

UNIwersYTET WARMIŃSKO–MAZURSKI W OLSZTYNIE
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

FORUM TEOLOGICZNE

XIII

2012



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko–Mazurskiego
w Olsztynie

Rada Programowa

Stanisław Achremczyk – UWM Olsztyn, bp Jacek Jezierski – UWM Olsztyn,
o. Joachim Piegsa MSF – Universität Augsburg, ks. Cyprian Rogowski – UWM Olsztyn,
Matthias Scharer – Universität Innsbruck, Karl Heinz Schmitt – Universität Paderborn,
ks. Helmut Sobeczko – UO Opole, ks. Ryszard Szychmiller – UWM Olsztyn
ks. Achim Buckenmaier – Pontificia Università Lateranense Rzym,
Eugeniusz Sakowicz – UKSW Warszawa, ks. Michał Drożdż – UPJPII Kraków

Komitet Redakcyjny

ks. Marian Machinek MSF (przewodniczący), ks. Stanisław Bafia, Michał Wojciechowski,
ks. Zdzisław Żywica (korekta), Anna Zellma (sekretarz)

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Jerzy Bajda, ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz, ks. dr hab. Jacek Bramorski,
prof. AM, prof. dr hab. Clemens Breuer, prof. dr hab. Maria Braun-Gałkowska,
ks. prof. dr hab. Alojzy Drożdż, ks. dr hab. Kazimierz Dulak, prof. US,
prof. dr hab. Marian Grabowski, ks. prof. dr hab. Krzysztof Jeżyna,
ks. dr hab. Bernard Kołodziej, prof. UAM, ks. dr hab. Jerzy Kostorz,
ks. dr hab. Dariusz Kotecki, prof. UMK, ks. dr hab. Józef Kozyra, prof. UŚ,
dr hab. Agata Mirek, prof. KUL, ks. dr hab. Józef Naumowicz, prof. UKSW,
ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna, dr hab. Maria Rys, prof. UKSW, prof. dr hab. Piotr Stawiński,
ks. prof. dr hab. Józef Stala, ks. prof. dr hab. Jan Szpet, ks. dr hab. Stefan Szymik, prof. UWM,
prof. dr hab. Krystian Wojaczek

Adres Redakcji

Wydział Teologii UWM
ul. Kard. Stanisława Hozjusza 15
11-041 Olsztyn
tel./fax 89 523 89 46

Sekretariat Redakcji

pokój nr 16
e-mail: forum.teologiczne@uwm.edu.pl

Redakcja wydawnicza oraz językowa, projekt okładki
Maria Fafińska

Redaktor językowy Mark Jensen (native speaker)

Tłumaczenie streszczeń na język niemiecki ks. Marian Machinek MSF (korekta Gabriele Knoller)

Na okładce: herb Archidiecezji Warmińskiej,
ufundowany przez bpa Adama Stanisława Grabowskiego (1741–1766),
znajdujący się w kaplicy zamku w Lidzbarku Warmińskim

Czasopismo „Forum Teologiczne” jest indeksowane w bazie CEJSH
– The Central European Journal of Social Sciences and Humanities

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe
(on-line: <http://wydawnictwo.uwm.edu.pl>, podstrona *Czytelnia*)

PL ISSN 1641–1196

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2012

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Nakład 170 egz.

Ark. wyd. 17; ark. druk. 14,5

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 367

SPIS TREŚCI

Rozprawy i artykuły

Ks. Antoni Bartoszek, <i>Moralne aspekty duszpasterstwa osób w separacji i po rozwodzie</i>	7
Ks. Konrad Glombik, <i>Odpowiedzialność w obliczu rozwodu. Perspektywa współczesnego dyskursu teologicznomoralnego</i>	25
Michał Wojciechowski, <i>Oddalenie żony czy rozwód? Język Biblii a dzisiejsze postrzeganie małżeństwa i jego rozpadu</i>	39
Ks. Zdzisław Żywica, <i>Klauzula rozwodowa a „większa sprawiedliwość” według ewangelisty Mateusza (5, 31-32; 19, 3-9)</i>	53
Ks. Lucjan Świto, <i>Trwałość i nierozzerwalność małżeństwa w ujęciu prawa polskiego i kanonicznego</i>	69
Ks. Cezary Opalach, <i>Psychologiczne czynniki wspierające małżeństwo</i>	85
Urszula Dudziak, <i>Psychologiczne skutki rozwodu rodziców dla ich dzieci</i>	97
Ks. Mirosław Pawliszyn, <i>Helplessness as a reason for relationship breakdowns (Bezsilność jako przyczyna rozpadu związku)</i>	109
Anna Zellma, <i>Trwałość i nierozzerwalność małżeństwa w opinii wybranych grup katechizowanej młodzieży</i>	123
John M. Grondelski, <i>Divorce in America. Reflections on the National Marriage Project (Rozwód w Ameryce. Rozważania na temat „National Marriage Project”)</i>	139
D. Vincent Twomey SVD, <i>Ratzinger on Modern Culture, Truth and Conscience (Ratzinger o współczesnej kulturze, prawdzie i sumieniu)</i>	155
S. Jadwiga Ambrozja Kalinowska OSB, <i>Siostry Benedyktynki Misjonarki wobec przemocy systemów totalitarnych. Szkice do historiografii dramatycznych dziejów Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonek (1917–1989)</i>	171
Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn, <i>Anglosasi na tropie Symfozjusza. Przyczynek do twórczości Biskupa Aldhelma (ok. 639–709)</i>	187

Teksty

Ks. Sławomir Nowosad, <i>Międzynarodowa komisja anglikańsko-katolicka, „Życie w Chrystusie: moralność, komunია i Kościół” (nr 59–77)</i>	201
--	-----

Recenzje i omówienia

Stanisław Kowalczyk, <i>Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły</i> , Lublin, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, ss. 246 (ks. Karol Jasiński)	221
Ks. Marek Leśniak, ks. Antoni Świerczek, <i>Spowiednik wobec wymogów etyki seksualnej. Posługa w konfesjonale</i> , Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 2009, ss. 84 (ks. Zbigniew Wanat)	226
Wykaz skrótów	231

CONTENTS

Dissertations and Articles

Antoni Bartoszek, <i>Moral Aspects of the Pastoral Care of the Separated and Divorced</i>	7
Konrad Glombik, <i>Responsibility in the Face of Divorce. The Perspective of contemporary theological-moral Discourse</i>	25
Michał Wojciechowski, <i>To Send away the Woman or to Divorce? The Language of the Bible and the modern Perception of the Disintegration of Marriages</i>	39
Zdzisław Żywica, <i>Divorce Clause versus „major Justice” according to Matthew Evangelist (5, 31-32; 19, 3-9)</i>	53
Lucjan Świto, <i>The Permanence and Indissolubility of Marriage in Polish and Canon Law</i>	69
Cezary Opalach, <i>Psychological Factors in Support of Marriage</i>	85
Urszula Dudziak, <i>The Psychological Effects of Parents' Divorce on Their Children</i> ...	97
Mirosław Pawliszyn, <i>Helplessness as a Reason for Relationship Breakdowns</i>	109
Anna Zellma, <i>Durability and Indissolubility of Marriage in the Opinion of chosen Groups of catechized Youth</i>	123
John M. Grondelski, <i>Divorce in America: Reflection on the National Marriage Project</i>	139
D. Vincent Twomey SVD, <i>Ratzinger on Modern Culture, Truth and Conscience</i>	155
Jadwiga Ambrozja Kalinowska OSB, <i>Benedictine Nuns Missionaries in the Face of Totalitarian Systems. Outlines for Historiography of dramatic History of the Congregation of Benedictine Nuns Missionaries 1917–1989</i>	171
Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn, <i>Anglo-Saxons on the Scent of Symphosius. Contributions to the Writings of the Bishop of Aldhelm (639–709)</i>	187

Texts

Sławomir Nowosad, <i>International Anglican-Catholic Commission Life in Christ „Moral, communion and Church” (Nº 59–77)</i>	201
---	-----

Book Review and Reports

Stanisław Kowalczyk, <i>Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły (Trends in Personalism. From Augustin to Wojtyła)</i> , Publisher: Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, pp. 246 (Karol Jasiński)	221
Marek Leśniak, Antoni Świerczek, <i>Spowiednik wobec wymogów etyki seksualnej. Posługa w konfesjonale (The Confessor in the Face of Requirements of sexual Ethics. Service in Confessional)</i> Publisher: Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 2009, pp. 84 (Zbigniew Wanat)	226
Abbreviation	231

INHALTSVERZEICHNIS

Dissertationen und Artikel

Antoni Bartoszek, <i>Moralische Aspekte der Seelsorge für die Getrennten und Geschiedenen</i>	7
Konrad Glombik, <i>Verantwortung angesichts der Ehescheidung. Eine Perspektive des gegenwärtigen theologischen Diskurses</i>	25
Michał Wojciechowski, <i>Wegschicken der Frau oder Scheiden? Die Sprache der Bibel und die heutige Sicht der Ehe und ihrer Zerrüttung</i>	39
Zdzisław Żywica, <i>Scheidungsklausel und die „größere Gerechtigkeit“ nach dem Evangelisten Matthäus (5, 31-32; 19,3-9)</i>	53
Lucjan Świto, <i>Beständigkeit und Unlösbarkeit der Ehe nach dem polnischen und dem kanonischen Recht</i>	69
Cezary Opalach, <i>Psychologische Faktoren, die der Ehezerüttung vorbeugen (eine psychologische Analyse)</i>	85
Urszula Dudziak, <i>Psychologische Folgen der Scheidung für die Kinder</i>	97
Mirosław Pawliszyn, <i>Machtlosigkeit als Ursache der Zerrüttung einer Ehe</i>	109
Anna Zellma, <i>Dauerhaftigkeit und Unauflöslichkeit der Ehe nach Meinung ausgewählter Gruppen von Jugendlichen im Religionsunterricht</i>	123
John Grondelski, <i>Ehescheidung in Amerika. Erwägungen zum „National Marriage Project?</i>	139
D. Vincent Twomey SVD, <i>Ratzinger über moderne Kultur, Wahrheit und Gewissen ...</i>	155
Jadwiga Ambrozja Kalinowska OSB, <i>Die Missionsbenedikterinnen angesichts der Gewalt der totalitären Systeme. Beiträge zur Historiographie der dramatischen Geschichte der Kongregation der Missionsbenedikterinnen in den Jahren 1917–1989</i>	171
Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn, <i>Die Angelsachsen auf den Spuren des Symphonius Ein Beitrag zum Werk des Bischofs Aldhelm (ca. 639–709)</i>	187

Texte

Sławomir Nowosad, <i>Internationale anglikanisch-katholische Kommission. „Das Leben in Christus: Moral, Kommunion und Kirche“ (Nr. 59–77)</i>	201
---	-----

Rezensionen und Besprechungen

Stanisław Kowalczyk, <i>Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły (Strömungen von Personalismus. Von Augustinus zu Wojtyła)</i> , Lublin: Wydawnictwo Verlag KUL, 2010, SS. 246 (Karol Jasiński)	221
Marek Leśniak, Antoni Świerczek, <i>Spowiednik wobec wymagań etyki seksualnej. Duszpasterstwo w konfesjonale (Der Beichtvater angesichts der Erfordernisse der Sexualethik. Seelsorge im Beichtstuhl)</i> Verlag: Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 2009, SS. 84 (Zbigniew Wanat)	226
Abkürzungsverzeichnis	231

Ks. ANTONI BARTOSZEK
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Śląski w Katowicach

MORALNE ASPEKTY DUSZPASTERSTWA OSÓB W SEPARACJI
I PO ROZWODZIE

Słowa kluczowe: małżeństwo, separacja, rozwód, związki niesakramentalne, duszpasterstwo.
Key words: marriage, separation, divorce, non-sacramental marriages, pastoral ministry.
Schlüsselworte: Ehe, Trennung, Scheidung, nicht sakramentale Verbindungen, Seelsorge.

W ostatnich latach na rynku wydawniczym można odnotować sporo publikacji, w których podnoszony jest temat duszpasterstwa osób żyjących w związkach niesakramentalnych¹. W większości są to tytuły o charakterze publicystycznym, jednak pojawiają się też opracowania całościowe, naukowe, jak np. praca przygotowana przez Mirosława Ostrowskiego w ramach teologii pastoralnej, *Wy też jesteście w Kościele. Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*. Punktem wyjścia zarówno dla wielu opracowań teoretycznych, jak i praktyki duszpasterskiej, dotyczącej osób żyjących w ponownych związkach cywilnych stał się tekst adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*, w której bł. Jan Paweł II podjął problematykę miejsca w Kościele osób żyjących w nieprawidłowych sytuacjach małżeńskich. Choć jest oczywiste, że sytuacja osób, które weszły w nowy związek cywilny, jest niepowtarzalna, tzn. nie można jej porównać z niczym innym, to jednak wydaje się, że wyizolowanie właśnie tej sytuacji bez uwzględniania innych problemów małżeńskich może skutkować zawężeniem problemu. Wystarczy przywołać jedno z założeń książki M. Ostrowskiego: „[...] w niniejszej pracy uwagę skupiamy na posłudze Kościoła wobec tych związków, w których przynajmniej jedna ze stron w dalszym ciągu jest związana węzłem sakramentalnym ze swoim współmał-

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr hab. Antoni Bartoszek, Zakład Nauk o Rodzinie, Uniwersytet Śląski w Katowicach, ul. Jordana 18, 40-043 Katowice, e-mail: antbar@poczta.onet.pl

¹ Szczególnie dwóch autorów, zaangażowanych w duszpasterstwo związków niesakramentalnych, należy tutaj przywołać: M. Paciuszkowicza SJ oraz J. Pałygę SAC.

żonkiem, a w obecnym czasie tworzy związek z inną osobą”². Czy takie podejście nie jest właśnie formą wyizolowania duszpasterstwa osób, które weszły w nowy związek? W dalszych analizach autor przywołuje opinię ks. Paciuszkiewicza, z którą się utożsamia: „[...] duszpasterstwo par niesakramentalnych winno być wkomponowane w całokształt duszpasterstwa rodzin i służyć promocji życia rodzinnego”³. To właśnie tego typu opinia winna stanowić wezwanie do tego, by próbować wskazywać na powiązania pastoralne zachodzące w różnych sytuacjach małżeńskich.

W literaturze przedmiotu, w której autorzy odnoszą się do sytuacji rozwiedzionych, w nowym związku, brakuje często uwzględnienia zależności między ich sytuacją a sytuacją osób żyjących w separacji i rozwiedzionych, które nie zawarły nowego związku. Spośród wielu powiązań właśnie to wydaje się szczególnie istotne, gdyż po rozpadzie małżeństwa jedna z osób może wejść w sytuację pierwszą, natomiast druga ze stron – może znaleźć się w sytuacji drugiej. Trzeba w tym miejscu podkreślić, że problematykę tę odnajdujemy na kartach adhortacji *Familiaris consortio*: najpierw Papież omawia przypadek osób żyjących w separacji i samotnie po rozwodzie (nr 83), a potem analizuje sytuację rozwiedzionych, którzy zawarli nowy związek. Za uwzględnianiem powiązania tych dwóch sytuacji zdaje się opowiadać kard. Dionigi Tettamanzi, który w 2008 r. wydał list *Nikt was nie odrzuca*, zaadresowany do małżonków w separacji, do osób po rozwodzie lub w nowym związku⁴.

W niniejszym artykule zostanie podjęta analiza sytuacji osób żyjących w separacji i samotnie po rozwodzie oraz związanego z tą sytuacją duszpasterstwa, co stanie się punktem wyjścia do przedstawienia położenia osób, które weszły w nowy związek oraz do przedstawienia duszpasterstwa, które zajmuje się takimi osobami. Istotne w tym przedłożeniu będzie ściśle powiązanie tych dwóch form duszpasterstwa.

W tym miejscu należy poczynić uwagę metodologiczną: prowadzone tu rozważania będą się znajdowały na styku teologii moralnej i teologii pastoralnej. O ile ta pierwsza odkrywa normy, systematyzuje je i dostarcza ich uzasadnień, o tyle druga – przybliży te normy Kościołowi i pomaga w ich realizacji, przy czym personalistycznie rozumiana norma moralna nigdy nie jest ograniczeniem możliwości duszpasterskich, ale gwarantem wierności prawdzie, tu szczególnie prawdzie o nierozzerwalności małżeństwa.

² M. Ostrowski, *Wy też jesteście w Kościele. Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, Poznań 2011, s. 20.

³ Por. ibidem, s. 27.

⁴ D. Tettamanzi, *List „Nikt was nie odrzuca” do małżonków w separacji, osób po rozwodzie lub w nowym związku (6.01.2008)*, tłum. W. Dzieża, Pelpin 2009.

1. Separacja i rozwód w ocenie moralnej

Obserwowany we współczesnym społeczeństwie rozpad małżeństwa nie może nie prowadzić do pytania o moralną ocenę takich zjawisk, jak separacja, rozwód. Jeśli chodzi o separację to należy stwierdzić, że jest ona środkiem ostatecznym, kiedy już wszelkie inne okazują się daremne (por. FC 83). Może być ona podjęta w sytuacji zdrady współmałżonka. W takim przypadku nigdy nauczanie Kościoła nie formułowało obowiązku trwania przy cudzołożnym współmałżonku, a wręcz przeciwnie, wielu autorów chrześcijańskich wzywało do odejścia od cudzołożnego małżonka. Przyjdzie jeszcze o tym powiedzieć w dalszej części tekstu. Separacja może też okazać się konieczna, gdy dochodzi do przemocy fizycznej, ale także psychicznej, bowiem wówczas w sposób szczególny trzeba chronić dobro dziecka. Separacja niejednokrotnie ma wymiar terapeutyczny, może być elementem tzw. twardej miłości w przypadku choroby alkoholowej współmałżonka⁵. Podjęcie życia w separacji czy też skierowanie wniosku o nią nie stanowi wykroczenia przeciw jedności małżeństwa.

Inna jest natomiast ocena rozwodu, który jest złem moralnym i jest wykroczeniem przeciw prawu naturalnemu (por. KKK 2384). Uderza bowiem w jedność i nierozzerwalność małżeństwa, znieważa przymierze zbawcze, którego znakiem jest sakramentalne małżeństwo, a także negatywny wpływ na życie dziecka. Aby ocenić w sposób właściwy odpowiedzialność moralną za rozwód poszczególnych osób, należy uwzględnić wiele okoliczności. Najpierw należy rozważyć, po której stronie leży odpowiedzialność za doprowadzenie do sytuacji prowadzącej do rozwodu. Zwykle mówi się, że za sytuacje kryzysowe odpowiedzialne są w jakiejś mierze obie strony. Mogą być jednak takie przypadki, że odpowiedzialność za decyzję o rozwodzie ewidentnie lub w dużej mierze leżeć będzie po jednej ze stron.

Za sam rozwód generalnie (choć nie zawsze) większą odpowiedzialność ponosi strona pozywająca. W kontekście pozwu o rozwód strona pozwana (z punktu widzenia moralnego) zasadniczo winna wyrazić sprzeciw, gdyż jej zgoda może mieć charakter współudziału formalnego w rozwodzie. Trzeba jednak w tym miejscu podkreślić, że jeden ze współmałżonków może być niewinną ofiarą rozwodu orzeczonego przez prawo cywilne (por. KKK 2386), a do tego trzeba uwzględnić okoliczność, iż w dobie mentalności prorozwodowej osoba pozwana może doświadczać wielorakich nacisków (nawet ze strony najbliższych), by wyrazić zgodę na rozwód. Odpowiedzialność moralna będzie w takim kontekście zmniejszona. Równocześnie należy dodać, że nie każda

⁵ Por. M. Dziewiecki, *Współuzależnienie: przejawy i sposoby przezwyciężania*, w: idem (red.), *Nowe przesłanie nadziei. Podręcznik duszpasterstwa trzeźwości*, Warszawa 2000, s. 117.

inicjatywa rozwodowa, czy też zgoda na rozwód, będzie złem moralnym. Katechizm stwierdza w tym względzie, że „rozwód cywilny może być tolerowany, nie stanowiąc przewinienia moralnego”, jeśli pozostaje on „jedynym możliwym sposobem zabezpieczenia pewnych słuszych praw, opieki nad dziećmi czy obrony majątku” (KKK 2383). Jednak wydaje się, że tolerowanie rozwodu jest wtedy możliwe, gdy uczyniono wszystko, by psychologicznie, moralnie i prawnie wykorzystać sytuację separacji.

2. Zadania moralno-pastoralne w kontekście samotnego życia w separacji bądź po rozwodzie

W adhortacji stwierdza się, że „samotność i inne trudności są często udziałem małżonka odseparowanego, zwłaszcza gdy nie ponosi on winy. W takim przypadku wspólnota kościelna musi w szczególny sposób wspomagać go; okazywać szacunek, solidarność, zrozumienie i konkretną pomoc, tak aby mógł dochować wierności także w tej trudnej sytuacji, w której się znajduje” (FC 83). Przede wszystkim w takim kontekście potrzebne jest umacnianie nadziei na odbudowanie wspólnoty małżeńskiej. Zadaniem otoczenia małżonków, duszpasterzy, a także sędziów⁶ jest podejmowanie wysiłków prowadzących do pojednania małżonków. Ważnym elementem będzie tutaj propozycja mediacji. Może okazać się, że istotnym czynnikiem pojednania stanie się uznanie przez danego małżonka własnych błędów, win i grzechów. Punktem zwrotnym stanie się głęboka metanoia, prowadząca do szczerej, generalnej spowiedzi, a następnie poddanie się kierownictwu duchowemu. Istotnym argumentem zachęcającym do odbudowywania więzi będzie zwrócenie uwagi na sytuację dziecka i na skutki duchowo-psychiczne, jakie niesie dla niego rozpad małżeństwa rodziców. Ważne jest także, aby zachęcać do tego, by ostatecznych decyzji nie podejmować w sytuacji doświadczenia skrajnych emocji⁷. Warto zachęcać, by tego typu decyzje odsuwać w czasie.

Szczególnie istotnym zadaniem będzie tutaj duchowe umocnienie osoby w jakikolwiek sposób przymuszonej do zgody na rozwód, aby wytrwała w postawie sprzeciwu wobec rozwodu. Z punktu widzenia prawnego potrzebne jest promowanie separacji (a nie rozwodu) jako rozwiązania ostatecznego. W kontekście mentalności prorozwodowej wiele osób nie zdaje sobie sprawę z prawnych możliwości separacji. Warto i trzeba – w ramach towarzyszenia

⁶ O formacji sędziów zob. J. Salij, *Małżeństwo, rozwód, związki niesakramentalne*, Poznań–Kraków 2000, s. 82.

⁷ D. Tettamanzi, *List Nikt was nie odrzuca*, s. 16.

duchowego – ukazywać zależność, polegającą na tym, że gdyby w momencie poważnych kryzysów małżeńskich rozwód nie wchodził w rachubę, to wiele obecnie rozbitych par mogłoby być udanymi małżeństwami⁸.

Jeśli jednak osoba decyduje się na rozwód, to w tym kontekście istotnym zadaniem moralnym jest trwanie w wierności małżeństwu poprzez niewiązanie się z nową osobą. W adhortacji jest rozpatrywany „przypadek małżonka rozwiedzionego, który – zdając sobie dobrze sprawy z nierozzerwalności ważnego węzła małżeńskiego – nie zawiera nowego związku, lecz poświęca się jedynie spełnianiu swoich obowiązków rodzinnych i tych, które wynikają z odpowiedzialności życia chrześcijańskiego” (FC 83). Ten styl życia wypływa z nauczania św. Pawła: „żona niech nie odchodzi od swego męża. Gdyby zaś odeszła, niech pozostanie samotną albo niech się pojedna ze swym mężem” (1 Kor 7, 10n). Życie w samotności będzie niezwykłym świadectwem nierozzerwalności związku małżeńskiego⁹; będzie wyrazem nadziei na odbudowanie małżeństwa, choć często będzie to „nadzieja wbrew nadziei” (Rz 4,18). Wierne trwanie w samotności zawiera w sobie także element prorocki w stosunku do dzieci, które mogą egzystencjalnie poznawać, czym jest wierność małżeńska. Może też być wyrzutem sumienia dla małżonka, który odszedł do osoby trzeciej, rozbijając własne małżeństwo.

Osoby w separacji, a także samotnie żyjące po rozwodzie mogą oczywiście przystępować do sakramentów, czerpiąc z nich podstawową siłę do trwania w samotności. Zadaniem wspólnoty Kościoła jest „zachęcać i wspomagać małżonków, którzy po separacji lub rozwodzie żyją samotnie, aby pozostali wierni obowiązkowi, jakie nakłada na nich małżeństwo”. Niezwykłą rolę będą tutaj odgrywać różnego rodzaju rekolekcje czy też grupy formacyjne¹⁰. Potrzebne jest tworzenie tego typu przestrzeni, aby osoby samotne mogły znajdo-

⁸ Por. J. Salij, *Małżeństwo, rozwód, związki niesakramentalne*, s. 74. W Limerick w Irlandii Jan Paweł II powiedział: „Rozwód, wprowadzony z jakiegokolwiek powodu, staje się niechybnie coraz łatwiejszy do uzyskania i stopniowo przyjmowany jako normalny fakt życiowy. Wielka łatwość rozwodzenia się, stworzona przez prawo cywilne, coraz bardziej utrudnia wszystkim życie w stałym i trwałym małżeństwie”. Jan Paweł II, *Homilia Zadanie świeckich: wprowadzać w społeczeństwo zaczyń Ewangelii* wygłoszona podczas Mszy św. na stadionie Greenpark w Limerick (1.10.1979), w: idem, *Nauczanie papieskie*, cz. II, 2 1979 (lipiec–grudzień), Poznań 1992, s. 249.

⁹ Por. J. Salij, *Małżeństwo, rozwód, związki niesakramentalne*, s. 109. A. Fumagalli docenia wartość świadectwa osoby, która po rozpadzie małżeństwa pozostaje samotna ze względów religijnych, ale mówiąc w tym kontekście o „heroicznym wysiłku”, nie formułuje powinności moralnej pozostania w samotności. Por. A. Fumagalli, A. Coci, M. Paleari, *Zranione serce. Stracić miłość. Postać w miłości. Trzy chrześcijańskie spojrzenia na małżeństwa, które się rozpadły*, tłum. M. Osocha, Kraków 2011, s. 40–44. W kontekście prawdy o nierozzerwalności małżeństwa, taki obowiązek istnieje.

¹⁰ Przykładem takiego zaangażowania są działania Stowarzyszenia Trudnych Małżeństw *Sychar* (www.sychar.org), rekolekcje odbywające się w Domu Rekolekcyjnym *Emaus* w Koniakowie (www.emauskoniakow.pl), grupy formacyjne działające w parafiach, np. św. Jadwigi w Chorzowie.

wać duchowo-psychologiczne wsparcie. Może też okazać się, że w określonych przypadkach potrzebne będzie ze strony wspólnoty Kościoła wsparcie ekonomiczne.

W kontekście analizowania sytuacji osoby żyjącej w separacji należy jeszcze zastanowić się nad tym, w jaki sposób winna kształtować się jej postawa wobec małżonka, który ewidentnie ją skrzywdził. Na pewno trzeba tu uwzględnić wiele okoliczności, a przede wszystkim rodzaj doznanej krzywdy: czy chodziło o przemoc, czy miała miejsce sytuacja zdrady małżeńskiej oraz odejścia do osoby trzeciej. U podstaw wszystkich sytuacji leży trudne przykazanie miłości nieprzyjaciół *miłujcie waszych nieprzyjaciół* (Mt 5,44) i związane z nim wezwanie do przebaczenia. Warto zaznaczyć, że w ewangelicznym sformułowaniu przykazania znajduje się termin *echtros*, czyli nieprzyjaciel Boga, Chrystusa, ale także nieprzyjaciel osobisty¹¹, a nie *polemios* – wróg publiczny czy polityczny. Wyrazem postawy miłości nieprzyjaciół i przebaczenia w kontekście doznanej krzywdy ze strony współmałżonka będą te elementy, które wymienia św. Łukasz: czynić dobro, błogosławić, modlić się (por. Łk 6,27n). Szczególnie modlitwa wstawiennicza, przede wszystkim o zbawienie duszy współmałżonka, będzie istotnym elementem. Nie jest konieczne, aby miłość nieprzyjaciół wyrażała się w emocjonalnym polubieniu krzywdziciela, natomiast postawa przebaczenia nie tylko nie musi, ale wręcz nie powinna oznaczać akceptacji złych czynów (w tym wypadku związanych z rozbitiem małżeństwa). W tym kontekście niezwykle istotne jest właściwie wychowanie dzieci: z jednej strony – do szacunku wobec drugiego rodziciela (dlatego nie należy utrudniać kontaktu z nim)¹², a z drugiej – do właściwego rozumienia nierozzerwalności małżeństwa. W żaden sposób nie można sformułować obowiązku, według którego opuszczona przez męża żona winna znaleźć nowego ojca dla swoich dzieci. Oczywiście wychowanie dzieci przez samotną matkę jest zadaniem trudnym, jednak jej świadectwo wierności przysiędze małżeńskiej pozostanie dla dzieci czytelnym przesłaniem¹³.

¹¹ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*. Cz. I, Częstochowa 2005, s. 251.

¹² Por. D. Tettamanzi, *List Nikt was nie odrzuca*, s. 21.

¹³ Czasem (psychologiczną) motywacją wejścia w nowy związek jest nie tyle poszukiwanie nowego towarzysza dla siebie, ile chęć znalezienia nowego rodzica dla dziecka. A. Cieślík, B. Pawelec, *Drogi nadziei. Rekolekcje dla małżeństw niesakramentalnych*, Kraków 2010, s. 153. Równocześnie jednak z punktu widzenia duchowo-moralnego można stwierdzić, że pozostanie samemu może być motywowane dobrem dziecka, a mianowicie chęcią przekazania mu prawdy o nierozzerwalności małżeństwa.

3. Sytuacja rozwiedzionych, którzy zawarli nowy związek jako zadanie moralne

Generalnie można stwierdzić, że światłem dla postawy duszpasterskiej wobec osób, które weszły w nowy związek, mogą być trzy perykopy ewangeliczne. Pierwsza – to rozmowa Jezusa z faryzeuszami na temat koncepcji listu rozwodowego. Nasz Pan potwierdza w niej nierozzerwalność małżeństwa – *Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela* (Mt 19,6), następnie odnośnie do koncepcji listu rozwodowego przyjmuje następujące stanowisko: *przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony, lecz od początku tak nie było* (Mt 19,8) i wreszcie dopowiada, czym jest cudzołóstwo: *a powiadam wam: kto oddala swoją żonę – chyba w przypadku nierządu – a bierze inną, popełnia cudzołóstwo. I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo* (Mt 19,9). Na linii nauczania Jezusa znajduje się także przepowiadanie św. Pawła: *żona związana jest tak długo, jak długo żyje mąż. Jeśli mąż umrze, może poślubić kogo chce, byleby w Panu* (1 Kor 7,39; por. także Rz 7,2n).

Drugą perykopą ewangeliczną, będącą punktem wyjścia do właściwego kształtu duszpasterstwa osób żyjących w związkach niesakramentalnych, jest rozmowa Jezusa z Samarytanką przy studni Jakuba¹⁴. Jezus, łamiąc wszelkie konwenanse (jako rabbi rozmawia z kobietą, jako Żyd rozmawia z mieszkanką Samarii), objawia prawdę zbawczą, objawia siebie jako Mesjasza. Równocześnie tak prowadzi rozmowę, że kobieta sama przyznaje się do własnego nieuporządkowanego życia, co Jezus potwierdza: *Dobrze powiedziałaś: Nie mam męża. Miałaś bowiem pięciu mężów, a ten, którego masz teraz, nie jest twoim mężem. To powiedziałaś zgodnie z prawdą* (J 4,18)¹⁵. Można zatem powiedzieć, że w kontekście prawdy egzystencjalnej Jezus objawia prawdę zbawczą.

I wreszcie trzeci tekst ewangeliczny – to perykopa o postawie Jana Chrzciciela wobec Heroda, któremu wypominał trwanie w związku z żoną brata. W postawie Jana Chrzciciela musiało być coś, co z jednej strony niepokoiło Heroda, a z drugiej rodziło szacunek. Herod nawet po uwięzieniu Jana nie zamykał się na prawdę głoszoną przez proroka (por. Mk 6, 17-29).

¹⁴ W kontekście duszpasterstwa związków niesakramentalnych dość często przywołuje się perykopę o spotkaniu Jezusa z Samarytanką. Por. M. Ostrowski, *Wy też jesteście w Kościele*, s. 211n.; A. Cieślak, B. Pawelec, *Drogi nadziei*, s. 150n.

¹⁵ Posiadanie pięciu mężów przez Samarytankę egzegeci wyjaśniają sukcesywnymi rozwodami lub śmiercią (por. Tb 7,11). Żydowska tradycja rabiniczna pozwalała na trzy sukcesywne małżeństwa. Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz. Cz. I*, Częstochowa 2010, s. 464.

Na fundamencie tych tekstów można analizować szczegółowe elementy składające się na duszpasterstwo osób rozwiedzionych, które weszły w nowy związek. W adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* Jan Paweł II stwierdza, że w ocenie moralnej należy rozróżnić sytuację moralną osoby, która rozbiła związek małżeński, wiążąc się z kimś nowym, od sytuacji osoby, która szczerze walczyła o uratowanie małżeństwa i w kontekście porażki związała się z nową osobą. W kontekście możliwości występowania różnych sytuacji Kościół prawosławny dopuszcza drugie małżeństwo w przypadku małżonka niewinnego rozbitcia małżeństwa, łącząc sam ryt małżeński z rytym pokutnym, podkreślając tym samym, że drugie małżeństwo jest zaledwie tolerowane. Tradycja Kościoła Zachodniego znalazła potwierdzenie w adhortacji, nie zmieniając praktyki „niedopuszczania do komunii eucharystycznej rozwiedzionych, którzy zawarli ponowny związek małżeński” (FC 84).

Różnice w spojrzeniu na możliwość ponownego zawarcia małżeństwa widoczne między Kościołem prawosławnym a katolickim wynikają m.in. z różnej interpretacji tzw. Mateuszowej klauzuli nierządu. W słowach Jezusa odrzucających rozwód pojawia się zastrzeżenie – *chyba w przypadku nierządu* (Mt 5,32; 19,10). W Kościele wschodnim Mateuszowa klauzula pojmowana jest jako od Boga ustanowiony wyjątek i większość teologów wychodzi z założenia, że niewinny małżonek może ponownie zawrzeć małżeństwo. Kościół Zachodni, zgodnie ze zdecydowanym sprzeciwem Jezusa wobec rozwodów (*Co więc Bóg złączył tego, niech człowiek nie rozdziela*) oraz wynikającą z tego sprzeciwu augustyńską tradycją jednego małżeństwa utrzymuje, że klauzula nierządu nie uprawnia do rozwodu, chyba że miałoby się do czynienia z małżeństwem nieważnie zawartym, np. między krewnymi¹⁶.

Nauczanie zawarte w *Familiaris consortio* znalazło swoje dopowiedzenie w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary: „wierny, który żyje stale na sposób małżeński (*more uxorio*) z osobą, która nie jest prawowitą małżonką albo

¹⁶ Por. J. Piegsa, *Człowiek – istota moralna*, tłum. R. Bigdon, G. Wenzel, t. 3, Opole 2000, 246n. W Mateuszowej klauzuli nierządu Kościół dopatruje się także obowiązku bezwzględnej niezgody na cudzołóstwo małżonka, od którego raczej należy się odseparować, szczególnie w kontekście powtarzającej się zdrady małżeńskiej, co jednak nie uprawnia do zawarcia nowego małżeństwa. Obowiązek odejścia od cudzołóstnego małżonka zaprezentowany jest m.in. w *Pasterzu Hermasa*. Zob. przedstawienie źródeł patrystycznych na ten temat w: M. Ostrowski, *Wy też jesteście w Kościele...*, s. 47–51. Mateusz wprowadza klauzulę „chyba w przypadku nierządu” pomiędzy dwa czasowniki „oddala żonę” oraz „bierze inną”. Językowo nie jest oczywiste, czy klauzula odnosi się do oddalenia, czy do oddalenia i ponownego zawarcia małżeństwa. Cała wypowiedź Jezusa, sprzeciwiająca się stanowczo rozwodom, nauczanie św. Pawła, źródła patrystyczne potwierdzają, że chodzi o wariant pierwszy. Według takiego rozumienia oddalenie jest możliwe w przypadku niewierności, natomiast ponowne zawarcie małżeństwa w każdym przypadku jest niemożliwe. Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*. Cz. II, Częstochowa 2008, s. 251. Szeroko na temat klauzuli nierządu zob. M. Machinek, „Klauzula Mateuszowa” (Mt 5,32; 19,9) jako problem pastoralny, *Collectanea Theologica* 70, 3 (2000), s. 5–21.

prawowitym mężem, nie może przystępować do Komunii św. Jeśli zaś sądzi on, że jest to możliwe, to ze względu na ciężkość materii i na to, czego wymaga dobro duchowe osoby oraz dobro wspólne Kościoła, pasterze i spowiednicy muszą pouczyć go, że taki osąd sumienia jawnie sprzeciwia się nauczaniu Kościoła. Powinni także przypominać tę naukę w nauczaniu wszystkich wiernych im powierzonych”¹⁷. Niemożność przystępowania do Komunii św. nie jest karą, lecz konsekwencją znajdowania się w nieuporządkowanej sytuacji, której jednym z elementów jest trwanie w bezpośredniej okazji do grzechu współżycia pozamałżeńskiego¹⁸.

W kontekście takiego nauczania Kościoła trzeba zastanowić się nad istotnymi zadaniami wobec osób żyjących w ponownych związkach. Z przywołanego wyżej tekstu dokumentu Kongregacji wynika, że Kościół w swej misji nauczycielskiej winien stale przypominać naukę, dotyczącą nierozzerwalności małżeństwa, w tym naukę o sakramentalnych konsekwencjach wejścia w ponowny związek. Na pewno winien to czynić w oficjalnym nauczaniu we wspólnocie (np. podczas homilii i katechez – a wydaje się, że tego typu nauczania we współczesnym duszpasterstwie brakuje) oraz w indywidualnych relacjach z poszczególnymi osobami lub parami, czy to podczas rozmów *in foro externo*, np. podczas wizyty duszpasterskiej oraz w kancelarii parafialnej, czy też *in foro interno* – w sakramencie pokuty.

Dopuszczenie do Komunii św. jest możliwe tylko wtedy, gdy osoby rozstaną się bądź jeśli obowiązek rozstania jest niemożliwy ze względu na wychowanie dzieci lub inne zadania wobec nowego partnera, jak np. troska o niego w kontekście choroby „postanawiają żyć w pełnej wstrzemięźliwości, czyli powstrzymać się od aktów, które przysługują jedynie małżonkom” (FC 84). Jeśli chodzi o pierwszą ewentualność, to należy stwierdzić, że w publikacjach dotyczących duszpasterstwa związków niesakramentalnych pojawia się ona rzadko, a przecież mogłaby mieć zastosowanie przede wszystkim w pierwszym etapie trwania w nowym związku, szczególnie wtedy, gdy jeszcze nie pojawiły się dzieci. Oczywiście w sytuacji, gdy związek ten trwa już dłuższy czas, gdy pojawiają się obowiązki związane z dziećmi, czy też z troską o partnera, zachęcanie do rozstania się nie tylko nie byłoby na miejscu, ale mogłoby mieć moralnie dwuznaczny charakter¹⁹.

¹⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *List na temat przyjmowania Komunii świętej przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach* (14.09.1994), nr 6.

¹⁸ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, Ząbki 1995, s. 172.

¹⁹ Pojawienie się dziecka w nowym związku ewidentnie utrudnia powrót do prawowitego małżonka. Jednak należy postawić pytanie, czy całkowicie uniemożliwia? Zanim zostanie sformułowana odpowiedź trzeba zauważyć, że przy zawieraniu kanonicznego małżeństwa podkreśla się, iż poczęte, czy też urodzone przed ślubem dziecko, nie może być głównym powodem zawarcia związku małżeńskiego.

Także druga możliwość, otwierająca drogę do Komunii św., wymaga pewnej szerszej interpretacji. Trzeba tutaj dopowiedzieć, że nie wystarczy sama deklaracja o rezygnacji ze współżycia seksualnego, ale także potrzebne jest oddalenie bezpośredniej okazji do grzechu, a takie oddalenie może mieć miejsce (nie licząc sytuacji rozstania się) w przypadku podeszłego wieku małżonków czy też przewlekłej choroby. W taki sposób rozwiązuje sprawę m.in. archidiecezja katowicka, w której możliwe jest otrzymanie przez osoby żyjące w ponownym związku reskryptu biskupa. Reskrypt ten mogą otrzymać małżonkowie cywilni, którzy osiągnęli odpowiedni wiek lub znajdują się w sytuacji poważnej, przewlekłej choroby. Takie rozwiązanie *in foro externo* jest na pewno właściwe, gdyż stanowi ono światło dla decyzji dokonywanych *in foro interno*. Można zatem powiedzieć, że o ile pierwsze rozwiązanie (dotyczące obowiązku rozstania się) może dotyczyć osób żyjących w pierwszej początkowej fazie związku, o tyle drugie rozwiązanie (dotyczące wstrzemięźliwości seksualnej) może być proponowane generalnie osobom w podeszłej fazie życia. Proponowanie wstrzemięźliwości seksualnej osobom zdrowym, w pełni sił życia dorosłego, wydaje się nieroztropne zarówno z przyczyn psychologicznych, jak i ze względów moralnych, tzn. z racji trwania okazji do grzechu. Warto zauważyć, że nawet św. Paweł, jeśli zachęcał małżonków do wstrzemięźliwości, to jedynie na określony czas (por. 1 Kor 7,5)²⁰. Omawiany dokument Kongregacji, przywołując z *Familiaris consortio* normę, dotyczącą możliwości przystępowania do Komunii św. osób deklarujących wstrzemięźliwość, dopowiada o „obowiązku uniknięcia zgorszenia”²¹. Dopowiedź ta oznacza m.in., że osoby, żyjące w związku cywilnym, które otrzymały zgodę na przystępowanie do Komunii św., winny starać się o przystępowanie do Komunii św. poza wspólnotą, w której są znani tak, by nie pojawiły się wątpliwości co do nauki Kościoła na temat nierozzerwalności małżeństwa²².

Tak jak samo pojawienie się dziecka nie potwierdza ważności związku, tak też pojawienie się dziecka w wyniku zdrady małżeńskiej nie unieważnia małżeństwa. Nie można zatem dopuszczać możliwości powrotu do prawowitego małżonka, nawet jeśli w nowym związku pojawiły dzieci. W adhortacji słusznie zatem wskazuje się, że wraz z pojawieniem się dziecka rodzi się obowiązek jego wychowania, jednak trzeba tutaj dodać, że w pierwszym związku (czyli prawowitym małżeństwie) także mogły być dzieci, które również potrzebują wychowania. A trzeba dodać, że jeśli w prawowitym małżeństwie nie było dzieci, a w nowym związku dziecko się pojawiło, to nawet w kontekście takiej sytuacji nie można sformułować ani obowiązku pozostania w nowym związku, ani też zakazu powrotu do małżeństwa.

²⁰ Wydaje się, że na zasadzie wyjątków można także dopuścić do Komunii św. osoby żyjące w ponownym związku cywilnym, a niebędące ani w podeszłym wieku, ani w sytuacji choroby, które składają deklarację całkowitej wstrzemięźliwości seksualnej. Są to często osoby głęboko zaangażowane w życie religijne i uczestniczące w życiu wspólnoty.

²¹ Kongregacja Nauki Wiary, *List na temat przyjmowania Komunii świętej*, nr 4.

²² Por. J. Troska, *Moralność życia płciowego, małżeńskiego i rodzinnego*, Poznań 1998, s. 65. O ile archidiecezja katowicka określiła pewne normy dopuszczania osób żyjących w związkach niesakramentalnych *na forum zewnętrznym*, o tyle archidiecezja warszawska doprecyzowała normy dla *forum*

Jeśli przywołane dwa rozwiązania dla osób żyjących w nowych związkach generalnie dotyczą etapów granicznych, czyli etapu początkowego oraz etapu związanego ze starością (lub z chorobą), to rodzi się pytanie o sytuację wszystkich innych tego typu osób oraz o formy duszpasterstwa. Wystarczy tutaj jedynie wskazać na parę istotnych elementów. Przede wszystkim należy stwierdzić, że niemożność przystępowania do Komunii św. nie oznacza wykluczenia z Kościoła. Warto stale zachęcać takie osoby do trwania we wspólnocie Kościoła poprzez udział w Eucharystii, słuchanie słowa Bożego, adorację Najświętszego Sakramentu, modlitwę, kontakt z duszpasterzem, uczestnictwo w życiu wspólnotowym²³. Ta ostatnia forma aktywności może wyrażać się w udziale w różnego rodzaju rekolekcjach (nie tylko przeznaczonych dla osób żyjących w związkach niesakramentalnych, ale np. ignacjańskich) oraz w uczestnictwie w różnych grupach formacyjnych czy też modlitewnych (nie tylko dla tego typu osób). Ważnym elementem świadomego trwania osób żyjących w związkach niesakramentalnych we wspólnocie Kościoła będzie mądre i roztropne wychowywanie dzieci w obszarze życia religijnego. Na pewno nie jest łatwym zadaniem przekazanie dzieciom nauki na temat nierozzerwalności małżeństwa. Wydaje się, że jednym z właściwych momentów do przekazania tej nauki będzie chwila, w której dzieci zapytają rodziców o to, dlaczego oni nie przystępują do Komunii św. W takim momencie rodzice mogą powiedzieć dzieciom, bez oskarżania Kościoła, że nieprzystępowanie do Komunii św. jest konsekwencją ich decyzji życiowych, a także czy przede wszystkim jest wyrazem szacunku do Najświętszego Sakramentu oraz do samego Kościoła.

4. Duszpasterstwo osób żyjących w separacji lub samotnie po rozwodzie a duszpasterstwo rozwiedzionych, którzy zawarli nowy związek cywilny

Przed podjęciem analizy odnoszącej się do porównania tych dwóch duszpasterstw warto wyobrazić sobie sytuację małżeństwa, które rozpadło się i z którego jedna osoba świadomie (z racji na naukę Kościoła oraz złożoną przysięgę małżeńską, którą traktuje, zgodnie z jej sensem, bezwarunkowo) pozostaje

wewnętrzno. IV Synod Diecezji Warszawskiej stwierdza, że do sakramentów mogą być dopuszczeni ci, którzy: „żałują, że naruszyli znak Przymierza i wierności Chrystusowi, są szczerze gotowi na taką formę życia, która nie stoi w sprzeczności z nierozzerwalnością małżeństwa kościelnego; nie mogą odejść od siebie ze względu na konieczność opieki w starości lub chorobie, albo ze względu na wychowanie dzieci; postanawiają żyć w pełnej wstrzeźliwości, czyli powstrzymać się od aktów, które przysługują jedynie małżonkom; nie zachodzi niebezpieczeństwo zgorszenia”. Cyt. za M. Ostrowski, *Wy też jesteście w Kościele...*, s. 130.

²³ Por. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* (22.02.2007), nr 29.

samotną, natomiast druga osoba wchodzi w nowy związek cywilny. Duszpasterstwo względem osób żyjących w separacji lub samotnie po rozwodzie (których, obrazowo mówiąc, reprezentantką jest pierwsza osoba) oraz osób rozwiedzionych, które zawarły nowy związek cywilny (a których symbolicznie reprezentuje osoba druga) winno być tak prowadzone, aby dobro duchowe obydwu grup było jak najlepiej zabezpieczone.

Przede wszystkim należy stwierdzić, że duszpasterstwo osób żyjących w nowych związkach winno być realizowane w szerszym programie duszpasterstwa małżeństw i rodzin. Wydaje się, że niewłaściwe byłoby tworzenie jedynie wspólnot formacyjnych dla osób żyjących w nowych związkach niesakramentalnych. Powstanie tego typu wspólnot (np. na płaszczyźnie parafii czy dekanatu) winno być poprzedzone zakładaniem grup formacyjnych przeznaczonych dla małżeństw sakramentalnych oraz, co trzeba z naciskiem podkreślić, dla osób żyjących w separacji lub samotnie po rozwodzie. Duszpasterstwo osób żyjących samotnie winno być – względem duszpasterstwa rozwiedzionych w nowych związkach – priorytetowe i to przynajmniej z dwóch powodów (nawet jeśli socjologicznie może ta pierwsza grupa osób okazać się mniejsza, choć i to nie jest pewne; problem ten może być tematem ciekawego studium socjologicznego). Po pierwsze, sytuacja bycia w samotności związanej z separacją lub z rozwodem prawie zawsze czasowo poprzedza sytuację wejścia w nowy związek cywilny. Po drugie, właśnie w te wszystkie sytuacje przejściowe między rozpadem małżeństwa a zawarciem nowego związku winno wchodzić niezwykle głębokie (choć oczywiście z zachowaniem wolności małżonków) zaangażowanie pastoralne. W sytuacjach przejściowych można przyjąć z bogatym programem wsparcia modlitewnego, sakramentalnego. W tych przejściowych okresach może dojść np. do zmiany decyzji o złożeniu pozwu o rozwód na decyzję o separacji²⁴.

We wszystkich wspólnotach kościelnych, gdzie pojawiają się ogłoszenia (np. z ambony, w gazecie parafialnej lub w radiu katolickim), dotyczące spotkań formacyjnych (lub rekolekcji) dla osób żyjących w nowych związkach równocześnie powinny pojawiać się informacje o spotkaniach dla osób żyjących w separacji lub samotnie po rozwodzie. Będzie to sygnał, że Kościół nie zapomina o tych, którzy chcą być wierni (i to w ekstremalnych warunkach) przysiędze małżeńskiej. Brak spotkań dla nich, przy równoczesnym zaangażowaniu Kościoła na rzecz rozwiedzionych, którzy zawarli nowy związek, mógłby wręcz rodzić zgorzsenie bądź oburzenie. Widoczny w niektórych wspólnotach pewien dystans wobec duszpasterstwa osób rozwiedzionych niekoniecz-

²⁴ Parokrotnie na rekolekcjach prowadzonych dla osób żyjących w separacji lub samotnie po rozwodzie usłyszałem świadectwa uczestników, którzy oznajmiali we wspólnocie, że owocem spotkania rekolekcyjnego jest decyzja o zmianie pozwu o rozwód na pozew o separację.

nie musi wynikać ze złej woli czy też z niezrozumienia ze strony niektórych, szczególnie starszych duchownych. Grupą osób, u których temat tego typu duszpasterstwa może rodzić największe emocje (i to negatywne) mogą być właśnie osoby samotne, wierne przysiędze małżeńskiej. I dlatego to one potrzebują szczególnej formy duszpasterstwa²⁵.

Oczywiście, duszpasterstwo osób samotnych nie może być traktowane jako przejściowe dla nich, dopóki nie znajdą oni nowych towarzyszy życia²⁶. Istotą działań pastoralnych jest tutaj głoszenie miłości Bożej, doprowadzenie do uzdrowienia ran oraz, co szczególnie należy podkreślić, umocnienie w wierności przysiędze małżeńskiej. Spotkania w ramach tego typu duszpasterstwa nie mogą być tworzeniem struktury zbliżonej do biura matrymonialnego, w której kojarzą się nowe pary. Z dotychczasowych doświadczeń wynika, że o ile grupy formacyjne dla tego typu osób, organizowane w parafiach czy też w dekanatach na pewno mogą mieć charakter koedukacyjny, to jednak, w przypadku rekolekcji zamkniętych (gdzie poziom zaangażowania emocjonalnego jest wyższy oraz stopień otwarcia się na drugiego jest głębszy) wydaje się, że lepiej organizować odrębne spotkania dla mężczyzn oraz dla kobiet.

Z punktu widzenia czysto ludzkiego (psychologicznego oraz egzystencjalnego), ale także pastoralnego wydaje się, że dobrze byłoby, gdyby duszpasterz prowadzący grupy osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach równocześnie prowadził grupy osób samotnych²⁷. Przepowiadanie prawdy o nierozzerwalności małżeństwa, wzywanie do wierności przysiędze w kontekście tak wielkiego cierpienia, jakim jest rozpad małżeństwa, a równocześnie otwartość odbiorców na tego typu nauczanie będą duchowo formowały samego duszpasterza. Takie doświadczenia uczą pokory zarówno wobec samotnych, jak i tych, którzy zawarli nowy związek małżeński; będą też zabezpieczały przed wprowadzaniem (nieraz nieuprawnionych) założeń, że wszyscy ci, którzy znaleźli się w obrębie duszpasterstwa osób, które zawarły nowy związek,

²⁵ Trzeba w tym miejscu poczynić pewną uwagę semantyczną, a mianowicie, stan cywilny osób żyjących samotnie po rozwodzie określany jest „rozwódka” bądź „rozwodnik”, co w odbiorze społecznym brzmi negatywnie. Gdyby te same osoby zawarły nowe związki cywilne, będą cywilnie określane jako „mężatka” czy „żonaty”, a te terminy brzmią już pozytywnie. Wytwarza się zatem pewien paradoks: osoby po rozwodzie, ale wierne swojemu sakramentalnemu małżeństwu są semantycznie ocenione negatywnie, natomiast osoby, które zawarły nowy związek cywilny, wchodząc w sytuację nieprawidłową, są językowo ocenione pozytywnie. Warto w posłudze duszpasterskiej uwzględnić tego typu paradoks i zachować delikatność, by nie przenosić uproszczeń językowych na pastoralną praktykę.

²⁶ Z takim myśleniem spotkałem się podczas prowadzenia rekolekcji u jednej z uczestniczek, która stwierdziła, iż na razie przyjechała na takie rekolekcje, ale kiedy pojawi się nowa osoba w jej życiu, to wówczas będzie brała udział w spotkaniach dla osób żyjących w nowych związkach.

²⁷ M. Ostrowski wskazuje na konieczność delegowania przez biskupa kapłana do tworzenia propozycji struktury duszpasterstwa związków niesakramentalnych; por. M. Ostrowski, *Wy też jesteście w Kościele...*, s. 261. To właśnie ewentualnie ten kapłan mógłby także powoływać do życia wspólnoty osób w separacji lub samotnie żyjących po rozwodzie.

są zawsze niewinnymi ofiarami krzywd doznanych z drugiej strony. Sama adhortacja uwzględnia rozróżnienie między małżonkiem winnym i małżonkiem niewinnym i nie można *a priori* zakładać, że w duszpasterstwie rozwiedzionych są tylko strony niewinne. Może pojawić się tendencja do myślenia, iż we wspólnocie duszpasterstwa związków niesakramentalnych istnieją jedynie osoby, które – gdyby żyły w Kościele prawosławnym – mogłyby ponownie zawrzeć małżeństwo.

Rozważania te nie prowadzą do stwierdzenia, że należy przeprowadzać ścisłą weryfikację tych, którzy przychodzą do wspólnot osób, które zawarły nowy związek i że można by przyjmować tylko osoby „niewinne”. Po pierwsze, bardzo często nie jest łatwe ustalenie stopnia winy danego małżonka (i tu rodzi się pytanie, w jaki sposób taką weryfikację przeprowadza Kościół prawosławny), po drugie, byłoby to segregowanie ludzi, przeciwne zasadzie *nie sądzicie, a nie będziecie sądzeni* (Łk 6,37)²⁸, po trzecie, nie byłoby to zgodne z ważnymi słowami Jezusa *nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają* (Mt 9,12)²⁹.

Sformułowane tu uwagi są oczywiste, a jednak, właśnie w kontekście zestawienia jednego duszpasterstwa z drugim zadać trzeba pytanie: czy należy bezwarunkowo przyjąć do wspólnoty osób żyjących w nowych związkach kogoś, kto ewidentnie rozbił swoje małżeństwo, a jego współmałżonek, będąc wierny przysiędze małżeńskiej, pozostaje samotny? Czy nie jest to forma legitymacji przez duszpasterza całej tej sytuacji? Wydaje się, że w sytuacjach jaskrawych, a przede wszystkim czasowo świeżych, nie należy przyjmować tego typu osób do wspólnoty. Bardziej zasadne będzie tutaj duszpasterstwo indywidualne. Przy okazji tych rozważań nasuwa się jeszcze jedna uwaga duszpasterska, a mianowicie: czy generalnie nie należy osobno podchodzić do

²⁸ Na niewydawanie opinii co do osobistej winy poszczególnych osób zwraca uwagę J. Troska; por. J. Troska; *Moralność życia płciowego*, s. 64. W tym miejscu można wskazać na pewnego rodzaju napięcie, a mianowicie: z jednej strony podkreśla się, że nie należy wydawać osądów o osobistej winie któregoś z małżonków, dodając nieraz, że jest to często niemożliwe do rozsądzenia oraz że zazwyczaj wina rozkłada się na dwie strony. Jednakże w adhortacji *Familiaris consortio* (nawiązując do tradycji Kościoła Wschodniego) wprowadza się rozróżnienie na tych, „którzy szczerze usiłowali ocalić pierwsze małżeństwo i zostali całkiem niesprawiedliwie porzuceni”, a tych, którzy „z własnej, ciężkiej winy zniszczyli ważne kanonicznie małżeństwo” (FC 84). Jan Paweł II mówi oczywiście o sytuacji ewidentnej i wiadomo, że takie mają w praktyce miejsce, jednak większość przypadków jest „nieewidentnych” i dlatego potrzebne jest rozropne rozpatrywanie każdej sytuacji indywidualnie.

²⁹ Por. J. Pałyga, *Kościół – ich nie opuszcza*, w: M. Pacuszkiewicz, M. Topczewska-Metelska, W. Wasilewski (red.), *Tęsknota i głód. O ludziach żyjących w związkach niesakramentalnych*, Warszawa 1993, s. 165. Przecież nawet osoba winna rozpadu małżeństwa, będąca w nowym związku, może doświadczyć łaski nawrócenia i żalu z powodu dokonanego zła. Niektórzy w tym kontekście stawiają pytanie, czy nie należałoby takim osobom otworzyć w Kościele drogi do sakramentów. Por. A. Fumagalli, A. Coci, M. Paleari, *Zranione serce...*, s. 49n. Jednak trzeba podkreślić, że będąc w nowym związku, znajdują się one stale w sytuacji nieuporządkowanej.

tych par, które są dopiero na samym początku nowego związku? To właśnie wobec tych osób (przynajmniej ich części) jak najbardziej właściwe będzie formułowanie obowiązku rozstania się. Może trudno czynić to publicznie, jednak w indywidualnym prowadzeniu wydaje się to być bardziej zasadne. Co prawda, niewielka część osób na tym etapie życia małżeńskiego trafia w obręb bliskiego i bezpośredniego oddziaływania duszpasterskiego³⁰, jednak przecież takie sytuacje duszpasterskie mogą się zdarzyć. Pełna miłości, a równocześnie stanowcza postawa księdza (jak św. Jana Chrzciciela wobec Heroda), wzywająca do rozejścia się może okazać się, jak „nóż chirurgiczny”, który na pierwszy rzut oka rani, a jednak ostatecznie działa terapeutycznie.

W świetle przedstawionych rozważań wydaje się, że możliwe są dwa modele duszpasterskich oddziaływań względem osób, które weszły w nowy związek. Pierwszy został w pewnym sensie przedstawiony przez kard. Kazimierza Nycza, według którego nie jest konieczne tworzenie dla nich żadnej dodatkowej struktury duszpasterskiej³¹. Osoby takie mogą włączyć się w działalność różnych grup formacyjnych oraz modlitewnych w parafiach, pogłębiając w ten sposób swoją więź z Jezusem oraz Kościołem. Model ten można uzupełnić jedynie o uwagę, że warto raz na jakiś czas (np. przy okazji rekolekcji parafialnych) organizować spotkania: jedno dla osób żyjących w separacji i samotnie po rozwodzie oraz drugie – dla rozwiedzionych, żyjących w nowych związkach. Na spotkaniach tych można przedstawić sytuację tych osób w Kościele, zaprosić ich do życia we wspólnocie Kościoła oraz zmobilizować do zaangażowania się w działalność grup parafialnych.

Drugi model (który nie wyklucza pierwszego, a właściwie dopełnia go, i zbudowany jest na podstawie zasady pomocniczości) może polegać na organizowaniu rekolekcji: z jednej strony, dla osób żyjących w separacji lub samotnie, z drugiej, dla osób, które weszły w nowe związki. Należałoby je skierować do całej diecezji lub mniejszych rejonów w ramach diecezjalnego duszpasterstwa rodzin. Nie wykluczałoby to możliwości zorganizowania takich rekolekcji w samych parafiach. Owocem rekolekcji mogłyby być wspólnoty formacyjne dla obydwu grup, działające w obrębie diecezji lub w mniejszych rejonach.

Przykładem tego drugiego typu modelu może być działalność Domu Rekolekcyjnego Emaus w Koniakowie³². Wśród wielu propozycji rekolekcji (dla małżonków, dla narzeczonych) są tam proponowane rekolekcje zarówno dla samotnych żon w separacji lub po rozwodzie, jak i dla osób żyjących w zwią-

³⁰ Na ten problem zwraca uwagę dokument Papieskiej Rady ds. Rodziny pt. *Duszpasterstwo osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach* (25.01.1997), cz. II.

³¹ Wizja kard. Nycza została przedstawiona w książce: M. Ostrowski, *Wy też jesteście w Kościele*, s. 262.

³² www.emauskoniakow.pl/ (10.12.2011).

kach niesakramentalnych. W roku 2012 po raz pierwszy odbędą się rekolekcje jedynie dla mężczyzn, zwłaszcza dla żyjących w separacji lub samotnie po rozwodzie. Działalność Domu Emaus owocuje umacnianiem się grup formacyjnych działających „w terenie”, które wspierają osoby żyjące w separacji i samotnie po rozwodzie, a także tych, którzy weszli w nowe związki.

MORAL ASPECTS OF THE PASTORAL CARE OF THE SEPARATED AND DIVORCED (SUMMARY)

The aim of this article is to juxtapose the pastoral care of the divorced who have entered into new relationships and the pastoral care of the divorced or separated who have not remarried. To achieve this aim, it was necessary to make a moral evaluation of both divorce and separation. The assertion that separation, in general, is the ultimate solution to dramatic marital problems, brings out the right shape of these two areas of pastoral ministry. The pastoral care of the separated should offer healing to the emotional wounds left by marital crises and help strengthen the attitude of fidelity in the context of solitude. The pastoral care of the divorced, on the other hand, should involve two directions – encouraging the break up with their partner and to making a commitment to live in chastity. These directions usually apply to two extreme stages of a human life; firstly, to people who have just entered into a new relationship, and secondly, to the elderly or ailing. If none of the above is a choice, the intention of the pastoral response is to spiritually assist, individually or collectively, couples so that they can retain a relationship with the Church. The juxtaposition of the two areas of pastoral ministry shows more clearly some of the challenges and inspires priests to develop a more sensitive morality. It must be remembered, however, that the pastoral care of the divorced-remarried must never compromise fidelity to the marital vows shared by separated people or the divorced who live a single life.

MORALISCHE ASPEKTE DER SEELSORGE FÜR DIE GETRENNTEN UND GESCHIEDENEN (ZUSAMMENFASSUNG)

Im Artikel wird davon ausgegangen, dass man die Seelsorge an Geschiedenen, die erneut geheiratet haben, mit der Pastoral der allein lebenden Getrennten bzw. Geschiedenen verbinden soll. Um dieses Ziel realisieren zu können, muss man die moralische Beurteilung sowohl der Trennung als auch der Scheidung wenigstens skizzieren. Die Feststellung, die Trennung sei, generell gesagt, letztmögliche Lösung von dramatischen Ehesituationen, zeigt die richtige Gestalt von beiden seelsorgerischen Aktivitäten. Die Seelsorge in der ersten Gruppe soll zur Heilung der Wunden führen, die im Kontext der Ehekrisen erlitten wurden, sowie zur Festigung des Entschlusses, die Treue zu bewahren und allein zu bleiben. In der zweiten Gruppe soll die Seelsorge zwei Möglichkeiten im Auge behalten: entweder die neue Verbindung aufzugeben oder sie in sexueller Enthaltsamkeit zu leben. Diese Möglichkeiten beziehen sich auf zwei entgegen gesetzte Lebens-etappen: die erste wird an jene adressiert, die in der neuen Verbindung noch nicht lange leben und die zweite an Personen, die im hohen Alter stehen oder die von einer Krankheit gezeichnet sind.

Wenn keine von diesen Möglichkeiten in Frage kommt, verbleibt die pastorale und geistliche Begleitung solcher Paare, damit die Verbindung zur Kirche nicht abreißt. Die Zusammenstellung beider Bereiche der Seelsorge schärft den Blick und fördert eine besondere moralische Sensibilität des Seelsorgers. Es geht u.a. darum, dass die Seelsorge an Personen, die eine neue Verbindung nach der Scheidung eingegangen sind, auf keinen Fall die Haltung der Treue gegenüber dem Eheversprechen jener schwächen darf, die in der Trennung bzw. nach der Scheidung allein bleiben wollen.

Ks. KONRAD GŁOMBİK
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Opolski w Opolu

ODPOWIEDZIALNOŚĆ W OBLICZU ROZWODU.
PERSPEKTYWA WSPÓŁCZESNEGO DYSKURSU
TEOLOGICZNOMORALNEGO

Słowa kluczowe: rozwód, małżeństwo, odpowiedzialność, potomstwo, sakramentalność małżeństwa.
Key words: divorce, marriage, responsibility, offspring, sacramentality of marriage.
Schlüsselworte: Scheidung, Ehe, Verantwortung, Nachkommenschaft, Sakramentalität der Ehe.

Zjawisko rozwodu dotyka współcześnie znaczną liczbę zawieranych małżeństw. Rozwodzą się nie tylko małżeństwa, które zostały zawarte cywilnie, ale także sakramentalne. Dzieje się tak pomimo tego, iż Kościół, stojąc na stanowisku nierozzerwalności małżeństwa, nie dopuszcza możliwości rozwiązania raz ważnie zawartego małżeństwa. Samo zjawisko rozwodu jest najczęściej przedmiotem zainteresowania socjologów i prawników. Rzadziej rozwód jest przedmiotem refleksji teologii moralnej, a jeśli tak, to w refleksji podejmuje się zagadnienie warunków moralnej dopuszczalności rozwodu oraz pastoralnych konsekwencji dla życia sakramentalnego. Choć są to ważne wątki złożonej problematyki, to wydają się nie uwzględniać pewnych aspektów, które są istotne w obliczu podejmowania decyzji o rozejściu się małżonków, rozpadzie dalszego pożycia małżeńskiego oraz skutkach dla małżonków, rodziny, którą tworzą i społeczności, w której żyją.

Kategorią, która w sposób syntetyczny uwzględnia złożoność problematyki moralnej związanej z rozwodem jest odpowiedzialność. Pojęcie to, będące przedmiotem licznych studiów, rozumiane jest tutaj jako powinność doświadczana przez człowieka w jego sumieniu i zobowiązująca do działania. Odpowiedzialność jest ściśle związana z osobistym zobowiązaniem do zdania spra-

wy z działania bądź jego zaniechania, a także uznaniem związanej z tym winy oraz dokonaniem zadośćuczynienia¹. Jest ona wyrazem dialogicznej egzystencji człowieka i wiąże się z tym, że człowiek może zostać pociągnięty do zdania sprawy ze swojego postępowania przed Bogiem, bliźnimi i samym sobą². Tak ogólnie rozumiana odpowiedzialność jest postawą, która odnosi się do różnych podmiotów, a najczęściej dotyczy Boga, historii, narodu, grupy społecznej. W sytuacji decyzji o rozwodzie mamy do czynienia głównie z odpowiedzialnością małżonków za siebie wzajemnie, za potomstwo, któremu przekazali życie, a także za wspólnotę wierzących – Kościół, wobec którego zawarli małżeństwo i którego są istotną częścią. Niniejszy tekst stanowi próbę ukazania złożonych aspektów odpowiedzialności, które rodzą się na tych trzech wspomnianych płaszczyznach odniesień w obliczu rozwodu.

1. Wzajemna odpowiedzialność małżonków za siebie

Główna płaszczyzna odpowiedzialności, która jawi się w sposób najbardziej wyrazisty w obliczu decyzji o rozwodzie dotyczy wzajemnego odniesienia małżonków do siebie. Jeżeli odpowiedzialność wskazuje na dialogiczny wymiar egzystencji ludzkiej, to w żadnych innych relacjach międzyludzkich nie dochodzi on bardziej do głosu, jak ma to miejsce w związku małżeńskim. Podstawą małżeństwa jest dynamika wzajemnego obdarowania, która wiąże się z wiernością zarówno wobec siebie, jak i małżonka, a urzeczywistnia się w oddaniu się poślubionej osobie i jej przyjęciu. Konsekwencją jest odpowiedzialność za tę osobę. Wierność urzeczywistniająca się w międzyosobowym procesie przyjęcia drugiej osoby i oddaniu się jej oznacza postawę niezmienności i moralnej stabilności przejęcia odpowiedzialności za wzajemne relacje małżeńskie, które przekraczają aktualną chwilę. Ich podstawowym motywem jest miłość, która ukierunkowana jest na osobę w całościowości jej tożsamości, której elementem składowym jest historia jej życia w tym, kim była, jest i będzie. Fundamentem tak rozumianej miłości małżeńskiej jest zaufanie będące zdolnością moralną do pozostania wiernym podjętym decyzjom oraz bycia wiernym osobie współmałżonka³.

Rozwód wydaje się być radykalnym zerwaniem, odmową, zaprzeczeniem dialogu wierności i wzajemnego oddania, jaki małżonkowie zapoczątkowują i do jakiego świadomie i dobrowolnie się zobowiązują zawierając małżeństwo.

¹ G. Holotik, *Verantwortung*, NLChM, Innsbruck–Wien 1990, s. 821–822.

² W. Molinski, *Verantwortung, Verantwortlichkeit*, HTTL, t. 8, Freiburg i. Br. 1973, s. 37.

³ M.M. Lintner, „*Ich verspreche – für mein ganzes Leben?*”. *Die Frage der Treue zu Lebensentscheidungen im Kontext des Bußsakraments*, Brixner Theologisches Forum 119 (2008), s. 106.

Jeżeli krótko przed wyrażeniem zgody małżeńskiej narzeczeni deklarują, że „chcą wytrwać w tym związku w zdrowiu i w chorobie, w dobrej i złej doli, aż do końca życia”⁴, to podejmują zobowiązanie wzajemnej odpowiedzialności za siebie. Od chwili zawarcia małżeństwa nie są już dla siebie ludźmi obcymi, nieznanymi, obojętnymi, ale przynależą do siebie nawzajem, stanowią „jedność dwojga”, a wypowiadając słowa ślubowania zapewniają się o wzajemnej miłości, wierności, uczciwości małżeńskiej oraz każda strona ślubuje, że nie opuści tej drugiej aż do śmierci⁵.

J. Tischner, pisząc o odpowiedzialności, zwrócił uwagę, że „Pole odpowiedzialności rozpościera się wokół każdego człowieka i obejmuje tę przestrzeń jego życia, w której człowiek w pojedynkę lub wspólnie z innymi może skutecznie chcieć dobra. Dobro jest tu nie tylko treścią jego życzenia, lecz spoczywa w zasięgu jego działania”⁶. W małżeństwie owym polem odpowiedzialności, w którym urzeczywistnia się pragnienie dobra i dążenie do niego jest współmałżonek. Współcześnie zwraca się uwagę na istotny wymiar małżeństwa, jakim jest „dobro małżonków”, co w tradycyjnej nauce o celach małżeństwa było wyrażane sformułowaniem *mutuum adiutorium*. Podstawowym dobrem małżonków jest ich doskonałość osobowa i dążenie do urzeczywistnienia siebie jako osób, co w małżeństwie dzieje się wspólnie i na drodze wzajemności. Jan Paweł II nazwał to komunią małżeńską i podkreśla, że powstaje i rozwija się jako pierwsza, a małżonkowie są powołani do ciągłego wzrostu w tej komunii przez codzienną wierność małżeńskiej obietnicy obopólnego całkowitego daru. Jest ona wzmacniana przez osobistą wolę małżonków dzielenia całego programu życia, tego, co małżonkowie mają i to, kim są. Komunia taka jest owocem i znakiem potrzeby głęboko ludzkiej⁷.

Kwestia przyczyn podejmowania przez małżonków decyzji o rozwodzie jest złożona. Jednak w kontekście tego, co rozumiemy pod pojęciem „dobro małżonków”, należy stawiać pytanie, czy wiele z nich nie tkwi już w przygotowaniu do zawarcia małżeństwa i wiąże się z brakiem solidnego uświadomienia młodym ludziom, że stają się dla siebie wzajemnie „polem odpowiedzialności”. Oznacza to, że narzeczeni w swojej wolności decydują się na wspólne dążenie do ludzkiej i chrześcijańskiej doskonałości, poprzez życie małżeńskie i wspólne pokonywanie trudności życiowych dokonuje się ich urzeczywistnienie jako osób. W tym dążeniu stają się za siebie nawzajem odpowiedzialni. Wydaje się, że na ten wymiar odpowiedzialności małżonków za siebie nawza-

⁴ *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1996, s. 29.

⁵ *Ibidem*, s. 31.

⁶ J. Tischner, *Jak żyć?*, w: K. Bukowski, J. Tischner, *W co wierzę? Jak żyć?*, Katowice 1984, s. 169.

⁷ FC 19.

jem należy zwracać większą uwagę w ramach przygotowania do małżeństwa, ale także przywoływać go w obliczu groźby rozwodu, który stanowi zaprzeczenie postawy wzajemnej odpowiedzialności małżonków za siebie.

Niejednokrotnie wydaje się, że partner w małżeństwie jest przeszkodą w rozwoju osobowym i procesie autorealizacji i w związku z tym podejmuje się decyzję o rozejściu się. Problem ten wiąże się ze współczesnym zjawiskiem indywidualizmu, który jest jedną z wielu przyczyn współczesnego zjawiska rozwodów. Osobliwością jest fakt, że mocno podkreślana współcześnie osobowa i partnerska struktura małżeństwa nie prowadzi automatycznie do większej stabilności małżeństw. Wzrastająca personalizacja relacji małżeńskich niesie z sobą niebezpieczeństwo polegające na tym, że konflikty między małżonkami prowadzą do kryzysu i rozkładu osobowej wspólnoty, a przez to do rozwodu. Rozbicie małżeństwa jako wspólnoty życia dwojga osób jest oczywiście boleśniej doświadczane⁸. W tym kontekście należy przywoływać jedną z podstawowych tez personalizmu, zgodnie z którą człowiek staje się w pełni człowiekiem i urzeczywistnia się jako człowiek, nie na drodze wyobcowania i odejścia od drugiego, ale w relacji z bliźnimi, a w małżeństwie na drodze wierności małżonkowi aż do śmierci. Niektórym osobom wydaje się, że w sytuacji trudności w życiu małżeńskim łatwiejszym rozwiązaniem jest rozwiązanie związku, niż próba jego naprawy. Decyzja o rozwodzie może też wynikać z braku lub osłabienia poczucia zobowiązań, które człowiek podejmuje wobec innych ludzi. Jeżeli małżonkowie nie mają świadomości, że są dla siebie wzajemnie darem i zadaniem, to łatwiej będzie im podjąć decyzję o zakończeniu wspólnego życia, w sytuacji, kiedy pojawiają się trudności i problemy, a które łatwiej pokonywać, kiedy człowiek jest przekonany o tym, że warto to czynić.

Pisząc o odpowiedzialności małżonków za siebie wzajemnie w obliczu rozwodu, należy mieć świadomość, że do podjęcia decyzji o rozwodzie, której nie można pogodzić z zasadą nierozzerwalności związku małżeńskiego, człowiek skłania się w swej wolności i słabości w kulturze, którą cechuje narastający indywidualizm, hedonizm, brak solidarności i wsparcia społecznego w obliczu napotykaných trudności w życiu. Do rozwodu dochodzi niekiedy w trudnych i dramatycznych okolicznościach, a skutkiem tego są liczne urazy. Rozwód jest też źródłem głębokich cierpień dla osób, które taką decyzję podejmują, gdyż zadaje rany, które na trwale wpisują się w życie człowieka. Z etycznego punktu widzenia rozwód jest poważnym przewinieniem, które w różnym stopniu i przy różnej subiektywnej odpowiedzialności godzi w godność człowieka, jest aktem niesprawiedliwości w relacjach międzyludzkich i społecznych oraz

⁸ M. Kaiser, *Scheitern der Ehe – Scheidung – Wiederheirat*, w: J. Gründel (red.), *Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral*, t. 3, *Partnerschaft – Ehe – Familie – Leibliches Leben – Kirche*, Düsseldorf 1992, s. 68.

obraża Boga, który jest gwarantem przymierza małżeńskiego. Mężczyźni i kobiety, którzy podjęli decyzję o rozwodzie doświadczają poczucia winy, są wewnętrznie zranieni oraz szukają pokoju wewnętrznego i możliwości rozpoczęcia na nowo życia⁹.

Zarówno w obliczu podejmowania decyzji o rozwodzie, jak i po dokonaniu tego czynu, małżonkowie w swoim poczuciu odpowiedzialności za siebie nawzajem powinni być świadomi, że chodzi tu o poważny proces przedstawienia się, który związany jest z długotrwałym stresem oraz licznymi nowymi problemami życia codziennego. Należy do nich m.in. konfrontacja z sądami, prokuratorami i urzędami, która dla większości ludzi jest obca, problem stabilności psychicznej w obliczu poczucia mniejszej wartości w stosunku do szczęśliwych małżeństw, poczucie niepewności, braku zaufania do siebie i innych, trudności związane z tęsknotą za nowym partnerem i związana z tym nieufność wobec nowego związku, czasami ma miejsce zmiana zamieszkania i miejsca pracy, albo jej utrata, a także zmiana w relacjach do dzieci, która niejednokrotnie wymaga większego zaangażowania emocjonalnego niż w przypadku wychowywania ich wspólnie przez małżonków w rodzinie¹⁰. Doświadczenie rozpadu związku i rozwodu może także prowadzić do poczucia opuszczenia przez Boga¹¹, a także osłabienia religijności, rozluźnienia bądź całkowitego zerwania związku ze wspólnotą Kościoła.

Rozwód jest aktem, do którego dochodzi w ramach procesu, w którym mamy do czynienia z różnymi zewnętrznymi uwarunkowaniami, zwinionymi zachowaniami jednego lub obydwójga małżonków oraz brakiem gotowości małżonków do przebaczenia i pojednania¹². Proces rozejścia się składa się z kilku faz. Na początku mamy do czynienia z mechanizmem zaparcia się, w którym małżonkowie nie przyjmują do świadomości tego, co się stało, następnie jest faza poranionych uczuć, co wyraża się w postaci złości i nienawiści wobec byłego partnera małżeńskiego oraz wyrzutów wobec samego siebie, zaniżonego poczucia wartości i poczucia winy, desperacja, osamotnienie i lęki. Kolejna faza to czas reorientacji, w którym możliwy jest rozwój nowego poczucia własnej wartości i zawierania nowych przyjaźni. Cały ten proces kończy faza nowego projektu życia, która związana jest z odzyskaniem poczucia stabilności życiowej, zaufania do samego siebie i nawiązania nowej relacji

⁹ Benedykt XVI, *Otoczmy opieką osoby zranione. Przemówienie do uczestników kongresu poświęconego placdze aborcji i rozwodów (Watykan 5 IV 2008)*, OsRomPol 29 (2008), nr 5, s. 27.

¹⁰ Familienstelle der kategorialen Seelsorge der Erzdiözese Wien (red.), *Aufmerksamkeiten. Handreichung für den Umgang mit Geschiedenen und mit Menschen, die an eine neue Partnerschaft denken und mit der Kirche in Frieden leben wollen*, Wien [brw], s. 8.

¹¹ A. Bartoszek, *Sytuacja osób żyjących w separacji lub samotnie po rozwodzie – cierpienie i wyzwania moralne*, Teologia i Moralność 7 (2010), s. 78.

¹² M. Kaiser, *Scheitern der Ehe...*, s. 69.

partnerskiej. Odpowiedzialność domaga się uświadomienia sobie przez małżonków złożoności wspomnianych problemów, zwłaszcza w obliczu podejmowania decyzji o rozwodzie, a w przypadku kiedy to nastąpiło, domaga się postawienia pytania o relację do osoby, z którą się rozeszło, a wobec którego nie wygasły zobowiązania. Może się to przejawiać w różnych formach pomocy, kontaktów, obowiązku zabezpieczenia koniecznych środków do życia oraz sprawiedliwej oceny pożycia małżeńskiego, w którym były też aspekty wartościowe¹³.

Mówiąc o poczuciu odpowiedzialności małżonków za siebie wzajemnie, w obliczu rozwodu należy uwzględnić także złożoność problemu winy poszczególnych osób, która doprowadziła do zaistniałej sytuacji. Może być tak, że winę za rozpad małżeństwa ponoszą obydwójce małżonkowie, ale może też się zdarzyć, że destrukcja związku została zawiniona przez jednego z nich i w konsekwencji niewinny partner wnosi o rozwód lub zostaje opuszczony w obliczu zaistniałej sytuacji. Oceniając te różne złożone sytuacje, w których dochodzi do rozwodu, należy pamiętać, że odpowiedzialność domaga się podjęcia procesu nawrócenia, odpowiedzi na pytanie za co konkretnie odpowiadam w zaistniałej sytuacji, wiąże się z podjęciem różnych form terapii oraz zadośćuczynienia za wyrządzone krzywdy ze strony osób obciążonych winą, a ze strony osoby niewinnej ofiarowania jej daru przebaczenia. Skutkiem tego procesu będzie w niektórych przypadkach odbudowa związku małżeńskiego, a kiedy jest to niemożliwe, powinna wiązać się z elementarną postawą szacunku wobec osoby byłego małżonka i jej godności¹⁴.

2. Odpowiedzialność za potomstwo

Kolejną ważną płaszczyzną, na której należy przywoływać kategorię odpowiedzialności w obliczu rozwodu małżonków jest potomstwo. Troska o dzieci była w tradycyjnych ujęciach teologiczno-moralnych główną racją uzasadniającą nierozzerwalność małżeństwa. Choć współcześnie nierozzerwalność wywodzi się z natury małżeństwa i opiera się na nieodwołalnej, bezwarunkowej i nieograniczonej w czasie wzajemnej miłości mężczyzny i kobiety, to głównym powołaniem małżonków i zwieńczeniem ich miłości jest zrodzenie i wychowanie potomstwa. Przekazywanie życia i wychowanie są istotnym, właściwym zadaniem małżonków, które powinny wypełniać w poczuciu odpowiedzialności¹⁵.

¹³ Familienstelle der kategorialen Seelsorge der Erzdiözese Wien (red.), *Aufmerksamkeiten...*, s. 8–9.

¹⁴ Ibidem, s. 10–11; A. Bartoszek, *Sytuacja osób żyjących...*, s. 80–84.

¹⁵ KDK 50.

Choć termin „odpowiedzialne rodzicielstwo” odnosi się głównie do kwestii podejmowania decyzji o poczęciu dziecka, ilości potomstwa i odstępach urodzin między nimi, to kategorię odpowiedzialności należy rozumieć szerzej, gdyż dotyczy obowiązku rodziców wychowania swoich dzieci. K. Wojtyła zwrócił uwagę, że rodzicielstwo wiąże się nie tylko z zewnętrznym faktem urodzenia dziecka, ale ma wymiar osobowy, bo jest „nową krystalizacją miłości osób, która wyrasta na podłożu dojrzałego już ich zjednoczenia”. Małżonkowie znajdują w rodzicielstwie potwierdzenie swej dojrzałości osobowej, zapowiedź przedłużenia swej egzystencji. Istotny wymiar duchowy rodzicielstwa polega na tym, że obok przekazania swoim dzieciom życia biologicznego, rodzice „rodzą” swoje dzieci w sensie duchowym, czyli są odpowiedzialni za kształtowanie ich dusz, wezwani do żmudnego wysiłku wychowania potomstwa. W konsekwencji rodzice są dla swoich dorastających dzieci, kształtujących się osobowo i rozwijających w sferze ich wpływu zrealizowanymi ideałami i wzorami¹⁶. Tak rozumiana rola rodziców wobec dzieci napotyka w sytuacji ich rozwodu na wielorakie przeszkody i trudności i może być wyrazem braku poczucia odpowiedzialności. Chodzi tutaj, nawiązując do przytoczonej już myśli J. Tischnera, o zaprzeczenie wspólnego dążenia małżonków do urzeczywistnienia dobra, jakim jest dojrzałość osobowa ich dzieci.

Sytuacja rozwodu rodziców zawsze negatywnie odbija się na rozwoju dzieci oraz na jakości ich wychowania. Rozwód rodziców posiada przede wszystkim szkodliwy wpływ na rozwój psychiczny dziecka i jego dojrzewanie emocjonalne oraz powoduje chaos w tych sferach. Przejawia się w poczuciu lęku i niepokoju związanym z rozchwianiem tego, co było dotąd stabilne, poczuciu opuszczenia i odrzucenia, samotności i smutku, uczuciu frustracji i złości, połączone z pragnieniem bezpieczeństwa i szczęścia, poczuciu odrzucenia i urazy w stosunku do rodziców. Rozwód rodziców prowadzi także do zaburzenia funkcjonowania społecznego dziecka. Zamiast rozwoju dojrzałych postaw i zachowań w stosunku do siebie, innych ludzi, świata i życia, sytuacja rozwodu rodziców może mieć negatywny wpływ na jego funkcjonowanie społeczne, co znajduje wyraz w nienawiści, braku zaufania, donoszenia i kłamstwa. Z tej racji, że rodzaj i charakter odnoszenia się rodziców do siebie nawzajem posiada ogromne znaczenie dla kształtowania się obrazu Boga u dziecka, w sytuacji rozwodu rodziców także i w tej sferze następuje zaburzenie, a obraz Boga w świadomości dziecka zostaje rozbity. Rozwód rodziców

¹⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 231–233.

¹⁷ J. Dzierżanowski, *Psychospołeczna sytuacja dziecka w małżeństwach rozwodzących się*, w: D. Krok, P. Landwójtowicz (red.), *Rodzina w nurcie współczesnych przemian. Studia interdyscyplinarne*, Opole 2010, s. 255–278.

powoduje zaburzenie całego złożonego procesu rozwojowego i wychowawczego dziecka¹⁷.

Wszystkie wspomniane czynniki uświadamiają, że zerwanie więzi małżeńskich w sposób szczególnie dramatyczny przeżywają ich dzieci. Nie tylko sami małżonkowie, ale ich potomstwo w obliczu rozwodu zostają zranieni, doświadczają cierpienia, nieraz traumatycznego, które zostawia piętno na ich życiu, czyniąc je o wiele trudniejszym. Wydaje się jednak, że problem nie polega jedynie na negatywnych skutkach rozwodu w sferze przeżyć i doświadczeń dziecka, co jest oczywiście ważnym aspektem, ale chodzi tu także o wewnętrzny związek, jaki istnieje między małżeństwem i potomstwem, które jest owocem małżeńskiego oddania, trwałym znakiem jedności małżeńskiej oraz nierozzerwalności przymierza małżeńskiego. Rozwód jest zaprzeczeniem tego związku. Takie rozumienie problemu powinno być podstawą rozumienia odpowiedzialności za dzieci w obliczu podejmowania decyzji o rozwodzie, a także wtedy, kiedy fakt ten już nastąpił. Odpowiedzialność na płaszczyźnie relacji do potomstwa oznacza m.in. troskę o to, aby dzieci nie stawały się niewinnymi ofiarami konfliktów między rozwodzącymi się rodzicami, aby został zapewniony im, na ile to możliwe, stały kontakt z rodzicami oraz kontakty z własnym środowiskiem rodzinnym i społecznym, które są niezbędne do zrównoważonego rozwoju psychicznego i osobowościowego¹⁸.

Zwłaszcza czas po rozwodzie rodziców charakteryzuje się w przeżyciach dziecka niepewnością, lękiem utraty jednego z rodziców, odrzuceniem nowego partnera, zazdrością, złością i agresją. Dzieci, dla których rozwód oznacza zmiany na wielu płaszczyznach życia mają poczucie winy za zaistniałą sytuację. Ponadto powstaje konflikt lojalności związany z pytaniem, czy mogą nadal kochać obydwójce rodziców. Istotne dla prawidłowego rozwoju dziecka jest poczucie pewności ukochania przez ojca i matkę, co powinno znaleźć wyraz także w sytuacji ich rozwodu. Dziecko potrzebuje nie tylko poczucia zaufania ze strony bliskich osób, ale także jasnych informacji o wspólnym życiu w trakcie i po rozwodzie, względnie w przypadku zawarcia nowego związku przez jedno z rodziców. W sytuacji zawarcia powtórnego związku odpowiedzialność wobec dzieci oznacza respektowanie ich praw, do których należy m.in. przebywanie i spotkania z rodzicem, z którym nie mieszkają, troska o wychowanie dziecka, w tym także wychowanie religijne. Odpowiedzialność wobec dzieci domaga się, pomimo występujących wielu różnic, kultury wypowiedzania się o współmałżonków, z którym nastąpił rozwód, ale który nie przestał być rodzicem dziecka. Ponadto nie powinno się odmawiać dobrej woli w obszarze poczucia odpowiedzialności za dziecko rodzicowi, który nie

¹⁸ Benedykt XVI, *Otoczmy opieką osoby zranione...*, s. 28.

zamieszkuje wspólnie z dzieckiem. Odpowiedzialność jako kategoria moralna wyrażająca świadomość powinności etycznej działania w sytuacji rozwodu rodziców w ich odniesieniu do dzieci oznacza, że nie powinni ich nigdy zawieść w elementarnej potrzebie miłości¹⁹.

W sytuacji rozwodu rodziców często mamy do czynienia z podważeniem odpowiedzialności rodziców wobec dzieci i wynikających z rodzicielstwa zobowiązań wobec nich. Należy pamiętać, że w przypadku, kiedy rozwód stał się faktem postawa odpowiedzialności wobec potomstwa nie przestaje obowiązywać, ale przybiera nowe formy i, choć teraz trudniejsze do urzeczywistnienia, to powinny one być poważnie brane pod uwagę i urzeczywistniane przez obydwoje rozwiedzionych rodziców. Z tej racji, że życie jest złożone, a rzeczywistość wieloaspektowa, może się zdarzyć, że decyzja o rozwodzie podejmowana jest w poczuciu odpowiedzialności z racji troski o prawidłowe wychowanie potomstwa i zapewnienie im harmonijnego rozwoju. Choć zasadniczo odpowiedzialność za dzieci i ich prawidłowy rozwój wiąże się z wychowaniem ich w pełnej rodzinie przez obydwoje rodziców, to mogą się zdarzyć skrajne sytuacje destrukcji życia małżeńskiego i rodzinnego, które sprawiają, że rozwód jest jedynym skutecznym sposobem przywrócenia spokoju i harmonii rodzinie, zapewnienia jej bezpieczeństwa oraz jasnego określenia praw rodzicielskich. Przywołana sytuacja nie oznacza wskazania wyjątku wobec zasady nierozzerwalności małżeństwa, ale wskazuje na złożoność odpowiedzialności w obliczu rozwodu.

3. Odpowiedzialność za Kościół i Kościoła za małżonków rozwiedzionych

Odpowiedzialność w obliczu rozwodu należy także postrzegać z perspektywy rozumienia małżeństwa jako sakramentu. Prawda, że małżeństwo jest sakramentem oznacza, że jest ono znakiem związku miłości Chrystusa z Kościołem w trwającej przez całe życie wspólnoty miłości małżonków. W miłosnym oddaniu wzajemnym małżonków otwiera się dla wierzących misterium, które jest obecne w każdym sakramencie, a jest nim spotkanie z Chrystusem. Sakramentalność małżeństwa oznacza, że Bóg uświęcił miłość małżonków swoim błogosławieństwem. Tam, gdzie miłość małżeńska jest wyrażana, znak ten oznacza więcej – małżeństwo jest Kościołem w miniaturze, małżeństwo posiada charakter eklezjotwórczy. Małżeństwo jako sakrament oznacza, że wspólnota miłości i życia mężczyzny i kobiety posiada egzystencjalne znaczenie dla nadprzyrodzonej wspólnoty miłości Kościoła. Kościół istotnie żyje

¹⁹ Familienstelle der kategorialen Seelsorge der Erzdiözese Wien (red.), *Aufmerksamkeiten...*, s. 6–7.

w małżeństwach sakramentalnych. Tam, gdzie małżonkowie żyją w jedności i są gotowi być całkowicie dla siebie nawzajem, nie tylko odwzorowują zbawczą miłość Chrystusa do Kościoła, ale w ich miłości urzeczywistnia się miłość Chrystusa do Kościoła i miłość Kościoła do Chrystusa (por. Ef 5, 21-33)²⁰. Konsekwencją takiego rozumienia małżeństwa jako sakramentu jest odpowiedzialność małżonków za Kościół. W obliczu podejmowania decyzji o rozwodzie dochodzi do zanegowania tego misteryjnego wymiaru odpowiedzialności małżonków za Kościół. Dzieje się tak z wielu powodów, m.in. z racji braku należytego zrozumienia wymiaru sakramentalności małżeństwa i związanej z tym odpowiedzialności za Kościół.

Jednym z konkretnych przejawów odpowiedzialności małżonków za Kościół jest wartość i znaczenie charyzmatu dziewictwa i celibatu dla Królestwa Bożego. Małżeństwo oraz dziewictwo i celibat nie są względem siebie w opozycji, ale są dwoma sposobami wyrażania i przeżywania tajemnicy przymierza Boga ze swoim ludem. Istnieje ścisła zależność charyzmatu dziewictwa z powołaniem małżeńskim. Dziewictwo podtrzymuje w Kościele świadomość tajemnicy małżeństwa oraz chroni je przed wszelkim pomniejszeniem iubożeniem. Z kolei brak poszanowania małżeństwa podważa wielkość i wartość charyzmatu dziewictwa, gdyż jeżeli płciowość ludzka nie jest traktowana jako wielka wartość dana przez Stwórcę, traci sens wyrzeczenie się jej dla Królestwa Bożego. Zarówno dla małżonków, jak i dla osób bezżennych, dochowanie wierności bywa trudne i wymaga ofiary, umartwienia i zaparcia się siebie. Małżonkowie chrześcijańscy mają prawo oczekiwać od osób bezżennych dobrego przykładu i świadectwa dożgonnej wierności powołaniu, ich wierność powinna być zbudowaniem dla wierności małżonków²¹. Z kolei świadectwo wierności małżonków jest umocnieniem dla osób żyjących w dziewictwie i celibacie z motywów religijnych. W tym sensie można mówić o odpowiedzialności małżonków za Kościół i ważny dla niego charyzmat dziewictwa i życia w celibacie podejmowanego z racji religijnych. Być może istnieje jakiś związek między rozwodami małżonków, którzy zawarli sakramentalny związek małżeński, a zjawiskiem odejść z kapłaństwa lub życia zakonnego.

W większości przypadków decyzja o rozwodzie jest podejmowana jako ostateczność, kiedy wszystkie sposoby uporządkowania wspólnego życia małżeńskiego zostały wyczerpane oraz podjęte możliwe środki mediacji i uzdrowienia sytuacji. Wydaje się jednak, że w życiu osób wierzących istnieją sytuacje podejmowania decyzji o rozejściu się, bez głębszego rozważenia tych racji, które związane są z życiem wiary i dotyczą wymiaru sakramentalnego

²⁰ J. Gründel, *Das neue Bild der Ehe in der katholischen Kirche*, w: H. Harsch (red.), *Das neue Bild der Ehe*, München 1969, s. 70.

²¹ FC 16.

małżeństwa. Na aspekty te zwrócił uwagę Jan Paweł II podczas homilii z okazji kanonizacji bł. Kingi. Papież powiedział wówczas: „Św. Kinga uczy, że zarówno małżeństwo, jak i dziewictwo przeżywane w jedności z Chrystusem może stać się drogą świętości. Ona staje dziś na straży tych wartości. Przypomina, że w żadnych okolicznościach wartość małżeństwa, tego nierozzerwalnego związku miłości dwojga osób, nie może być podawana w wątpliwość. Jakikolwiek rodziłyby się trudności, nie można rezygnować z obrony tej pierwotnej miłości, która zjednoczyła dwoje ludzi i której Bóg nieustannie błogosławi. Małżeństwo jest drogą świętości, nawet wtedy, gdy staje się drogą krzyżową”²². Choć w słowach papieskich brakuje odniesienia do kategorii odpowiedzialności, to w istocie przypominają one o jej istotnym wymiarze, jakim jest wynikająca z sakramentalności małżeństwa i wiary małżonków ich wzajemna odpowiedzialność za swoje uświęcenie na drodze realizacji powołania małżeńskiego i rodzinnego. Jest to w istocie odpowiedzialność za świętość Kościoła, która dokonuje się pomimo trudności i uciążliwości życia.

W konstytucji soborowej *Gaudium et spes* czytamy: „(...) Zbawiciel ludzi i Oblubieniec Kościoła przez sakrament małżeństwa wychodzi na spotkanie chrześcijańskim małżonkom. Pozostaje nadal z nimi, aby jak On sam ukochał Kościół i wydał za niego samego siebie, tak też i małżonkowie we wzajemnym oddaniu kochali się nawzajem z nieustanną wiernością”²³. Można zatem mówić o odpowiedzialności Kościoła za małżeństwa. Choć tekst soborowy wyraźnie wspomina małżeństwa żyjące w harmonii i wierności, to odpowiedzialność ta dotyczy także, a może zwłaszcza tych małżeństw, które przeżywają trudności, są w obliczu decyzji o rozwodzie, bądź już nastąpiło ich cywilne rozwiązanie, względnie osoby te weszły w nowy związek cywilny.

W Kościele mamy dotąd do czynienia z różnymi bardziej czy mniej kontrowersyjnymi propozycjami rozwiązań skomplikowanej sytuacji małżeństw po rozwodzie²⁴, które wyrażają odpowiedzialność i troskę Kościoła za nie. Wśród teologów pojawiają się postulaty „miłosiernego obchodzenia się ze złamanymi biografiami” w Kościele²⁵, czy rozwinięcia „teologii niepowodzenia”

²² Jan Paweł II, *Nie lękajcie się być świętymi. Homilia podczas Mszy św. i kanonizacji bł. Kingi* (Stary Sącz, 16 VI 1999), OsRomPol 20 (1999), nr 8, s. 108.

²³ KDK 48.

²⁴ Zob. *Christlich gelebte Ehe und Familie*, w: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg i. Br. 1976, s. 447–453; *Propositions on the Doctrine of Christian Marriage. International Theological Commission with Commentary by Philippe Delhaye*, w: Ch.E. Curran, J.H. Rubio (red.), *Marriage* (Readings in moral theology nr 15), New Jersey 2009, s. 347–359; O. Saier, K. Lehmann, W. Kasper, *Pastoral Ministry: The Divorced and Remarried*, w: Ch.E. Curran, J.H. Rubio (red.), *Marriage*, s. 380–396; G. Grisez, J. Finnis, W.E. May, *Indissolubility, Divorce and Holy Communion: An open Letter to Archbishop Saier, Bishop Lehmann, and Bishop Kasper*, w: ibidem, s. 397–408.

²⁵ A. Foitzik, *(Un-)Barmherzige Kirche?* HerKor 65 (2011), z. 11, s. 541–543.

(*Theologie des Scheiterns*), która pozwoli postrzegać problem rozvodu i ponownego zawarcia małżeństwa z perspektywy Ewangelii²⁶. Trudno w tym miejscu dokonać omówienia i oceny poszczególnych propozycji. Zaslugują one na odrębne studium. Istotnym składnikiem odpowiedzialności Kościoła w tym względzie jest fakt, że nie należy podważać prawdy, że małżeństwo sakramentalne jest nierozzerwalne, a w odniesieniu do osób rozwiedzionych należy unikać dwóch skrajnych postaw, z jednej strony postawy, która byłaby potwierdzeniem niewłaściwego postępowania, a z drugiej strony postawy wykluczenia ze wspólnoty wierzących²⁷.

W kontekście różnych propozycji rozwiązań istotne jest, aby Kościół był świadom swojej odpowiedzialności za małżonków, których małżeństwo z różnych powodów się nie udało i rozpadło. Chodzi o postawę, którą w liście pasterskim skierowanym do małżonków w stanie separacji, rozvodu i ponownego związku wyraził kard. D. Tettamanzi, arcybiskup Mediolanu pisząc: „[...] dla Kościoła i dla mnie biskupa – jesteście ukochanymi i upragnionymi Braćmi i Siostrami. A moje pragnienie, aby wejść w dialog z Wami, wypływa ze szczerego uczucia i z przekonania, że to w Was znajdują się trudne pytania i cierpienia, które jawią się Wam często jako odrzucane lub ignorowane przez Kościół. Chciałbym Wam zatem powiedzieć, że wspólnota chrześcijańska przygląda się Waszemu ludzkiemu zaangażowaniu. [...] Kościół nie zapomniał o Was. A tym bardziej Was nie odrzuca ani nie uważa za niegodnych. [...] Jako chrześcijanie mamy dla Was specjalne uczucie, takie, jakie noszą rodzice, którzy patrzą z wielkim zaangażowaniem i troską na dziecko, które znajduje się w trudnościach i cierpi. [...] Rozpad małżeństwa jest także dla Kościoła powodem cierpienia i źródłem trudnych pytań: dlaczego Pan pozwala na to, aby rozpadł się węzeł, który jest przecież «wielkim znakiem» Jego całkowitej, wiernej i niezniszczalnej miłości? W jaki sposób moglibyśmy spełnić obowiązek lub mieć możliwość bycia blisko tych małżonków? Czy podjęliśmy wraz z nimi drogę prawdziwego przygotowania i prawdziwego zrozumienia znaczenia przysięgi małżeńskiej, którą są wzajemnie związani? Czy towarzyszyliśmy im z delikatnością i uwagą w ich wspólnej drodze jako pary i jako rodziny przed i po zawarciu małżeństwa? Te pytania i ten ból dotyczą głęboko także nas; współdzielimy je z Wami, ponieważ zawierają w sobie coś, co jest nam bardzo bliskie: miłość jako marzenie i największa wartość w życiu wszystkich i każdego człowieka”²⁸. Przytoczone fragmenty nie tylko ogólnie wskazują na od-

²⁶ Zob. E. Schockenhoff, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Freiburg in Br. 2011, s. 99–125.

²⁷ Familienstelle der kategorialen Seelsorge der Erzdiözese Wien (red.), *Aufmerksamkeiten...*, s. 12.

²⁸ D. Tettamanzi, *Pan jest blisko skruszonych w sercu (Ps 34,19). List pasterski do małżonków w stanie separacji, rozvodu i ponownego związku*, tł. W. Surmiak, Teologia i Moralność (2010), t. 7, s. 184–186.

powiedzialność Kościoła za małżonków w stanie separacji, rozwodu i ponownego związku, ale w postawionych w pytaniach ukazują tę odpowiedzialność w jej konkretnych wymiarach.

* * *

Odpowiedzialność małżonków za siebie wzajemnie, odpowiedzialność za potomstwo oraz odpowiedzialność za Kościół i Kościoła za małżonków rozwiedzionych to podstawowe wymiary powinności moralnej działania, której doświadczenie rodzi się w obliczu rozwodu. Kategoria odpowiedzialności pozwala nie tylko na ocenę moralną decyzji o rozwodzie cywilnym małżonków, ale także na jej poważne przemyślenie oraz ukazuje, że fakt rozwodu nie stanowi definitywnego rozwiązania trudności i problemów małżeńskich, ale uświadamia pewne zobowiązania, które nadal trwają. Powyżej zostały ukazane podstawowe płaszczyzny odpowiedzialności w obliczu rozwodu, co nie wyczerpuje jednak wszystkich jej aspektów. Rozwód to nie jedynie problem małżeństwa i rodziny, których bezpośrednio dotyczy, ale także problem społeczności, w której do takiej decyzji dochodzi, a która przez takie czy inne uwarunkowania i okoliczności ma wpływ na trwałość i nierozzerwalność małżeństwa. Rozwód to także poważne wezwanie dla wspólnoty Kościoła, dla którego drogą jest każdy człowiek, a może przede wszystkim ten, który doświadcza wielorakich trudności na drodze realizacji swojego życiowego powołania.

RESPONSIBILITY IN THE FACE OF DIVORCE. THE PERSPECTIVE OF CONTEMPORARY THEOLOGICAL-MORAL DISCOURSE (SUMMARY)

The phenomenon of divorce concerns at present a significant number of marriages, including sacramental marriages. The phenomenon of divorce is most frequently a subject of interest for sociologists and lawyers. Less often, divorce happens to be the subject of reflection of moral theology, and when it is, in reflecting the issues of the conditions of moral acceptability of divorce and pastoral consequences for the sacramental life are discussed. Although these are important themes of a very complex issue, it seems that they do not include some aspects, which are essential in the face of making decisions about of the separation of the spouses, the breaking down of marital life and its results for the spouses themselves, the family and the community in which they live. The category which, in a systematic way, takes into consideration the complexity of moral issues connected with divorce, is the responsibility understood as a duty experienced by every person in his/her conscience and obligation to take action. The notion is strictly connected with personal responsibility to give an account of every action or its abandonment, as well as acceptance of the guilt resulting from it and making atonement. In the case of the decision of divorce, it is first of all the responsibility of the spouses for each other, for the offspring, but also for the community of believers – the Church. The following text is an attempt to present the complex aspects of responsibility that arise in the face of divorce on the three mentioned planes of life.

VERANTWORTUNG ANGESICHTS DER EHESCHIEDUNG.
EINE PERSPEKTIVE DES GEGENWÄRTIGEN
THEOLOGISCHEN DISKURSES
(ZUSAMMENFASSUNG)

Viele geschlossene, auch sakramentale Ehen sind heutzutage durch die Scheidung betroffen. Das Phänomen der Scheidung beschäftigt meistens Soziologen und Juristen. Seltener wird es im moraltheologischen Diskurs thematisiert und wenn das der Fall ist, werden meistens die moralischen Bedingungen einer zulässigen Trennung bzw. ihre pastorale Konsequenzen für das sakramentale Leben untersucht. Diese Problematik ist zwar wichtig, dennoch bleiben andere Aspekte unerwähnt, die bei den Entscheidungen bezüglich der Trennung und Scheidung einer Ehe für die Ehepartner, ihre Familie und nicht zuletzt auch für die Gemeinschaft, in der sie leben, von großer Bedeutung sind. Die Verantwortung, verstanden als eine im Gewissen erfahrene und zum Handeln anregende Empfindung, ist eine Kategorie, welche auf eine systematische Weise die vielschichtige moralische Problematik im Kontext der Ehescheidung umfasst. Der Verantwortungsbegriff ist mit der persönlichen Verpflichtung verbunden, über seine Taten und Unterlassungen Rechenschaft abzulegen und die damit verbundene Schuld und die Pflicht zur Wiedergutmachung ernst zu nehmen. Im Fall des Entschlusses zur Scheidung einer Ehe geht es um die Verantwortung der Eheleute füreinander, für die Kinder, aber auch für die Glaubensgemeinschaft – die Kirche. Im vorliegenden Artikel wird der Versuch unternommen, die vielschichtigen Aspekte der Verantwortung, die sich auf den obengenannten drei Ebenen ergeben, zu untersuchen.

MICHAŁ WOJCIECHOWSKI

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ODDALENIE ŻONY CZY ROZWÓD?
JĘZYK BIBLI I DZISIEJSZE POSTRZEGANIE MAŁŻEŃSTWA
I JEGO ROZPADU

Słowa kluczowe: małżeństwo w Biblii, rozwód w Biblii, rozpad małżeństwa, kryzys rodziny, odesłanie żony.

Key words: marriage in the Bible, divorce in the Bible, disintegration of marriage, crisis of family, sending away of the wife.

Schlüsselworte: Ehe in der Bibel, Scheidung in der Bibel, Ehe, Krise der Familie, Wegschicken der Frau.

Dość często mówi się o stosunku Pisma Świętego i Kościoła do rozwodów. Jest to jednak niezupełnie poprawne, choć na poziomie języka potocznego przyjęte. Biblia wspomina rozpad małżeństwa, ale nie zna instytucji rozwodu w sensie dzisiejszym. W indeksie słów występujących w Biblii, czyli w konkordancji, można wprawdzie napotkać słowa pochodne od terminu „rozwód”. Nie jest ich jednak wiele. Na przykład w polskiej Biblii Tysiąclecia występuje ich 9. Dlaczego? Ponieważ czynność rozwodu opisują w tym tłumaczeniu i w innych czasowniki takie, jak „oddalić”, „odprawić” czy „odesłać”. To jednak sugeruje coś innego, raczej jednostronne zerwanie małżeństwa niż czynność prawną zwaną rozwodem¹.

A jak jest w tłumaczeniach obcych? Po angielsku przeważa „to divorce”, „rozwozić się” i pokrewne, choć obok stosuje się czasownik „send away” o analogicznym znaczeniu. W klasycznym Revised Standard Version spotkamy

Adres/Adresse/Anschrift: prof. dr hab. Michał Wojciechowski, Katedra Teologii Biblijnej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, e-mail: m.wojciechowski@uwm.edu.pl

¹ Jeśli chodzi o publikacje polskie, to elektroniczna wersja bibliografii P. Ostańskiego, *Bibliografia biblistyki polskiej za lata 1945–2010/2011*, Poznań–Robakowo 2011, wykazuje pod hasłem „rozwód” 73 pozycje. W tytułach to słowo pada rzadziej, ale w tekstach często. W cudzysłowie (trafnie): J. Załęski, *Problem „rozwozu” na tle nauki Nowego Testamentu o małżeństwie*, w: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1988 (*Jan Paweł II naucza*, t. 2), s. 193–215.

„divorce” 29 razy, w New International Version 33 razy. Starszy, dość dosłowny przekład francuski, też protestancki (Louis Segond) używa jednak tego słowa tylko 7 razy, zawsze w zwrocie „list rozwodowy” („lettre de divorce”), gdzie indziej jest „renvoyer” („odesłać”) itd.² Poza tym książki o małżeństwie w Biblii preferują w tej sytuacji termin „divorce” itp.³

Zdradza to wszystko wahanie tłumaczy co do właściwego znaczenia i tłumaczenia terminów greckich i hebrajskich. Weźmy dla przykładu Mk 10, 11, który we własnym tłumaczeniu oddałem tak: *Kto oddala żonę swoją, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo względem niej*. W innych przekładach mogłoby jednak być „kto rozwodzi się ze swoją żoną” albo też „kto odsyła”. Czytelnik może mieć wątpliwość, o jaką sytuację dokładnie chodzi.

Za tą trudnością stoją terminy z języków oryginalnych o nieco innym znaczeniu. W zacytowanym wersecie mamy po grecku *apolyse(i)*, co dosłownie znaczy „zwalnia” (od formy podstawowej *apolyo*), choć słowo to może być też tłumaczone jako „odsyła, odsuwa, oddala”. Odpowiednik hebrajski to *hamšalleah*, „(jest) odsyłający, odsyła” (od rdzenia *ŠLH*). Ten rdzeń, w występującej tutaj formie gramatycznej *Piel*, przetłumaczyć też można „puścić, dać swobodę, odprawić, oddalić, wygnać”⁴. Jak widać, sensory grecki i hebrajski są zbliżone. Oba czasowniki odnoszą się do małżeństwa, ale i do innych sytuacji; nie są to terminy techniczne dotyczące rozwodów, lecz określenia opisowe, które pokazują moment jawnego rozpadu czy rozwiązania małżeństwa.

Tłumacze mają więc dwie możliwości. Tłumaczyć dosłownie, zgodnie z ogólnym, pierwotnym znaczeniem słów oraz z ich etymologią. Ta etymologia obejmuje ideę odsunięcia, uwolnienia i oddalenia. I druga: zastosować termin, którym sytuację rozpadu małżeństwa opisuje się dzisiaj, a więc wprowadzić określenie „rozwód”.

Odpowiada ono etymologicznie i treściowo łacińskiemu *divortium*. Termin ten akcentuje ideę rozdzielenia, rozejścia się na dwie strony, wzajemnego odsunięcia. Stosuje się to m.in. do rozwodu jako czynności prawnej, która skutkuje ustaniem małżeństwa i właśnie rozejściem się małżonków.

Dalszym ciągiem koncepcji rzymskiej wydaje się prawodawstwo dzisiejsze. Dzisiejsza encyklopedyczna definicja rozwodu brzmi: *rozwiązanie ważnie zawartego małżeństwa za życia obojga małżonków*⁵. Decyduje o tym sąd, a przyczyną mogą być, zależnie od prawodawstwa, poważne winy małżonków, faktyczny rozpad i dysfunkcyjność związku albo też samo życzenie stron.

² Dane na podstawie konkordancji online.

³ Por. przypis 17 w niniejszym artykule.

⁴ Np. P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999, 360. Koniugacja *Piel* sugeruje tu intensywność i intencjonalność czynności.

⁵ *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 5, Warszawa 1996, s. 615.

Jeśli mówiąc o Biblii i jej epoce stosuje się termin obecny, zyskuje się na zrozumiałości. Mówimy językiem, z którym czytelnik czy słuchacz są oswojeni. Tracimy jednak na ścisłości. Pojęcia i terminy obecne nie muszą się pokrywać pod względem zakresu ze starożytnymi i dzieje się tak bardzo często. Dotyczy to także pojmowania małżeństwa i rozwodu. W rezultacie, gdy mówimy o rozwodzie odnośnie do świata biblijnego, przenosimy w ten świat nasze konstrukcje myślowe i prawne.

Od razu można dostrzec kilka różnic. W Biblii sytuacja rozpadu małżeństwa jest stosunkowo rzadka. Małżeństwo i jego ustanie jest wprawdzie uregulowane prawnie, ale te kwestie nie leżą w kompetencji sądów i w ogóle władzy publicznej. Decyzję podejmuje mąż, który odsuwa i zarazem uwalnia żonę – nie ma tu symetrii sytuacji. Z racji takich różnic w tytule artykułu nie ma mowy prawnie o „rozwodzie”, lecz opisowo i socjologicznie o „rozpadzie” małżeństwa.

Modele małżeństwa w Biblii

Zanim zbadamy, jaki jest biblijny odpowiednik idei rozwodu, czyli jak Biblia rozumie rozpad małżeństwa, musimy wyjaśnić, jak pojmuje ona samo małżeństwo. Od razu powiem, że nie jest to obraz jednolity. Można wyróżnić różne biblijne modele małżeństwa, czyli różne sposoby objaśniania i rozumienia go w świetle idei ogólniejszych. Modele te się uzupełniają. Można je traktować jako opisy różnych aspektów małżeństwa. Te sposoby patrzenia na małżeństwo po części konkurują ze sobą, a po części się dopełniają.

Propozycje są takie:⁶

A) Małżeństwo jako przymierze⁷. Oznacza to coś więcej niż układ czy umowę, choć i tym przymierze jest. Przymierze to więź trwała, mocna i sakralna. Wprost i wyraźnie mówi o konsekwencjach takiego widzenia małżeństwa Ml 2, 14: *Pan był świadkiem pomiędzy tobą a żoną twojej młodości, którą przenieścisz opuszczając. Ona była twoją towarzyszką i żoną twojego przymierza.* Prorok nie tylko odrzuca rozwody (Ml 2, 16), lecz także interpretuje małżeństwo jako wzajemne, trwałe przymierze i zobowiązanie. W ramach teologii biblijnej kojarzy się to natychmiast z przymierzem Izraela z Bogiem, które Biblia pokazuje jako małżeństwo. W tym duchu można rozumieć dalsze

⁶ Zestawienie: A. Thatcher, *Marriage after Modernity. Christian Marriage in Postmodern Times*, London 1999, s. 68–102.

⁷ Por. G.P. Hugenberger, *Marriage as Covenant: A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed from the Perspective of Malachi*, Supplement to Vetus Testamentum 52, Leiden 1994.

teksty, w tym Ef 5, 21-33, gdzie małżeństwo jest objaśnione na podobieństwo związku Kościoła z Chrystusem.

B) Małżeństwo jako jedno ciało. Mówi o tym Rdz 2, 24: *Ze względu na to pozostawi mężczyzna ojca i matkę, a złączy się ze swoją żoną, tak że staną się jednym ciałem.* W kontekście początku Księgi Rodzaju trzeba to widzieć jako wzajemne zjednoczenie, wiążące i dla męża, i dla żony. W Mt 19, 5 spotkamy to zdanie w ustach Jezusa, z lekką modyfikacją (*i będą dwojgiem w jednym ciele*). Komentarz Jezusa brzmi (Mt 19, 6): *Tak że już nie są dwojgiem, ale jednym ciałem. Co więc Bóg sprzął, człowiek niech nie rozdziela.* Jedno ciało to obraz zjednoczenia osób. Tu ta idea wypowiedziana jest wprost, ale są też teksty, gdzie można się jej domyślać.

C) Małżeństwo jako korzyść. Małżeństwo widziane bywa w Starym Testamencie pod kątem wartości żony dla męża, czego przykładem mogą być księgi Przysłów i Syracha. W tym nurcie przeważa punkt widzenia mężczyzny, który docenia dobrą żonę, ale obawia się problemów ze złą. Dostrzegamy tu wpływ zdroworozsądkowej i mocno androcentrycznej refleksji bliskowschodniej.

D) Małżeństwo jako godziwe zaspokojenie popędu seksualnego. 1 Kor 7 świadczy o istnieniu ascetycznego spojrzenia na małżeństwo jako sposobu legalizacji życia płciowego i uniknięcia grzechów. Małżeństwo należy wtedy raczej do porządku ciała i stanowi ustępstwo wobec niego. Św. Paweł liczy się z taką argumentacją, choć niezupełnie ją przyjmuje, nie całkiem jest to więc pogląd biblijny. Argumentacja ta została zastosowana wąsko, a mianowicie do adresatów listu, którzy zaniedbują zobowiązania małżeńskie.

E) Małżeństwo jako spełnienie pasji miłosnej. Całkiem odwrotny pogląd manifestuje się w *Pieśni nad Pieśniami*, gdzie miłość narzeczonych ma charakter wzajemnej namiętnej pasji i zmierza do maksymalnego spełnienia. Kobieta przejawia znaczną inicjatywę. Wprawdzie poza modelem c) małżeństwo jest pojmowane jako wzajemna więź i zobowiązanie, to jednak gdzie indziej rola kobiety nie bywa samodzielna.

Rozpad małżeństwa na tle tych modeli

Nietrudno dostrzec, że dzisiejsza koncepcja rozwodu bazuje na innym pojmowaniu małżeństwa. Małżeństwo w prawie cywilnym jest pewną umową, w zasadzie trwałą, ale podlegającą rozwiązaniu. Rozwód to pewna czynność prawna względem małżeństwa jako stanu prawnego. Tymczasem owe biblijne interpretacje małżeństwa nie mają charakteru prawniczego, choć zakładają małżeństwo jako powszechną instytucję prawną.

Z wymienionych modeli małżeństwa część z natury swej wyklucza rozwiązanie małżeństwa. Słowo „przymierze” suponuje wierne przy nim trwanie. Przymierze małżeńskie zakłada analogię do przymierza Boga z Izraelem. Biblia wprost potępia zerwanie przymierza małżeńskiego i to już w Starym Testamencie, który w potocznym pojęciu na rozwody przyzywał. Ml 2, 14-16 ustami proroka stwierdza, że Jahwe nie nienawidzi odsyłania żon i gani tego, który porzuca swoją towarzyszkę, „żonę swojego przymierza”. Przymierze może się rozpaść, ale nie jest to rozwód, a tym bardziej rozwód aksamitny, lecz zdrada i zerwanie; nie zmiana stanu prawnego, lecz bezprawne naruszenie zobowiązań i więzi osobowej.

Małżeństwo jako jedno ciało tak samo zakłada trwałość, gdyż zjednoczenie osób jest nieodwracalne. Mówiąc obrazowo, ciało można rozciąć, a nie rozdzielić na dwa. Jak widzieliśmy, taki argument podał Jezus, cytując i komentując Rdz 2, 24, że co Bóg razem sprzął, człowiek nie może rozdzielać.

Namiętnego wzajemnego zakochania również nie da się pogodzić z rozwodem, nie jest ono w ogóle brane pod uwagę. Nerozerwalność małżeństwa z tej perspektywy wydaje się radością, a nie problemem. Ewentualny rozpad związku takiego jak w *Pieśni nad Pieśniami* miałyby kształt zdrady, zawodu, rozczarowania, zerwania więzi osobowej, a wtedy ewentualny rozwód to tylko wtórna, zewnętrzna forma.

Gdy małżeństwo jest ustępstwem na rzecz pragnień seksualnych, czyli ma cele dość ograniczone, można by myśleć o możliwości rozwodu. Jednakże rozpad takiego związku pozostaje w sprzeczności z jego celem. Co więcej, w 1 Kor 7 św. Paweł w kontekście takiego pojmowania małżeństwa zobowiązał wprost do trwania w nim, bez uciekania w ascezę „białego małżeństwa”. Następnie na podstawie nauki Jezusa wykluczył rozwód, o czym jeszcze będzie mowa (1 Kor 7, 11-12). Wzajemna fizyczna przynależność zobowiązuje.

Właściwie tylko model androcentryczny i utylitarny małżeństwa, skupiający się na kwestii korzyści z małżonki dla męża, mógłby usprawiedliwiać instytucję rozwodu. Jednak księgi mądrościowe Starego Testamentu, gdzie się go spotyka, wcale rozwodu nie zalecają, nawet wtedy, gdy mówią dobitnie o wadach żon (Syr 25, 16 z porównaniem złej żony do lwa i smoka). Zła żona to stałe utrapienie, podobnie jak nieudane dzieci. Co najwyżej można szukać sugestii co do separacji, rozdzielenia cielesnego jako sankcji dla takiej żony i sposobu na spokój (Syr 25, 26: *odseparuj ją od swoich członków*)⁸.

⁸ Aczkolwiek egzegeci przeważnie uznają, że wyrażenie to dotyczy rozwodu; najszerzej: N. Calduch-Benages, “Cut her away from your flesh”. *Divorce in Ben Sira*, w: *Studies in the Book of Ben Sira: Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books, Shime'on Centre, Pápa, Hungary, 18–20 May, 2006*, red. G.G. Xeravits, J. Zsengellér, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 127, Leiden 2008, s. 81–95. Nie ma tu miejsca na dokładną dyskusję, wskażę tylko, że wbrew tłumaczeniu użytemu w tytule artykułu cytowanego nie występuje tu aluzja do „jednego ciała” z Rdz 2, 24, lecz eufemistyczne określenie narządów płciowych jako „ciał” (tak tekst grecki; tekst hebrajski się nie zachował).

Model własnościowy

Jak w świetle powyższych obserwacji wyjaśnić pojawiające się w Biblii wzmianki o odsyłaniu żon? A w szczególności pewne teksty, które wzmiankują sytuacje, w których byłoby to dopuszczalne, w ten sposób jakby sankcjonując rozpad małżeństwa? Ich tłem wydaje się inny jeszcze model małżeństwa, w studiach biblijnych i teologii moralnej przeoczany. Chodzi o pojmowanie małżeństwa na podobieństwo własności. Ponieważ kwestia ta jest mało znana, przedstawię ją obszerniej, na podstawie swego artykułu⁹.

Pojmowanie żony jako pewnego rodzaju własności męża pochodzi z prawodawstwa Bliskiego Wschodu i z mentalności patriarchalnej. Przejmując to ujęcie, dla nas rażące, Biblia znacznie je jednak zmieniła. Po pierwsze, tę własność należy rozumieć raczej przerośnię, gdyż według Biblii mąż bynajmniej nie miał wobec żony takich uprawnień jak panowie wobec niewolników. Po drugie, własność tę zaczęto traktować jako wzajemną: w małżeństwie monogamicznym mąż MA żonę, ale i ona MA męża.

Warto to zilustrować przykładem. Jak było w punkcie wyjścia? Pierwszy z dwóch zapisów Dekalogu stwierdza: *Nie będziesz pożądał domu bliźniego twego. Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego twego* (Wj 20, 17)¹⁰. Stoi za tym nazywanie po hebrajsku męża panem czy właścicielem żony, po hebrajsku *ba'al*. Słowniki wymieniają tuzin takich miejsc (Rdz 20, 3; Wj 21, 3. 22; Kpł 21, 4 *vl*; Pwt 22, 22; 24, 4; 2 Sm 11, 26; Prz 12, 4; 31, 11. 23. 28; Oz 2, 18; Jl 1, 8; Est 1, 17. 20)¹¹. Tłumaczenia to maskują dla uniknięcia problemu, używając słów „mąż”, „żonaty” itd. Odpowiedni czasownik *B'L* oznacza jednak „mieć, posiadać”. Mąż w tych czasach nabywał albo wręcz kupował żonę (czasownik *QRH*), płacąc jej ojcu należność (*moher*).

Nie wyklucza to miłości. W Księdze Tobiasza¹² opisano ślub zakochanego młodego Tobiasza i Sary. Ojciec dziewczyny posługuje się taką formułą: *Weź więc swoją siostrę! Od teraz ty jesteś jej bratem, a ona twoją siostrą. Jest*

⁹ Zob. M. Wojciechowski, *Marriage as a (Mutual) Ownership. An Overlooked Background of Biblical Sayings on Marriage and against Divorce*, *Folia Orientalia* 47(2010), s. 207-214; wersja polska: *Małżeństwo jako wzajemne posiadanie. Tło myślowe biblijnych stwierdzeń o małżeństwie i przeciw rozwodom*, w: *Nie wstydzę się Ewangelii*, księga pamiątkowa dla bpa Z. Kiernikowskiego, red. W. Chrostowski, Warszawa 2011, 443-452; tamże wykorzystana literatura ogólna o małżeństwie i rozwodach (polska i obca). Tekst poniżej jest znacznie skrócony i przerobiony.

¹⁰ Cytaty biblijne według Biblii Tysiąclecia albo w przekładzie autora.

¹¹ N.p. L. Koehler, W. Baumgarten, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1958, s. 137.

¹² Korzystam ze swojego komentarza do Tb: M. Wojciechowski, *Księga Tobiasza czyli Tobita*, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament XII, Częstochowa 2004.

ona dana tobie od dziś na zawsze (Tb 7, 12). Można tu widzieć akt przekazania własności wraz z towarzyszącymi jej prawami i obowiązkami. Tworzy to stan trwały, gdyż żona dana jest na zawsze, a nazwanie młodej pary bratem i siostrą sugeruje trwałość i wzajemność relacji.

W *Pieśni nad Pieśniami* narzeczona mówi: *Mój miły jest mój, a ja jestem jego* (Pnp 2, 16); *Jam miłego mego, a mój miły jest mój* (Pnp 6, 3). Współczesny czytelnik odbiera tę frazę instynktownie jako romantyczną. Jednakże takie przeżywanie miłości to w Biblii wyjątek (Rdz 29, 20). Namiętność w tej księdze jest zresztą raczej erotyczna niż romantyczna, o czym świadczą śmiałe metafory, nie zawsze dziś czytelne. Podstawowe znaczenie zdań cytowanych jest takie, że dziewczyna należy do swojego narzeczonego, ale sama też go posiada na własność¹³. Biblia do idei, że żona należy do męża, dodaje tu, że i mąż należy do żony – zgodnie z jej pragnieniem.

To samo powiedzieć należy o Pnp 8, 6: *Położ mię jak pieczęć na twoim sercu, jak pieczęć na twoim ramieniu*. Wyjaśnia się to zazwyczaj jako pragnienie bliskości¹⁴. Jednakowoż pieczęcie były powszechnie używane do oznaczania własności. Dziewczyna chce więc jakby „ostemplować” chłopaka jako swoją własność. Obejmuje to tak relację osobową i wewnętrzną, co wyraża serce, jak stronę zewnętrzną, czyli ramię.

Tak zwany rozwód w Starym Testamencie

Te okoliczności pomagają wyjaśnić tzw. prawo rozwodowe z Pwt 24, 1: *Jeśli mężczyzna poślubi kobietę i zostanie jej mężem, lecz nie będzie jej darzył życzliwością, gdyż znalazł u niej coś odrażającego, napisze jej list rozwodowy, wręczy go jej, potem odeśle ją od siebie*¹⁵.

W zasadzie, jeśli mąż nabył żonę, chce i powinien ją zachować, gdyż swoją własność każdy chce zatrzymać. Wyjątkiem okazuje się *’erwah dabar*, czyli przypadek odrazy (względnie obrzydzenia, wstrętu). Słowo *’erwah* dotyczy po hebrajsku seksualnej nagości jako czegoś szokującego, a czasami też

¹³ Komentarze zaniedbują ten aspekt; por. Y. Zakovitsch, *Das Hohelied*, Herders Theologischer Kommentar. Altes Testament, Freiburg/B i in. 2004; M.H. Pope, *Song of Songs*, Anchor Bible 7C, New York, Doubleday 1977; R.E. Murphy, *The Song of Songs*, Hermeneia, Minneapolis 1990; J.Ch. Exum, *Song of Songs. A Commentary*, Old Testament Library, Louisville 2005.

¹⁴ Pope, 666; Murphy *ad locum*; Zakovitsch, 269-270; por. G. Barbiero, „*Leg mir wie ein Siegel auf dein Herz – Fliehe, mein Geliebter*”. *Die Spannung in der Liebesbeziehungen nach dem Epilog des Hoheliedes*, w: G. Barbiero, *Studien zu alttestamentlichen Texten*, Stuttgarter Biblische Aufsatzbände. Altes Testament 34, Stuttgart 2002.

¹⁵ Oprócz komentarzy zob. J. Kułaczkowski, *Prawo małżeńskie w świetle kodeksu Deuteronomium*, Studia Elbląskie 4(2002), s. 225-235.

odchodów. Ale w takim razie „odesłanie żony” w oczach ówczesnych nie było rozwodem we współczesnym znaczeniu tego słowa, lecz przypominało raczej zwrócenie towaru niezdatnego do użytku, stanowiąc oficjalną rezygnację z posiadania. Intencją tego przepisu było z pewnością ograniczenie możliwości pozbycia się żony, gdyż podana okoliczność jest dość wyjątkowa, a dodatkowo wymagana jest forma pisemna i zwolnienie żony ze zobowiązań. Dalsze wersety świadczą o tym, że odesłana może poślubić innego.

Zapotrzebowanie na rozwody w judaizmie i w części chrześcijaństwa spowodowało potem szerokie i nieuzasadnione rozumienie tej odrazy; obejmowano tym pojęciem występki seksualne, a nawet złe prowadzenie domu. Jest to filologicznie bezzasadne. Interpretacje te wynikły z zapotrzebowania na rozwody i chęci podania uzasadnienia religijnego dla praw świeckich.

Ponieważ z odesłaniem żony następowała utrata posiadania ze strony męża i zwolnienie żony z zobowiązań, poślubiając innego, kobieta mogła stać się jego własnością – a wtedy nawet po śmierci nowego męża pierwszy nie mógł jej odzyskać (Pwt 24, 2-4). Można by tu jeszcze dodać wymienioną przedtem w księdze zasadę, że współzycie płciowe z panną rodzi zobowiązanie do małżeństwa (Pwt 22, 28-29). Biorąc pod uwagę tolerowaną w prawie Mojżeszowym poligamię, obejmuje to i żonaty. Można ten przepis tłumaczyć poczuciem, że w wyniku aktu płciowego oboje już należą do siebie. A ponieważ akt współzycia wyklucza wstręt fizyczny ze strony mężczyzny, dlatego w tym przypadku Prawo wykluczyło odesłanie żony.

W Starym Testamencie spotkać można i inne wzmianki o odsyłaniu czy porzucaniu żon, ale towarzyszą im przygany (por. Ml 2, 14-16; Jr 3, 1). Jedyne miejsce w Starym Testamencie, gdzie padają imiona pary i usprawiedliwienie takiej decyzji to przypadek Ozeasa i Gomer. Podaje się tam za powód prostytucję żony (Oz 1, 2; 2, 4). To zaś oznacza, że przestała ona właściwie być własnością swojego męża i mogła budzić odrazę. Przywrócenie małżeństwa wymagało jej odsunięcia, a potem ponownego nabycia i wykluczenia zdrad. *Nie będziesz uprawiała nierządu, ani należała do <innego> mężczyzny* (Oz 3, 3)¹⁶.

Trzecia motywacja odsyłania żon w Biblii Hebrajskiej jest religijno-narodowa. W Księdze Ezdrasza arcykapłan w zamiarze oczyszczenia ludu nakazuje Żydom odprawienie żon poganek wraz z ich dziećmi (Ezd 9-10). Ten przepis świadczy o partykularyzmie i rasizmie żydowskim w tej epoce i pozostaje poza systemem myślowym reszty Pisma Świętego. W świetle Nowego Testamentu jest nieaktualny. Jest to zarazem jedyny przykład w Biblii, gdzie rozdzielaniem małżeństw zajmuje się władza, jak dzisiaj.

¹⁶ Nawias trójkątny zgodnie z konwencją Biblii Tysiąclecia oznacza tekst niepewny.

Metafora własności w Nowym Testamencie

Zobowiązania osób żyjących w małżeństwie, jakie wymienia św. Paweł 1 Kor 7, należy wyjaśniać za pomocą metafory własności z jej konsekwencjami. List komentuje tu opinię chrześcijan korynckich, którzy byli wobec płciowości podejrzliwi, co wyrazili w opinii: *Dobrze jest człowiekowi nie łączyć się z żoną* (1 Kor 7, 1)¹⁷. Słowo „kobieta”, gr. *gyne*, oznacza tu żonę, jak często po grecku, a nie kobietę w ogóle. Wynika to stąd, że cały kontekst dotyczy małżeństwa.

List tak odpowiada na tę opinię: *Ze względu na niebezpieczeństwo rozpusty [porneias], niech każdy ma swoją żonę, a każda swojego męża. Mąż niech oddaje powinność [ofeilen] żonie, podobnie też żona mężowi. Żona nie rozporządza [exousiazei] własnym ciałem, lecz jej mąż; podobnie też i mąż nie rozporządza własnym ciałem [somatos], ale żona* (1 Kor 7, 2-4)¹⁸.

Dlaczego św. Paweł doszedł do takich wniosków? Najwyraźniej zakładał, iż żona należy do męża, a mąż do żony. Po ślubie już nie władają sami sobą. Tracą dawną niezależność i dają siebie, żeby być do dyspozycji drugiej osoby, zarazem dysponując nią jak właściciel. Jest to rodzaj własności, ale wzajemnej.

Idea małżeństwa jako własności pojawia się aluzyjnie w Nowym Testamencie, choć nie zawsze w połączeniu z ideą wzajemności (1 Tes 4, 4; Kol 3, 18-19; 1 P 3, 1-6). Kiedy indziej występuje jednak symetria. Wzajemne poddanie zasugerowane jest w słowach Jezusa z Mt 19, 6: *Co Bóg razem sprzął, człowiek niech nie rozdziela*. Owo „sprzął”, w przekładach zastępowane przez „złączył” itp., odpowiada greckiemu *synezeuxen*, „zaprzął razem, pod jednym jarzmem”. Idea wzajemnej zależności¹⁹ pojawia się znowu w Ef 5, 21: *Bądźcie sobie wzajemnie poddani [hypotassomenoi allelois] w bojaźni Chrystusowej*. Użyty tu czasownik, *hypotasso*, występuje gdzie indziej, w Kol 3, 18; 1 P 3, 1. 5; Tt 2, 5, w kontekście podporządkowania żon. Brak wzmianki o własności sugeruje jednak odchodzenie od tego obrazu.

¹⁷ Odrzucam tu opinię części egzegetów, że zdanie cytowane wyraża opinię samego św. Pawła.

¹⁸ Jak pisałem w cytowanym artykule, objaśnienia tych zdań skupiają się zwykle na trzech kwestiach: a) unikanie pokus i prostytucji wydaje się nam niewystarczającym uzasadnieniem małżeństwa (odpowiedź na to zastrzeżenie jest taka, że św. Paweł pisał dla ludzi o odmiennych niż my nastawieniach; nie doceniali oni płciowości, gdy my skłonni jesteśmy ją przeceniać); b) prawo kościelne widzi życie płciowe jako prawo i obowiązek małżeński; c) unikanie współżycia małżeńskiego pod pretekstem religijnym jest niesłuszne, choć dobrowolny celibat zasługuje na uznanie (o czym też mowa w 1 Kor 7).

¹⁹ Por. S. Romerowski, *La soumission de l'épouse au mari en Ephésiens 5: un cas particulier de soumission mutuelle?*, Revue Réformée 57(2006), no. 240, 31–77.

Ocena rozwodów w Nowym Testamencie²⁰

Powyższe wypowiedzi o małżeństwie zasadniczo zakładają jego ciągłość i trwałość. Sytuacja wzajemnego posiadania wydaje się ze swej natury wykluczać inicjatywę rozwodową. Analogicznie niewolnik nie może sam uwolnić się od zależności od właściciela – a tu właściwie oboje są w niewoli, mówiąc biblijnie, w niewoli miłości. Nie ma w małżeństwie pana, a tym bardziej takiego, który by wygnał czy zwolnił poddanego.

Z tej racji zakaz rozwodów podany przez św. Pawła w 1 Kor 7, 10-11 można wyprowadzić ze wzajemnego posiadania założonego w 1 Kor 7, 2-5. Brzmi on tak: *Tym zaś, którzy trwają w związkach małżeńskich, nakazuję nie ja, lecz Pan: Żona niech nie odchodzi od swego męża! Gdyby zaś odeszła, niech pozostanie samotną albo niech się pojedna ze swym mężem. Mąż również niech nie oddala żony.* Raz jeszcze występuje symetria praw i zobowiązań obu stron, która wynika z relacji wzajemnego posiadania wiążącej męża i żonę. Najwyraźniej św. Paweł znał Jezusowy zakaz rozwodów w jego symetrycznej formie, jaką znajdziemy się już w ustach Jezusa Mk 10, 11-12: *Kto oddala żonę swoją, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo względem niej. I jeśli żona opuści swego męża, a wyjdzie za innego, popełnia cudzołóstwo.* Nie należy więc tej wypowiedzi uznawać za wtórne poszerzenie wypowiedzi skierowanej tylko do mężów.

Dla św. Pawła, porzucenie drugiej strony anuluje małżeństwo tylko wtedy, gdy strona niewierząca porzuca stronę chrześcijańską (por. 1 Kor 7, 12-16). Wtedy strona wierząca jest wolna, tak jak wolna jest kobieta odesłana przez męża w prawie Mojżeszowym. Tam i tu chodzi o specyficzne wyjątki. Motyw religijny rozpadu małżeństwa kojarzy się z Księgą Ezdrasza, ale tam chodziło o obowiązek odesłania żon pogańskich, co Paweł wprost odrzuca.

Tak zwana klauzula rozwodowa z Mt 5, 32, także wiąże się z ideą posiadania. Zacytujmy: *każdy rozwodzący się ze swoją żoną (poza przypadkiem nierządu) sprawia, że ona cudzołoży. A kto by poślubił rozwiedzioną, cudzołoży.* Powtórzona jest ona w Mt 19, 9: *kto oddala swoją żonę (nie z powodu nierządu), a poślubia inną, cudzołoży.*

Odesłanie żony jest zatem dozwolone tylko w przypadku opisanym słowem greckim *porneia* – „nierząd”²¹. Oznacza ono słownikowo prostytutkę,

²⁰ Wybrana ogólna literatura o tym: J. Bonsirven, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris 1948; R.F. Collins, *Divorce in the New Testament*, Good News Studies 38, Collegeville 1992; R.F. Collins, *Sexual Ethics in the New Testament: Behavior and Belief*, New York 2000; C.S. Keener, *And Marries Another: Divorce and Remarriage in the Teaching of the New Testament*, Peabody 1991. W. Kirschschräger, *Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament*, Wien 1987; D.W. Shaner, *Christian View of Divorce According to the Teachings of the New Testament*, Leiden 1969; G.J. Wenham, W.E. Heth, *Jesus and Divorce*, London 1984.

²¹ Co do pochodzenia tego warunku przypuszczam, że został dodany do pierwotnego krótszego powiedzenia Jezusa, ale nie ze względu na jakieś potrzeby późniejsze, lecz dlatego, że Jezus przy innej okazji wspominał tego rodzaju wyjątek od zakazu rozwodów. Obszerniej o tym warunku pisałem w: M. Wojciechowski, *Czy Jezus żądał zbyt wiele?*, Częstochowa 2006, s. 47–52.

choć w szerszym sensie prostytuowania się, zachowywania się jak prostytutka (taki sam sens ma hebrajskie *zenut*). Próby objaśniania *porneia* jako cudzołóstwa, nieprzyzwoitości, rozpusty, kazirodztwa, małżeństwa nieważnego należy odrzucić. Czasami mają one inspirację wyznaniową, czasami służą za usprawiedliwienie rozwodów.

Prostytucja jest oczywiście sprzeczna z należeniem tylko do jednego mężczyzny czy kobiety na podobieństwo własności. Ponadto może ona budzić odrazę. Norma powyższa powiązana jest więc z Pwt 24, 1, gdyż *logos porneias*, „przypadek nierządu” odpowiada strukturalnie i koncepcyjnie „przypadkowi wstępu”, *‘erwat dabar*. Norma ta powiązana jest też z Księgą Ozeasa, która dostarcza wzorcowego przykładu zerwania małżeństwa z prostytutką (Oz 1, 2; 2, 2).

Prostytutka czy nimfomanka nie może więc zawrzeć małżeństwa, gdyż nie może stać się trwałą i wyłączną własnością męża (tak samo można ocenić przypadek prostytuowania się i zbrodni męża). Ewangelie nie myślą tu jednak o rozwodzie w naszym rozumieniu tego słowa, lecz raczej o niemożności i nie istnieniu małżeństwa, względnie o jego anulowaniu.

* * *

Pierwsza warstwa wniosków z tego wywodu dotyczy zawartych w Biblii poglądów na małżeństwo i rozwód. Małżeństwo można w świetle Biblii interpretować jako wzajemne posiadanie (o czym się zapomina), a zarazem jako przymierze, zjednoczenie, wynik pasji miłosnej; dodatkowo także jako stan korzystny i środek do zaspokojenia popędu. Małżeństwo prowadzi też do posiadania dzieci, ale ten obszerny i skądinąd oczywisty punkt pominąłem, skupiając się w artykule na małżeństwie i rozwodzie. Posiadanie dzieci oczywiście nie sprzyja rozwodzeniu się.

W Biblii nie ma właściwie miejsca na rozwód w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Małżeństwo to trwałe przymierze i trwałe zjednoczenie. W jego wyniku żona należy do męża, a mąż do żony. Nie ma tu miejsca na zamiar rozwodu, inicjatywę rozwodową ani na proces rozwodowy, nawet jeśli małżeństwo w pewnych sytuacjach może być anulowane. Te przypadki to odraza fizyczna, prostytutka, odrzucenie przez pogańskiego współmałżonka z powodu przyjęcia chrześcijaństwa przez żonę czy męża. Są to sytuacje, które uniemożliwiają małżeństwo. Biblijnego „odesłania”, względnie „oddalenia”, nie należy utożsamiać ze znanym nam rozwodem, lecz raczej z uznaniem małżeństwa za niebyłe i ze zrzeczeniem się żony, widzianej jako rodzaj własności. To pociąga za sobą odzyskanie przez nią swobody. Przypadki takie jawią się jednak jako wyjątkowe.

Kolejne wnioski dotyczą sytuacji obecnej. Nietrudno zauważyć, że współczesne małżeństwa zdecydowanie odbiegają od koncepcji biblijnej. Nie odpowiadają modelom trwałego przymierza i wzajemnego posiadania, nawet jeśli zawierane są na skutek pasji miłosnej i jednoczą cieleśnie. Osoby żyjące w małżeństwie chcą zachować swoją wolność, tzn. wolność odejścia, pozostając własnymi panami. Tymczasem małżeństwo w rozumieniu tekstów Pisma Świętego zakłada, że nie należymy wyłącznie do siebie samych. Przez małżeństwo przekazuje się jakby żonie czy mężowi prawo własności. Z powodu nieuznawania od początku tej zasady, dzisiejsze małżeństwa okazują się jednak często wątpliwej ważności i bywają nietrwałe. Masowość rozwodów jawi się jako pewna konsekwencja negacji biblijnej wizji małżeństwa.

Formułując wnioski w odniesieniu do warstwy językowej, należy nawiązać do uwag z początku tego artykułu. Chociaż przekłady biblijne i książki o Biblii częściej lub rzadziej mówią o rozwodzeniu się, nie jest to uzasadnione. Właściwiej byłoby mówić o porzucaniu albo oddalaniu żon. Skoro prawna idea i pojęcie rozwodu zakorzenione jest w prawie rzymskim, należałoby unikać tego terminu, gdy mowa o biblijnych poglądach na trwałość względnie rozpad małżeństwa. Biblia nie tyle odrzuca rozwody, ale przede wszystkim ich nie zna, choć zna możliwość anulowania małżeństwa w specyficznych przypadkach.

TO SEND AWAY THE WOMAN OR TO DIVORCE? THE LANGUAGE OF THE BIBLE AND THE MODERN PERCEPTION OF THE DISINTEGRATION OF MARRIAGES (SUMMARY)

There are many models of the marriage in the Bible: marriage as covenant (e.g. Malachi), one flesh (Genesis), passionate love (Song of Songs), sometimes also utility of the wife for his husband (Proverbs) and legal satisfaction of the sexual desire (1 Cor 7). No one of these models leaves place for divorce. Covenant, unity of flesh and love exclude it: we can imagine a rupture of such a marriage, but not a legal divorce. Two other models could be perhaps harmonized with divorcing, but the Bible neither proposes to divorce a bad wife, nor allows abstaining from the marital life for ascetic motives. Next, what is generally overlooked, the marriage as presented in the Bible can be also explained by a metaphor of a (mutual) property (cf. Exod 20.17; Song 2.16; 6.3; Tob 7.12; Mark 10.11-12; 1 Cor 7.2-4; Eph 5.21). This model also excludes divorce (cf. 1 Cor 7.1-5,11-12), but also helps to explain biblical texts on the failures of marriages. Deut 24.1 refers to sending back a recently acquired wife when she is unfit for marriage (the case of repugnance). Hosea and Matt 5.32; 19.9 considers marriage with a prostitute impossible, apparently because she cannot be an exclusive property of her husband (the case of prostitution, incorrectly called "divorce clause"). The term "divorce", derived from the Roman law, does not fit to such situations, interpreting them from the modern viewpoint. In the biblical translations and in the books on the Bible we should avoid it. We should talk about sending away, about impossibility of marriage, or about a nullity of marriage instead.

WEGSCHICKEN DER FRAU ODER SCHEIDEN? DIE SPRACHE DER BIBEL UND DIE HEUTIGE SICHT DER EHE UND IHRER ZERRÜTTUNG (ZUSAMMENFASSUNG)

In der Bibel lassen sich verschiedene Modelle der Ehe aufzeigen: ein Bund (bei Malachia), ein Fleisch (Genesis), eine Konsequenz der leidenschaftlichen Liebe (Hohelied der Liebe) und manchmal auch ein Nutzen für den Mann (Sprüche) bzw. das Stillen der sexuellen Begierde (1 Kor 7). In keinem dieser Modelle ist ein Platz für die Scheidung vorgesehen. Der Bund, die Einheit (ein Fleisch) und die leidenschaftliche Liebe schließen die Scheidung direkt aus: wir können uns das Abreißen einer solchen Verbindung vorstellen, aber nicht eine legale Scheidung. Die zwei weiteren Modelle könnte man mit einer Scheidung vereinbaren, aber in der Bibel gibt es weder eine Trennung von einer bösen Ehefrau noch eine asketische sexuelle Abstinenz in der Ehe. Oft wird übersehen, dass die Ehe in der Bibel in der Metapher des Eigentums und der Unterordnung – und zwar der gegenseitigen – gesehen wird (Ex 20, 17; Hld 2, 16; 6, 3; Tob 7, 12; Mk 10, 11-12; 1 Kor 7, 2-4; Eph 5, 21). In 1 Kor 7, 1-5. 11-12 wird die Scheidung ebenfalls ausgeschlossen. Mit dieser Textstelle können auch andere biblische Texte über die Zerrüttung der Ehe erklärt werden. Dtn 24,1 bezieht sich auf das Wegschicken einer vor kurzem erworbenen Frau, wenn die Abneigung ihr gegenüber unüberwindlich wird. Hos und Mt 5,32 und 19,9 erklären eine Ehe mit einer Prostituierten für unmöglich, da sie nicht zum ausschließlichen Eigentum des Mannes werden kann („Fall der Unzucht“, der unglücklicher Weise als „Scheidungsklausel“ bezeichnet wird). Der Scheidungsbegriff, der aus dem römischen Recht stammt, passt überhaupt nicht zu diesen Situationen, die dadurch vom heutigen Gesichtspunkt aus interpretiert werden. In den Bibelübersetzungen und in den Büchern über die Bibel sollte man deswegen diesen Begriff vermeiden. Es sollte eher vom Wegschicken der Frau bzw. von der Unmöglichkeit oder Annullierung der Ehe gesprochen werden.

Ks. ZDZISŁAW ŻYWICA

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

KLAUZULA ROZWODOWA A „WIĘKSZA SPRAWIEDLIWOŚĆ” WEDŁUG EWANGELISTY MATEUSZA (5, 31-32; 19, 3-9)

Słowa kluczowe: małżeństwo, małżeństwa nieważne, małżeństwa mieszane, cudzołóstwo, klauzula, rozwód, większa sprawiedliwość, *porneia*, judaizm, judeochrześcijaństwo.

Key words: marriage, void marriage, combined marriage, adultery, clause, divorce, major justice, *porneia*, Judaism, Jewish Christian.

Schlüsselworte: Ehe, ungültige Ehe, Mischehe, Ehebruch, Scheidungsklausel, Scheidung, größere Gerechtigkeit, *porneia*, Judaismus, Judenchristentum.

Przedstawiona przez ewangelistę Mateusza Ewangelia Jezusa to, na płaszczyźnie etycznej, orędzie wzywające do pełnienia większej sprawiedliwości. Ogłasza On wolę Bożą w formie znacznie bardziej zradykalizowanej niż ta dotychczas obowiązująca w judaizmie. Na przestrzeni wieków lud Izraela nie zawsze ją wiernie wypełniał, m.in. w sprawie nierozzerwalności związku małżeńskiego, dopuszczając jego zerwanie przez wręczenie dokumentu rozwodowego. Czy Nauka Jezusa odnośnie do tej kwestii w redakcji Mateusza rzeczywiście radykalnie zmienia istniejący wówczas stan rzeczy i pozwala na pełnienie odtąd większej sprawiedliwości w Kościele Mesjasza i Syna Bożego? Jak to przedstawia ewangelista?

1. Ewangelia większej sprawiedliwości

Dla ewangelisty Mateusza i judeochrześcijańskiego Kościoła palestyńskiego, jaki on reprezentuje, Jezus z Nazaretu to Mesjasz i Syn Boży, który jako Emmanuel jest i pozostanie z nimi na zawsze (28,20), w każdym czasie

i w każdych okolicznościach. Są głęboko przekonani, że swą *władzą* i *mocą* Syna Bożego prze kolejne wieki będzie uzdalniał wszystkich do *naśladowania Go* w zbudowanym przez siebie Kościele, którego istotę i funkcję zaczął wyjaśnić już od sceny powołania pierwszych uczniów (4,18-22) i wezwaniem ich do przyjęcia i życia głoszoną Ewangelią większej sprawiedliwości (5,20), tj. takiej, która swą pełnię osiąga w doskonałości Jego Ojca (5,48). Proklamowana Ewangelia zawiera jedną etykę i jedno przesłanie dla wszystkich Jego wyznawców. Jest to etyka uczniów historycznego Jezusa, Kościoła Mateusza i całego Kościoła Jezusa Emmanuela wszystkich narodów i pokoleń¹. W przedstawionych na Górze antytezach, Jezus odwołuje się do Dekalogu, co zaznacza przez stosowanie formuły: *Słyszeliście, że powiedziano...* (5,21.27.33)², ale jej antyetyczne: *a ja wam powiadam...* (5,22.28.34), nie pozostawia wątpliwości, że objawiana teraz wola Boga w głoszonej Ewangelii jest o wiele istotniejsza w perspektywie historiozbawczej, niż ta objawiona na Synaju. U podstaw tak głębokiego zróżnicowania leży fakt, że Mojżesz wstąpił na górę w celu odebrania od Boga Prawa i przekazania go ludowi; on nie przemawiał z góry do ludu, lecz czynił to Jahwe. Jezus natomiast wstępuje na górę nie po to, aby odebrać przykazania, lecz by z niej przemawiać tak, jak przemawiał Jahwe do Mojżesza³. Jezus, Syn Boży, zna swojego Ojca, a posiadając Jego *władzę* i *moc* może objawić Jego wolę wszystkim, *którym zechce* (11,25-27). Zatem dla Mateusza i Jego Kościoła teraz to sam Bóg Jahwe w osobie Jezusa, swojego Syna, przemawia do ludu – Kościoła tak, jak wówczas na Synaju do Mojżesza⁴. Odtąd tylko Jego Nauka wyznacza, w sposób już absolutnie definitywny, ortodoksję i ortopraksję swoich wyznawców (28,16-20). Choć centralne miejsce w Ewangelii królestwa zajmuje przykazanie miłości, to jednak cała wola Boża objawiana przez Jego Syna nie redukuje się jedynie w nim samym. Oprócz niego istnieją jeszcze inne przykazania, które wraz z nauką Tory, aż do ostatniej *joty i kreski* (5,18), pozostają normatywnymi przykazaniami Jego Ojca, wyrażając nadal Jego autentyczną wolę. Nie są już one jednak jak dotąd legalistycznymi nakazami i zakazami regulującymi każdy detal życia ludzkiego, lecz ogólnymi i egzemplarycznymi przykazaniami ukazującymi do jakiego stopnia posłuszeństwa Bóg wzywa teraz swój lud w pełnieniu Jego

¹ Por. K. Stock, *Discorso della Montagna (Mt 5-7). Le Beatitudini*, Roma 1997, s. 123–131.

² Por. Mt 5,21.27.33 i Wj 20,13.14.16; Pwt 5,17.18.20.

³ Por. G. Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt?*, Freiburg–Basel–Wien 1993², s. 31; J. Lach, „Konstytucja” królestwa Bożego (Mt 5-7; Łk 6,20-49), w: R. Bartnicki (red.), *Książdz Rektor Jan Lach Kapłan i Bibliista*, Warszawa 2004, s. 95n; K. Stock, *Discorso della Montagna*, s. 11–14; Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie według ewangelisty Mateusza. Teologia narratywna*, Olsztyn 2006, s. 48–50.

⁴ Por. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (EKK I)*, Neukirchen–Vluyn, 1992², s. 197n; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza 1-13. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (NKB I.1)*, Częstochowa 2005, s. 189n.

woli. Dlatego też życie ucznia Jezusa ewangelista rozumie jako *drogę* (7,13n), na której naśladuje on swojego jedyne Nauczyciela i Mistrza w stałym i radykalnym pełnieniu większej sprawiedliwości (5,20.48; por. 19,16-30), co zapewnia mu ostatecznie życie wieczne w Królestwie Syna Człowieczego⁵.

Czy tak zradykalizowana wola Boża w Jezusowej Ewangelii większej sprawiedliwości zachowuje charakter absolutnej normatywności również w związku małżeńskim mężczyzny i niewiasty? Czy możliwe jest jej zrealizowanie tam, gdzie nie powiodło się to z dotychczasową wolą Stwórcy?

2. Pierwotna wola Stwórcy w kwestii małżeństwa

Podczas dysputy faryzeusze zapytali Jezusa: *Czy dozwolone jest człowiekowi oddalić żonę swoją dla każdej przyczyny?* (19,3b). Na przełomie wieków trwała ożywiona dyskusja na temat interpretacji wyrażenia *‘erwat dāwār* (coś odrażającego, powodującego wstyd; nagość) jako wystarczającej przyczyny do wręczenia żonie dokumentu rozwodowego i odesłania jej do domu rodzinnego (Pwt 24,1-4). Szkoła Hillela rozumiała je szeroko, co w praktyce sankcjonowało legalnym przeprowadzaniem rozwodów z jakichkolwiek powodów, od poważnych (bezpłodność kobiety, długa i przewlekła choroba fizyczna lub umysłowa), aż po błahe, jak przykry charakter małżonki, zepsucie posiłku czy utrata osobistego uroku i atrakcyjności. Szkoła Szammaja natomiast była bardziej rygorystyczna i dopuszczała rozwód prawdopodobnie jedynie w przypadku stwierdzenia niewierności żony, niezależnie od tego czy zrealizowała ona swój zamiar, czy tylko usiłowała⁶. Jezus natomiast odwołuje się wprost do pierwotnej woli Bożej zapisanej w Księdze Rodzaju i tu nakazuje faryzeuszom szukać odpowiedzi (19,4-5) wyrażonej w dziele stworzenia człowieka jako mężczyzny i niewiasty (Rdz 1,27; 2,24). Należą oni do siebie dlatego tak ściśle, stanowiąc „jedno ciało”, ponieważ tylko w ten sposób tworzą człowieka w pełnym jego wymiarze cielesno-duchowym, jedną istotę ludzką. Stąd też od samego początku nie chciał On, aby małżonkowie z jakiegokolwiek przyczyny rozrywali stworzony przez Niego związek⁷. Kontrargumentując, faryzeusze

⁵ Por. G. Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt*, s. 38, 116–119; U. Luz, *Matthäus I*, s. 189n; J. Lach, „Konstytucja” królestwa niebieskiego, s. 172–253; Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie*, s. 48–55.

⁶ Por. J. Blinzler, „Zur Ehe unfähig ...”. *Auslegung von Mt 19,12*, w: J. Blinzler, *Aus der Welt und Umwelt des Neuen Testaments*, Stuttgart 1969, s. 20–40; Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie*, s. 154, p. 6.

⁷ Por. H. Frankemölle, *Ehescheidung und Wiederverheiratung von Geschiedenen im Neuen Testament*, w: Th. Schneider (red.), *Geschieden – wiederverheiratet – abgewiesen? Antworten der Theologie*, Freiburg 1995, s. 28–50; A. Sand, *Reich Gottes und Eheverzicht im Evangelium nach Matthäus*, Stuttgart 1983.

powołali się na Prawo Mojżeszowe, które zgodnie z Pwt 24,1-4 legalizowało rozwody (19,7). Zatem, przeciwko woli Stwórcy (19,4n), stawiają oni słowo Mojżesza. W odpowiedzi Jezus ponownie odwołuje się do pierwotnej woli Stwórcy, gdy mówi: *od początku zaś tak nie było* (19,8b). Ten konkretny przepis Tory traktuje jako wymuszony na ustawodawcy Mojżeszu ludzki przywilej, który nie może mieć takiego samego autorytetu jak Słowo Boga (19,8a). Pozwolenie Mojżesza było wyrazem Bożego ustępstwa wobec nieposłuszeństwa ludu Izraela, jego braku gotowości do nawrócenia i wiernego przy Nim trwania. Dla Jezusa jest oczywiste, że Tora Mojżesza musi ustąpić pierwszeństwu woli Stwórcy. Rozstrzygnięcie to powodowało poważne konsekwencje dla wspólnoty uczniów Jezusa i palestyńskiego Kościoła judeochrześcijan, gdyż prowadziło ono do pogłębiania się pęknięcia między nim a konserwatywnym nurtem judaizmu, dotyczyło przecież odrzucenia samej jego istoty, tj. Tory Mojżesza⁸.

3. Klauzula rozwodowa

Niespodziewanie jednak w miejsce klauzuli rozwodowej wprowadzonej do Tory przez Mojżesza – a zanegowanej przez Jezusa – pojawia się w Ewangelii według Mateusza nowa klauzula. Według niej możliwy jest rozwód małżeński w przypadku związku *porneia*. Klauzula ta w tekście Mateusza pojawia się dwa razy. W Kazaniu na Górze w formie antytezy brzmi następująco: *Powiedziano zaś: Jeśli kto chce oddalić swoją żonę, niech jej da dokument rozwodowy. Ja wam powiadam: Każdy, kto oddala swoją żonę – (parektos logou porneias) poza przypadkiem porneias – naraża ją na cudzołóstwo; a kto by oddaloną wziął za żonę, dopuszcza się cudzołóstwa* (Mt 5,31-32). Drugi raz występuje przy okazji wspomnianego wyżej sporu z faryzeuszami (Mt 19,9): *Powiadam wam: Kto oddala swoją żonę – nie w przypadku porneia (mē epi porneia) – a bierze inną, popełnia cudzołóstwo*⁹. Poza tradycją Mateuszową kwestia rozwodów omawiana jest w innych warstwach tradycji nowotestamentalnej, jednak w nieco zmienionym brzmieniu i bez klauzuli rozwodowej (Mk 10,11-12; Łk 16,18; 1Kor 7,10-11). Zmienione brzmienie tekstu tych przekazów wskazuje, że Jezusowe słowa o małżeństwie były wielokrotnie interpretowane w pierwotnych wspólnotach chrześcijańskich w zależności od ich Sitz im Leben. Należy przyjąć, zgadzając się z wieloma autorami, że klauzula rozwodowa jest późniejszym dodatkiem Mateusza¹⁰.

⁸ Por. Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie*, s. 153–157.

⁹ Chodzi tu zatem o jakiś wyjątek od ogólnej zasady określonej terminem *porneia*.

¹⁰ Por. U.R. Pesch, *Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung*, Freiburg 1971, s. 37–43. G. Lohfink, *Rozumieć Biblię*, Warszawa 1987, s. 111n; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (EKK III)*, Neukirchen-Vluyn 1997, s. 97–103; J. Załęski, *Nierozzerwalność małżeństwa według św. Pawła*.

Takie rozstrzygnięcie każe postawić kolejne pytania: jakie uwarunkowania i motywy wpłynęły na wprowadzenie jej do Jezusowej Ewangelii większej sprawiedliwości? Co – według Mateusza – w pełni ją usprawiedliwia w ortodoksji i ortopraksji Kościoła Jezusa Mesjasza i Syna Bożego? Czy w takim brzmieniu Nauka Jezusa odnośnie do małżeństwa jest rzeczywiście doskonałym *wypełnieniem* Prawa i Proroków i powrotem do pierwotnej woli Bożej? A może jest jej negacją lub przynajmniej głębokim zniekształceniem?

W poszukiwaniu odpowiedzi na postawione pytania należy zająć się kolejnymi kwestiami.

4. Znaczenie terminu *porneia*

W historii badań nad ustaleniem sensu i znaczenia tego terminu zgłaszano różne propozycje, które można zasadniczo zestawić w trzy grupy¹¹.

1. Rozumienie dosłowne *porneia* jako: rozpusta, rozwiązłość, niewierność, nierząd, cudzołóstwo, prostytutka.

W odniesieniu do związku małżeńskiego chodziłoby zatem o zdradę małżeńską, cudzołóstwo żony. Interpretatorzy opowiadający się jednomyślnie za taką interpretacją nie są już jednak zgodni co do znaczenia i skutków, jakie powoduje w odniesieniu do związku małżeńskiego i samych małżonków. Jedni uważają, że w takim przypadku związek małżeński może być legalnie zerwany, a mąż zyskuje pełne prawo do oddalenia cudzołożnej żony i ponownego zawarcia legalnego związku z inną wybranką¹². Inni natomiast uważają, że cudzołóstwo żony nie uprawnia męża ani do zerwania, ani do zawarcia nowego związku. Cudzołóstwo żony może co najwyżej doprowadzić do separacji, czyli do rozdziału łoża i stołu, bez możliwości zawarcia ponownego związku przez obie strony¹³. C. Marucci modyfikuje to stanowisko stwierdzając, że mąż ma

O tzw. przywileju Pawłowym: *1Kor 7,10-16*, Katowice 1992, s. 37–39; Z. Żywica, *Kwestia „listu rozwodowego” w interpretacji Jezusa (Mt 5,31-32)*, CTh 3 (2006), s. 19–32. Część uczonych, pozostając ostrożna, mówi o małym prawdopodobieństwie pochodzenia klauzuli od Jezusa. D.A. Hagner, *Matthew (WBC 33A. I)*, Dallas 1993, s. 125; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium I*, Freiburg 2000, s. 169.

¹¹ R. Schnackenburg (*Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 123–125) podaje pięć prób rozwiązania problemu. C. Marucci (*Parole di Gesù sul divorzio. Ricerche scritturistiche previe ad un ripensamento teologico, canonistico e pastorale della dottrina cattolica dell'indissolubilità del matrimonio*, Napoli 1982, s. 333–407) przedstawia ich kilkanaście.

¹² Por. N.V. Olsen, *The New Testament Logia on Divorce: A Study of their Interpretation from Erasmus to Molton*, Tübingen 1971; R.F. Collins, *Divorce in the New Testament*, Collegeville 1992, s. 318.

¹³ Por. J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Évangile Matthieu 19, 3-12 et parallèles*, Bruges 1959; G.J. Wenham, *Matthew an Divorce: An Old Crux Revisited*, JSNT 22 (1989), s. 95–107. Reprezentują oni pogląd takich Ojców Kościoła, jak Hieronim (Ep 77.3.1; PL 22,691), Augustyn (*De sermone Domini in monte*.1.37-50; PL 34,1247-1255; *De bono conjugali*.7.6-7. Pl 40.378-379) oraz Jan Chryzostom (*Homilia In Matthaëum* 17.4; PG 57.260).

w takiej sytuacji prawo do oddalenia żony, ale nie ma go do zawarcia nowego ważnego związku¹⁴.

2. Rozumienie *porneia* jako małżeństwa zawartego nieważnie.

Zwolennicy tej interpretacji stwierdzają, że *porneia* określa związki zawarte ze złamaniem prawa lub konkubinat. Część z nich wskazuje na kazirodztwo (Kpł 18,6-18). Istota omawianych klauzul nie leżałaby zatem według nich w niewierności żony, lecz w samym związku zawartym niezgodnie z prawem¹⁵.

3. Rozumienie *porneia* jako małżeństwa mieszanego.

W świetle tej interpretacji Jezus, który mówił o sobie, że nie przyszedł znieść Prawa ale je wypełnić (Mt 5,17), właśnie przez wprowadzenie tejże klauzuli rozwodowej do głoszonej Ewangelii Królestwa dokonuje jego wypełnienia. Polega to na utrzymaniu w niej zakazu małżeństw mieszanych, gdyż te uważane były od wieków, szczególnie w tradycji prorockiej i kapłańskiej, za cudzołóstwo wobec Jedyne Boga Izraela. Małżeństwa egzogamiczne były bowiem wyrazem niewierności wobec Przymierza, które rozumiano symbolicznie jako zaślubiny Jahwe z Izraelem. Stąd też takie słownictwo, jak „cudzołóstwo” i „nierząd” stały się typową symboliczną terminologią piętnującą grzech niewierności Izraela. Mateusz zachował tę klauzulę Jezusa historycznego ze względu na Żydów i judeochrześcijańskich adresatów swojej Ewangelii. Marek i Łukasz natomiast opuścili je, by nie obrażać swoich etnochrześcijańskich adresatów. Omawiana klauzula dotyczy zatem ważnych małżeństw mieszanych, w których jedną stroną jest wyznawca/wyznawczyni judaizmu lub chrześcijaństwa, drugą zaś poganin/poganka. Takie małżeństwa miałyby stać się istotnym problemem młodego judeochrześcijańskiego Kościoła palestyńskiego wskutek otwarcia się go na świat pogan i ich znacznego napływu do niego¹⁶.

Przedstawione rozwiązania budzą następujące zastrzeżenia.

Pierwsza interpretacja stoi w wyraźnej sprzeczności z niezwykle wyidealizowanym przesłaniem o wielkiej godności i nierozzerwalności małżeństwa w Nauce Jezusa, przedstawionej przez ewangelistę Mateusza. Wydaje się niemożliwe, aby cudzołóstwo żony mogło stać się wystarczającym powodem, by tę naukę zakwestionować. Ewangeliczną postawą w sytuacji cudzo-

¹⁴ C. Marucci, *Parole di Gesù sul divorzio*, s. 395–405.

¹⁵ W.K.L. Clarke, *The Excepting Clause in St. Matthew*, *Theology* 15 (1927), s. 161n; R.F. Collins, *Divorce in the New Testament*, s. 319; J. Bonsirven, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris 1948; H. Baltensweiler, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento. Ricerche esegetiche su matrimonio, celibato e divorzio*, Brescia 1981, s. 106–118; R. Bartnicki, „*Będą dwoje jednym ciałem*”. *Małżeństwo w świetle Nowego Testamentu*, Warszawa 2007, 60–66 (oraz autorzy podani w przypisie 81).

¹⁶ T. Stramare, *Matteo divorzista?*, *Divinitas* 15 (1971), s. 213–235; idem, *Clausole di Matteo e l'indissolubilità del matrimonio*, *BO* 1 (1975), s. 64–74; idem, *Matteo divorzista? Studio su Mt. 5,32 e 19,9*, Brescia 1986.

łóstwa nie powinien być rozwód, lecz przebaczenie i pojednanie małżonków, na co wskazuje Jezus, gdy mówi o relacjach braci i sióstr w Jego Kościele, szczególnie w Mt 18. Podane tu zalecenia powinny w sposób oczywisty dotyczyć chrześcijańskich małżonków¹⁷.

Autorzy drugiej interpretacji chcą rozwiązać problem, który w analizowanym tekście nie istnieje. Klauzula nie może dotyczyć związków małżeńskich nieważnych, gdyż te nie są w ogóle ważnymi związkami małżeńskimi. Mężczyzny i kobiety nie łączy w takim przypadku żaden prawny związek, a skoro tak, to nie może podlegać rozwiązaniu to, co nie istnieje. Związek kazirodczy bądź konkubinat z mocy samego prawa jest nieważnym związkiem małżeńskim i z mocy prawa nie powinien być zaistnieć. Jeśli jednak już zaistniał wbrew prawu, to zgodnie z prawem powinien być zerwany i zakończony oddaniem nie-żony. Nadto związki kazirodcze o których mowa, do czasu zamknięcia procesu redakcji, nie stanowiły dla Kościoła Mateusza problemu wynikającego z napływu pogan, gdyż ten w tym czasie jeszcze się nie pojawił na szeroką skalę, a nawet jeśli już zaistniał, to niewątpliwie jedynie w stopniu znikomym i nie powodującym takich kłopotów, które należałoby szybko rozwiązać jeszcze przed zamknięciem Ewangelii.

Zwolennicy trzeciej opinii, przyjmując symboliczne znaczenie *porneia* na określenie małżeństw mieszanych, kierują swą uwagę w dobrym kierunku. Jednak wiele wskazuje na to, że koncentrują się na niewłaściwym przedmiocie klauzuli (związki małżeńskie między wyznawcami judaizmu lub chrześcijaństwa z poganami). W judeochrześcijańskim Kościele reprezentowanym przez Mateusza, aż do czasu ostatecznego zakończenia procesu redakcji Ewangelii, nie te małżeństwa stanowiły konieczny do rozwiązania problem. Chodzi tu raczej o ważne małżeństwa żydowskie (obie strony w chwili zawarcia związku małżeńskiego były wyznawcami judaizmu), w których jedna ze stron wyznała z czasem wiarę w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego, a druga pozostała nadal przy judaizmie w jego zradikalizowanej formie okresu narodowo-religijnej reformy jabneńskiej.

Jakie racje przemawiają za tym, że omawiana klauzula dotyczy takich właśnie związków małżeńskich i że jej autorem jest ewangelista Mateusz? Racji tych należy szukać w uwarunkowaniach judaizmu i judeochrześcijaństwa palestyńskiego I w. po Chr. oraz uwarunkowaniach towarzyszących procesowi kształtowania się i ostatecznej redakcji Ewangelii.

¹⁷ Zob. krytykę tej interpretacji R. Bartnickiego w: „*Będą dwoje jednym ciałem*”, s. 55–60.

5. Judeochrześcijaństwo i judaizm palestyński w I w. po Chrystusie

Do roku 66 po Chr. judeochrześcijaństwo palestyńskie rozwijało się niezwykle dynamicznie. Koegzystencja w jednej ziemi z judaizmem nie była jednak czasem idealnego pokoju. Od samego początku obie strony prowadziły, z różnym natężeniem, spory i polemiki, niejednokrotnie prowadzące do krwawych prześladowań uczniów Jezusa, jak np. męczeństwo Szczepana, Jakuba Starszego czy Jakuba Młodszego. Pomimo tego Kościół Jezusa rozwijał się jako jedyne w swoim rodzaju ugrupowanie religijne owego czasu, zdecydowanie odmienne od wszystkich dotąd powstałych na przestrzeni dziejów Izraela. Od samego początku wyznawcy Jezusa byli świadomi swej odrębności i niepowtarzalnej tożsamości. Widzieli w sobie jedynie prawdziwych dziedziców obietnic Jahwe, czyli Verus Israel – Prawdziwy Izrael, w którym cała biblijna historia narodu Abrahama nabrała sensu i znaczenia pełni czasów. Mimo to pozostawał on nadal w łączności z judaizmem drugiej świątyni, niejako wewnątrz ludu żydowskiego i jego religii. Lata 66–100 to okres niezwykle burzliwy i złożony w historii Judei oraz jej judaizmu i judeochrześcijaństwa. Otwiera go powstanie żydowskie, w wyniku którego wybuchła wojna z Rzymem. Judeochrześcijanie palestyńscy odmówili czynnego udziału w walce zbrojnej, wskutek czego, gdy chcieli po wojnie powrócić do swych domostw, napotykali ze strony wiernych judaizmowi Żydów liczne trudności. W zniszczeniu Jerozolimy i świątyni widzieli karę za odrzucenie Mesjasza i prześladowanie Jego wyznawców¹⁸.

Reformatorzy jabneńscy, podejmujący ogromny wysiłek odbudowy i odnowy narodu i judaizmu, starali się położyć zdecydowanie większy akcent na Tradycję starszych. Byli przekonani, że sam Jahwe zawarł swą odpowiedź na pytanie o Verus Israel w Torze ustnej, stąd też każdy, kto jej nie zna, nie może należeć do Prawdziwego Izraela. Tak radykalne rozstrzygnięcie rodziło negatywne postawy w stosunku do rodzącej się tradycji judeochrześcijańskiej i utrwalających ją w piśmie Ksiąg (Ewangelie i inne pisma), określane przez rabinów jako *gilyonim* oraz *sifre minim*, tzn. takie, które nie brudzą rąk, tj.

¹⁸ Zob. więcej: F. Blanchetière, *La Secte des Nazaréens ou les débuts du Christianisme*, w: F. Blanchetière, M.D. Harr (red.), *Aux Origines Juives du Christianisme*, Jérusalem 1993, s. 65–91; F. Blanchetière, R. Pritz, *La migration des 'Nazaréens' à Pella*, w: F. Blanchetière, M.D. Harr (red.), *Aux Origines Juives du Christianisme*, s. 93–109; J. Jocz, *Jesus and the Law*; B. Pixner, *Nazoreans on Mount Zion (Jerusalem)*, w: S.C. Mimouni (red.), *Le judéo-christianisme dans tous ses états. Actes du Colloque de Jérusalem 6-10 Juillet 1998*, Paris 2001, s. 289–316; M. Simon, *La Migration à Pella. Légende ou réalité?*, RSR 60 (1972), s. 37–54; M. Simon, *Réflexions sur le Judéo-christianisme*, w: J. Neusner (red.), *Christianity, Judaism and Greco-Roman Cults*, Leiden 1975, s. 53–76; M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa. I–IV w.*, Warszawa 1979; Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie*, s. 28–30.

nieświęte. Dla rabinów nawet tylko przepisana przez heretyków (m.in. chrześcijan) Tora i pozostałe Pisma, choć uznane przez nich samych za brudzące ręce, stawały się przez to pozbawione świętości.

Zmiany dokonywane w liturgii dotyczyły głównie tych obszarów, gdzie chodziło o jedność Boga oraz kwestię ludzkiej natury Mesjasza. Stąd też wprowadzane zmiany wymierzone zostały przeciwko heterodoksji, a głównie przeciwko judeochrześcijaństwu. Najbardziej znaczące zmiany dotyczyły modlitwy *shema* i *amida*. Odtąd *shema* stała się dla każdego Żyda fundamentalnym aktem wyznania wiary w jedność Boga Jahwe. To niebywałe wyeksponowanie *shema* wyraźnie świadczy o silnej polemice sięgającej samej istoty doktryny wiary, a tym samym o ostrym konflikcie z judeochrześcijaństwem, które zdaniem rabinów z Jabne było najgorszą ze wszystkich herezją i idoliatrią. Modlitwa *amida*, czyli *osiemnastu błogosławieństw* w Jabne została wydana po raz pierwszy w wersji urzędowej i jedynie obowiązującej. Werset brzmiący: „Błogosławione Jego imię, którego chwalebne Królestwo jest na zawsze” miał być odtąd odmawiany po cichu ze względu na *minim*. Szczególnie istotną i brzemienną w skutki dla judeochrześcijan miała treść wprowadzona w tym czasie do dwunastego błogosławieństwa (w rzeczywistości przekleństwa) znanego jako *birkat ha-minim*: „A potwarcy niech nie mają nadziei, a wszyscy sprawcy niegodziwości w oka mgnieniu niech zginą i wszyscy niech rychło będą wytraceni, a zbrodniarzy rychło wykorzeń i skrusz i zniszcz i upokórz rychło za dni naszych. Pochwalonyś Ty, Wiekuisty, który kruszysz wrogów i upokarzasz zbrodniarzy”¹⁹. W *minim* i *nocerim* bez wątpienia trzeba widzieć judeochrześcijan. *Birkat ha-minim* natomiast jest świadectwem definitywnego rozłamu i rozejścia się dróg judeochrześcijańskiego Kościoła Jezusa i faryzejsko-rabinicznej Synagogi (90–100). Rabini znacznie surowiej traktowali *minim* niż pogan. Podejrzenie o herezję chrześcijaństwa lub tylko jej sprzyjanie było aż nadto wystarczającym powodem do wykluczenia ze społeczności żydowskiej, bowiem judeochrześcijaństwo uważano za herezję najbardziej zagrażającą integralności judaizmu poświęconego. Konsekwencje takiej praktyki były niezwykle bolesne dla obu stron, gdyż dotkniętemu ekskomuniką judeochrześcijaninowi nie wolno było nic sprzedawać ani od niego kupować, czy też korzystać z jego usług. Ich dzieci nie wolno było uczyć zawodu. Wyznawcy judaizmu mieli obowiązek jego samego i rodzinę uważać za renegatów i wyrzutków, którym w żadnych okolicznościach nie wolno pomagać, lecz raczej utrudnić ich życie, wystawiając je na niebezpieczeństwo. Ksiąg należących do *minim/nocerim* nie wolno było ratować z ognia, nawet

¹⁹ S. Spitzer, *Modły Izraelitów na dni powszednie i święta, uroczystości i posty, oraz obrządki i ceremonie religijne*, Kraków 1926 (przedruk: Warszawa 1991), s. 109–111.

jeżeli zawierają słowo Boże. Mięso od nich musi być traktowane jak ofiarowane bóstwom (idolatria), a ich chleb jak chleb Samarytan. Wino jako przeznaczone dla idoli, ich Księgi jako księgi czarownic, a dzieci jako *bękart* (*mamzerim*). Dając praktyczne wskazówki, w jaki sposób można rozpoznać *minim/nocerim* rabini twierdzili, że judeochrześcijan najłatwiej rozpoznać podczas liturgii synagogałnej po zachowaniu i recytacji modlitwy *amida*. Przedstawione fakty stanowią jednoznaczny dowód na to, że rabini z Jabne dążyli do szybkiej i zdecydowanej separacji od judeochrześcijaństwa i stworzenia dla nowej formy judaizmu swego rodzaju systemu obronnego – *geder* (plotu) chroniącego judaizm przed wpływami ruchu Jezusa Nazarejczyka, nadając mu indywidualną i niepowtarzalną tożsamość: własną autonomię etniczną, kulturową, religijną i duchową. Podjęto liczne przedsięwzięcia w celu likwidacji wszelkich ruchów politycznych i wspólnot religijnych, które uznano za niezgodne z oficjalną linią wyznaczoną przez Akademię w Jabne. Przemysłane i konsekwentne działania doprowadziły w krótkim czasie do skutecznego wyeliminowania ugrupowań heterodoksyjnych z oficjalnego judaizmu poświęconego. Niewątpliwie szczególnie pomocną rolę odegrało w tym wszystkim niszczenie innych ksiąg niezatwierdzonych przez rabinów²⁰.

Taki stan rzeczy bez wątpienia negatywnie wpływał na małżeństwo, w którym z żydowskich małżonków przyjmował chrześcijaństwo, a drugi pozostawał w judaizmie. Spory religijne rodziły spory małżeńskie, prowadzące zapewne do wręczania dokumentów rozwodowych stronie judeochrześcijańskiej przez stronę pozostającą wierną judaizmowi w jego zradykalizowanej formie. Czy, w świetle przedstawionych faktów, wiara w Jezusa nie była *czymś odrażającym* dla zagorzałego wyznawcy judaizmu w wersji jabneńskiej? Czy nie było cudzołóstwem i zdradą jedynie prawdziwego Boga Jahwe? Bez wątpienia, tak! Tym bardziej staje się to oczywiste, jeśli uwzględnimy chociażby fakt, że religijne elity oskarżały Jezusa o zмовę i działanie w imieniu Belzebuba (12,22-29), a Jego zmartwychwstanie uznano za oszustwo uczniów (27,62-66).

²⁰ Zob. więcej: G. Alon, *The Jews in their Land in the Talmudic Age (70–640 C.E.)*, Jerusalem 1980; J. Jocz, *Jesus and the Law*, *Judaica* 26 (1970), s. 105–124; S. Mimouni, „*La Birkat Ha-Minim. Une prière juive contre les judéo-chrétiens*”, *RSR* 71 (1997), s. 275–298; J.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim I–II*, New York 1871²; J. Neusner, *Das Pharisäische und Talmudische Judentum*, *TSAJ* 4 (1984), s. 25–95; J. Neusner, *Judentum in frühchristlicher Zeit*, Stuttgart 1988; J. Neusner, *The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D. 70–100*, *ANRW* 192 (1979), s. 3–42; J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, III, Leiden 1971; A. Oppenheimer, *Sectas judias en tiempos de Jesus: fariseos, saduceos, los „amme ha-aretz”*, w: A. Piñero (red.), *Orígenes del cristianesimo. Antecedentes y primeros pasos*, Córdoba–Madrid 1995², s. 123–134; G. Stemberger, *Die sogenannte „Synode von Jabne“ und das frühe Christentum*, *Kairoi* 19 (1977), s. 14–21; L. Vana, „*La birkat ha-minim è una preghiera contro i giudei-cristiani?*”, w: *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del Colloquio di Torino (4–5 novembre 1999)*, Brescia 2001, s. 147–189; Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie*, s. 22–28.

6. Autor, miejsce i czas ostatecznej redakcji Ewangelii Mateusza a klauzula rozwodowa

Ostatnim redaktorem Ewangelii był niewątpliwie nieznan z imienia judeochrześcijanin pochodzenia palestyńskiego, doskonale znający tradycję biblijną i judaistyczną oraz jej interpretację synagogalną i judeochrześcijańską. Obie interpretacje były ściśle związane z centralnymi ośrodkami judaizmu i judeochrześcijaństwa w Jerozolimie, zaś po roku 70 w przypadku judaizmu – z ośrodkiem w Jabne. Nad redakcją ostatecznego kształtu Ewangelii Mateusz rozpoczął prace zapewne dopiero po opuszczeniu Jerozolimy i Judei już na terenie Galilei. Pracę nad nią zakończył najprawdopodobniej w pierwszych latach pobytu w Syrii (Antiochia), co mogło przypadać na lata 85–95. To, że o takiej właśnie treści i w takiej formie została ostatecznie zredagowana przez Mateusza Jezusowa Ewangelia Królestwa wynikało zatem z definitywnego już i niezwykle bolesnego rozchodzenia się dróg palestyńskiego Kościoła judeochrześcijańskiego z żydowskim judaizmem i Synagogą jerozolimsko-jabneńską. Musiało to pociągnąć za sobą konieczność zdefiniowania na nowo ortodoksji i określenia ortopraksji w wielu aspektach funkcjonowania Kościoła w swym nowym Sitz im Leben²¹. Bardzo duży wpływ na dramatyzm i gorzyc owego podziału miał niewątpliwie nieodwracalny już rozpad wielu małżeństw, z których jedna strona przyjęła chrześcijaństwo, a druga pozostała wierna wyznawanemu judaizmowi w radykalnej i agresywnej wobec chrześcijaństwa formie jabneńskiej. Takie wybory powodowały, że wielu małżonków znalazło się w sytuacji wymuszonej separacji²². Szczególnie w sytuacji, gdy wszelkie na-

²¹ Zob. więcej: R. Bartnicki, *Autorstwo Ewangelii według św. Mateusza w świetle świadectw starożytnego Kościoła i współczesnych dyskusji*, WST 10 (1997), s. 37–50; G. Bornkamm, G. Barth, J.H. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1)*, Neukirchen 1965⁴; R.E. Brown, *The Churches the Apostels left behind*, New York 1984; W.R. Farmer, *The Synoptic Problem. A Critical Analysis*, New York 1964; R.H. Gundry, *Matthew*; H.J., Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I*, Tübingen 1911²; A. Loisy, *Les Évangiles selon Saint Matthieu I*, Cefonds 1907; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (EKK I)*, Neukirchen-Vluyn 1992³; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza 1–13. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (Nowy Komentarz Biblijny I.1)*, Częstochowa 2005; J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament*, London 1976; Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie*, s. 363n.

²² Choć Prawo nie zezwalało kobiecie na występowanie z inicjatywą, to według traktatu misznaickiego *Edujot* 2,3 rabbi Hanina zezwalał żonie na napisanie listu rozwodowego i skłonienie męża do jego podpisania m.in. z powodu zamiaru wyemigrowania poza ziemię Izraela bez żony, która zdecydowała się pozostać w dotychczasowym miejscu zamieszkania. Por. R. Bartnicki, „*Będą dwoje jednym ciałem*”, s. 36n.

²³ O doskonałej wręcz znajomości tradycji judaistycznej oraz pełnej świadomości celów judeochrześcijańskiej ortodoksji i ortopraksji ewangelisty Mateusza pisze R. Bartnicki w: „*Będą dwoje jednym ciałem*”, s. 56n. Wszystkie argumenty przedstawione tu przez autora mogą być w pełni zastosowane przy założeniu, że ewangelista Mateusz ma na myśli symboliczne znaczenie *porneia*, o czym autor też tu wspomina.

dzieje na ewentualną poprawę sytuacji małżeństw i rodzin bezpowrotnie przepadły po emigracji judeochrześcijan palestyńskich do Syrii. Statusem takich judeochrześcijańskich mężów i żon, będących poza związkiem małżeńskim, ale nie na tyle wolnych, by zawrzeć legalnie nowy związek, musiał zająć się ewangelista na samym początku życia jego Kościoła poza ojczyzną i dać odpowiedź uzasadnioną autorytetem samego Jezusa²³. Jak to uczynił?

7. Historiozbawczy status Synagogi i Kościoła po definitywnym rozstaniu się i pójściu odrębnymi drogami

Dla Mateusza tym, co ukonstytuowało jedność i nadało tożsamość nowego ludu żydowskiego wraz z jego faryzejsko-rabinicznym judaizmem, patrząc z perspektywy judeochrześcijańskiego Kościoła, to odpowiedzialność i chrystopologiczna wina za śmierć Jezusa Chrystusa (27,25). Lud ten, wołając w obecności Piłata: *Krew Jego na nas i na dzieci nasze* (27,25), przyjął na siebie pełną chrystopologiczną winę i dlatego musiał też ponieść adekwatną karę za swój czyn. Została ona przewidziana przez Boga w Pismach, a Jezus wypowiedział ją na terenie świątyni: *Oto wasz dom pozostawiany jest wam pusty. Mówię bowiem wam, nie ujrzycie mnie odtąd aż powiecie: Błogosławiony przychodzący w imię Pana* (23,38n; por. 22,41-46). Z perspektywy Mateusza kara ta w sposób realny wypełniała się w jego czasach, gdy ostatecznie rozchodziły się drogi Kościoła i Synagogi, a jego judeochrześcijańska wspólnota opuszczała Jerozolimę i Judeę, kierując się na terytoria pogan. Oto Jahwe opuszcza stary lud żydowski, a jego judaizm przestaje być drogą zbawienia, gdyż ten opuścił Go wcześniej, odrzucając Jego Syna Jezusa i przyniesione przez Niego zbawienie. Odtąd będzie wraz z Nim przebywał w *zbudowanym* przez Niego Kościele, będącym teraz jedyną drogą zbawienia dla wszystkich narodów (28,19), tj. zarówno dla tego, który Go odrzucił, jak i dla tych, które Go jeszcze nie znają: Żydów i pogan. Uczniowie mają obowiązek zapraszać każdego do Królestwa niebieskiego, czyniąc go uczniem Jezusa przez udzielenie mu chrztu i nauczenie go życia Jego Ewangelią większej sprawiedliwości ze względu na Sąd Ostateczny w dniu Paruzji Syna Człowieczego. Teraz to jego judeochrześcijańska wspólnota musi zrozumieć, że Jahwe był obecny wśród zagubionego ludu Izraela dopóki przebywał w nim judeochrześcijański Kościół Jezusa. Gdy zaś opuszcza go judeochrześcijański Kościół, opuszcza go również i Jahwe ze swoim Synem Jezusem²⁴.

²⁴ Inaczej rolę Izraela w Bożym planie zbawienia widzi św. Paweł w Rz 9–11.

Kościół Mateusza przez długi czas nie rozumiał tej tajemnicy Królestwa w pełnym świetle zamysłu Bożego. Dlatego też Mateusz musi mu to wyjaśnić. Czyni to nie z własnego upoważnienia ani we własnym imieniu, lecz z woli Boga zapisanej w Prawie i Prorokach oraz z woli Jezusa – Emmanuela Kościoła. Historyczni uczniowie Jezusa, choć nie wszystko rozumieli, wielokrotnie okazując małą wiarę, to jednak cały czas *szli za Nim, by poznać i zrozumieć* Ewangelię Królestwa. Podobnie konsekwentną postawą muszą wykazać się wszyscy członkowie Kościoła wobec Jezusa Emmanuela. Teraz to On za pośrednictwem Apostołów i ich następców ukazuje w pełnej prawdzie to wszystko, co nie było dotychczas znane i rozumiane. Gwarantem absolutnej wiarygodności i prawdziwości nowych treści tajemnic Królestwa Syna Człowieczego jest sam ewangelista jako uczeń apostołski, ponieważ to właśnie on otrzymał od uczniów historycznego Jezusa wierny przekaz tego wszystkiego, czego oni dowiedzieli się od swego jedyne go Nauczyciela i Mistrza w czasie ziemskiej działalności w Izraelu. To oni – ze szczególną rolą Szymona Piotra – otrzymali władzę *związkiwania i rozwiązywania w niebie i na ziemi*. Ewangelista doskonale o tym wie, daje temu świadectwo oraz korzysta z tej władzy dla dobra Królestwa Bożego i Kościoła jako drogi prowadzącej do jego eschatologicznego wypełnienia²⁵.

8. Klauzula Mateusza wyrazem większej sprawiedliwości Ewangelii Jezusa

W tym samym duchu postąpił ewangelista w kwestii definitywnego uregulowania statusu małżonków judeochrześcijańskich, którzy wyznali wiarę w Jezusa i ostatecznie opuścili współmałżonków wiernych Synagodze jabneńskiej. W świetle powyższej wykładni małżonkowie pozostali w judaizmie znaleźli się w sytuacji identycznej jak poganie. Zatem ważne zawarte małżeństwa

²⁵ Zob. więcej: K. Backhaus, *Kirchenkrise und Auferstehungschristologie. Zum ekklesiologischen Ansatz des Matthäusevangelium*, w: J. Ernst, St. Leimgruber (red.), *Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche*, Paderborn 1995, s. 127–139; D. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll 1992⁴; I. Broer, *Das Verhältnis von Judentum und Christentum im Matthäus-Evangelium. Frank-Delitzsch-Vorlesung 1994*, Münster 1995; T.L. Donaldson, *Jesus and the Mountain. A Study in Matthean Theology*, Sheffield 1985, s. 170–190; J.D. Kingsbury, *The Composition and Christology of Mt 28,16-20*, JBL 93 (1974), s. 573–584; H. Kvalbein, *Has Matthew abandoned the Jews?*, w: J. Adna (ed.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, WUNT 127 (2000), s. 45–62; M. Lohmeyer, *Der Apostelbegriff im Neuen Testament. Eine Untersuchung auf dem Hintergrund der synoptischen Aussendungsreden*, Stuttgart 1995, s. 364–394; J.P. Meier, *Two Disputed Questions in Mt 28,16-20*, JBL 96 (1977), s. 407–424; D. Sim, *The Gospel of Matthew and the Gentiles*, JSNT 57 (1995), s. 19–48; P. Stuhlmacher, *Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung von Mt 28,16-20*, EvTh 59 (1999), s. 108–130; Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie*, s. 358–361.

żydowskie – na skutek wybranej wiary – stały się małżeństwami mieszanymi: jedna strona – judeochrześcijańska, wyznająca Jezusa i druga strona – judaistyczna, będąca w stosunku do prawdziwego Boga i Jego zbawienia tak jak poganie. Takie małżeństwo od wieków z perspektywy tradycji judaistycznej, a teraz również i judeochrześcijaństwa, było cudzołóstwem i zdradą wyznawanego Boga. Bez wątplenia strona żydowska tak właśnie takie przypadki oceniała, a dysponując gotowymi prawno-teologicznymi podstawami, unieważniała związki w których jedna strona wyznała wiarę w Jezusa. W zaistniałej sytuacji również dla Mateusza stało się oczywiste, że takie związki należy ostatecznie unieważnić, co uczynił, wprowadzając omawianą klauzulę w logion Jezusa. Z treści zredagowanej przez niego Ewangelii Jezusa jasno wynika, że wiara w Niego jako Mesjasza i Syna Bożego, a przez to wybór przycho-dzącego z Nim Bożego zbawienia przez judeochrześcijańskich małżonków, nawet za cenę opuszczenia współmałżonka, rodziny i domu jest dla Mateusza wyrazem nie tylko oczekiwanej, ale wręcz wymaganej od początku działalności Chrystusa decyzji pójścia drogą większej sprawiedliwości. Tak właśnie postąpili pierwsi Apostołowie, odpowiadając na Jego wezwanie. Opuścili oni miejsca pracy, rodziny, domy i poszli za Nim, aby Go *naśladować* i żyć Jego Ewangelią (4,18-22). Królestwo Boże, przynoszące dar Bożego zbawienia w Jezusie Mesjaszu i Synu, jest tak bezcennym *skarbem* i *perłą* (13,44-46), że należy temu podporządkować i poświęcić *wszystko*, nawet wielowiekowe i bardzo silne przywiązanie do tradycji ojców, małżeństwo, rodzinę i dom. Mateusz przemawia tu więc do Kościoła stojącego przed nowymi, niezwykle trudnymi wyzwaniami i decyzjami, jako ten *uczony w Piśmie*, który, będąc w pełni uczniem Królestwa niebieskiego, wydobywa ze skarbcza tradycji biblijnej i Ewangelii Jezusa *nowe i stare* (13,52). Podobnie jak pierwsi uczniowie z Galilei, tak teraz judeochrześcijanie Kościoła Jezusa powinni być nie tylko otwarci na pouczenia i napomnienia, ale nade wszystko skutecznie uczyć się i chętnie realizować wszelkie *novum* pochodzące od tego samego Nauczyciela, teraz jako Zmartwychwstałego Emmanuela nadal przepowiadającego Ewangelię większej sprawiedliwości w całym świecie, która jest jedyną drogą prowadzącą do zbawienia wiecznego w eschatologicznym Królestwie Boga Ojca i Jego Syna²⁶.

²⁶ Por. Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie*, 349–351.

**DIVORCE CLAUSE VERSUS „MAJOR JUSTICE”
ACCORDING TO MATTHEW EVANGELIST (5, 31-32; 19, 3-9)
(SUMMARY)**

The submitted case study indicates further arguments for Matthew’s authorship of the divorce clause which is found in Jesus’ logia about marriage (5, 31-32; 19, 3-9). It refers to combined marriages in which one of the parties professed Judaism but became a follower of Jesus. Such relationships were deemed null and void by the Judaism party, who demanded a divorce from the Judo-Christian party on the grounds that faith in Jesus was regarded by the former as something abhorrent, i.e. adultery and a betrayal of the only God, Yahweh. Permanent collapse of those marriages and families caused by ultimate differences between Jesus’ Church and the pharisees-rabbinic Synagogue, exacted evangelic regulations of ex-spouses. Matthew places this problem in the centre of evangelic appeal to serve major justice in terms of salvation through His Son – Jesus the Messiah. It is such a precious *treasure* and *pearl* (13, 44-46) that one shall comply and sacrifice everything even rejecting – God’s gift – a spouse and family. Performed actions should be the same as the first disciples’ who responded positively to Jesus’ vocation, leaving their workplaces and families behind and following Him to live according to His Gospel (4, 18-22). In the age of the evangelist, such actions were fully justified as the Jewish party had made an independent decision for the marriage’s destruction and collapse of the family by delivering a divorce document to the Judo-Christian party.

**SCHEIDUNGSKLAUSEL UND DIE „GRÖßERE GERECHTIGKEIT”
NACH DEM EVANGELISTEN MATTHÄUS (5, 31-32; 19,3-9)
(ZUSAMMENFASSUNG)**

Die Abhandlung verweist auf verschiedene Argumente, die für die matthäische Autorenschaft der Scheidungsklausel in Logien über die Ehe (5, 31-32; 19,3-9) sprechen. Sie bezieht sich auf Ehen, die auf Grund des Glaubens an Jesus mit einem ursprünglich jüdischen Ehepartner Mischehen geworden sind. Eine solche Verbindung wurde auf der Seite des jüdisch gebliebenen Gatten durch das Aushändigen des Scheidungsbriefes annulliert, da für ihn der Glaube an Jesus etwas Anstößiges war, einem Ehe- und Treuebruch gegenüber dem wahren Gott Jahwe gleich. Die endgültige Zerrüttung zahlreicher Ehen und Familien in Folge des Auseinandergehens der Kirche Jesu und der rabbinisch-pharisäischen Synagoge hat die Notwendigkeit der Bestimmung vom Status solcher Ex-Ehegatten erzwungen. Matthäus versucht das, indem er dieses Problem ins Zentrum des jesuanischen Aufrufes zur „größeren Gerechtigkeit” angesichts der mit dem Gottes Sohn und Messias kommenden Erlösung stellt. Sie ist eine so kostbare „Perle” und so ein „Schatz” (13, 44-46), dass man ihretwegen alles hingeben soll, sogar den diese göttliche Gabe abstoßenden Gatten und mit ihm auch Haus und Familie. Man soll so handeln wie die ersten Jünger, die auf die Berufung durch Jesus positiv geantwortet haben und ihre Arbeitsstellen, Familien und Häuser verlassen haben, um ihm nachzufolgen und nach seinem Evangelium zu leben (4,18-22). In den Zeiten des Evangelisten war dies vollkommen begründet, da die jüdische Seite im Alleingang über die Zerstörung der Ehe und Familie entschieden hat, indem sie der judeochristlichen Seite das Scheidungsdokument ausgehändigt hat.

Ks. LUCJAN ŚWITO
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

TRWAŁOŚĆ I NIEROZERWALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W UJĘCIU PRAWA POLSKIEGO I KANONICZNEGO

Słowa kluczowe: małżeństwo, rodzina, rozwód, separacja, nieważność małżeństwa.

Key words: marriage, family, divorce, separation, nullity of marriage.

Schlüsselworte: Ehe, Familie, Scheidung, Trennung, Ungültigkeit der Ehe.

Wstęp

Rodzina jest najstarszą grupą społeczną, której obecność można odnotować na wszystkich etapach rozwoju człowieka. Jest naturalnym i niezastąpionym elementem struktury społecznej, nazywanej często podstawową komórką społeczną. To właśnie w rodzinie człowiek zaspokaja swoje najbardziej podstawowe potrzeby w sferze materialnej, gospodarczej, opiekuńczej, wychowawczej, emocjonalnej, seksualnej itd. Podstawą założenia rodziny i jego integralną częścią jest małżeństwo. Stanowi ono przejaw trwałego i legalnego współżycia pary ludzkiej, powstałego z ich woli, w celu realizacji dobra wspólnego małżonków oraz ich potomstwa. Małżeństwo jest więc instytucją, dzięki której konstituuje się rodzina jako podstawowa komórka życia społecznego, w związku z tym jest przedmiotem zainteresowania i troski wielu podmiotów, wśród nich państwa i Kościoła. Troska o małżeństwo i rodzinę wyraża się przede wszystkim w kształtowaniu odpowiedniego ustawodawstwa, które byłoby rękomią trwałości małżeństwa oraz praw należnych rodzinie. Tylko bowiem stabilna rodzina zapewnia należyty rozwój i wychowanie nie tylko dzieciom, ale również wychodzi naprzeciw najbardziej podstawowym pragnieniom człowieka.

Nie każde jednak małżeństwo jest stabilne i trwałe. W naszym kręgu cywilizacyjno-kulturowym obserwuje się coraz więcej rozłączonych par małżeńskich, na co uwagę zwrócili organizatorzy XII Dni Interdyscyplinarnych Wydziału Teologii UWM w Olsztynie (24-25 X 2011 r.), których tematem wiodącym był „Rozpad małżeństwa i rodziny dzisiaj”. Przyczyny i skutki dramatu rozpadów małżeńskich i rodzinnych więzi skłaniają do pogłębionych analiz na różnych płaszczyznach, wśród których nie może zabraknąć i optyki jurydycznej. Rozpad małżeństwa – będąc bezpośrednią przyczyną destabilizacji struktury rodzinnej – nie jest bowiem zjawiskiem prawnie irrelewantnym. Rozłąka małżonków jest materią regulowaną zarówno w porządku prawa kanonicznego, jak i świeckiego. Analizując przepisy odnoszące się do obu tych obszarów prawnych, należy zwrócić uwagę na podobieństwa i różnice występujące w obrębie takich pojęć, jak: separacja, orzeczenie nieważności małżeństwa kanonicznego, stwierdzenie nieistnienia i unieważnienie małżeństwa cywilnego, rozwód cywilny, rozwiązanie małżeństwa kanonicznego niedopełnionego oraz rozwiązanie na mocy „przywileju wiary”. W kontekście dualizmu istniejących rozwiązań prawnych w niniejszym artykule podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, czy któryś z wymienionych porządków prawnych daje systemowe gwarancje ochrony trwałości i nierozzerwalności małżeństwa¹.

1. Separacja

Pojęcie „separacja” pochodzi od łacińskiego terminu „separatio”, co oznacza rozdzielenie, oddzielenie, rozłączenie, odosobnienie, izolację². O separacji małżeńskiej można mówić w sensie faktycznym, czyli stanie rozłączenia wytworzonym przez samych małżonków, oraz w sensie prawnym, czyli stanie rozłączenia formalnie uregulowanym na drodze prawnej – świeckiej lub kościelnej.

Separacja prawna małżonków w porządku kościelnym znana jest od samego początku istnienia Kościoła, natomiast do polskiego systemu prawnego została wprowadzona – lub jak twierdzą niektórzy przywrócona – w 1999 r.³ Wprowadzenie tej regulacji prawnej nie było podyktowane jedynie względami wyznaniowymi, lecz przede wszystkim było ostatecznym środkiem chronią-

¹ Zob. M. Rola, *Dwugłos i dyskusja na temat trwałości małżeństwa według prawa świeckiego i kościelnego*, Prawo Kanoniczne 30(1987), nr 3–4, s. 307–312.

² J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 1997, s. 875.

³ Ustawa z dnia 21 maja 1999 r. o zmianie ustaw Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Kodeks cywilny, Kodeks postępowania cywilnego oraz niektórych innych ustaw, Dz.U. 1999, nr 52, poz. 532; P. Kasprzyk, *Separacja prawna w świetle znowelizowanego kodeksu rodzinnego i opiekuńczego*, Roczniki Nauk Prawnych 2000, z. 2, s. 211–212.

cym małżeństwo przed całkowitym rozpadem, który był zgodny z postanowieniami Konstytucji Rzeczypospolitej z 1997 r. i Konkordatu z 1993 r. Separacja prawna stwarza bowiem możliwość namysłu i gruntownej refleksji nad decyzją o rozwiązaniu małżeństwa przez rozwód, stanowi dla rozpadających się małżeństw alternatywę w stosunku do rozwodu, a tym samym spełnia rolę środka ochrony przekonań religijnych, daje szansę m.in. na zapewnienie pozytywnego rozwoju psychicznego dzieci. Separacja orzeczona przez sąd może stać się krokiem w kierunku złagodzenia konfliktu małżeńskiego. Jedną z funkcji separacji małżeńskiej jest więc stworzenie możliwości pojednania małżonków, ułatwienie porządkowania spraw osobistych, rodzinnych, prawnych i majątkowych małżonków pozostających w rozłączeniu.

Separację małżonków występującą zarówno w porządku prawa polskiego, jak i kanonicznego łączy wiele cech podobnych i wspólnych, jednakże można też dostrzec istotne różnice, które wynikają ze specyfiki obu tych porządków prawnych.

1.1. Separacja w prawie polskim

Separacja prawna powstaje poprzez sądowe orzeczenie dokonane na wniosek uprawnionego małżonka lub małżonków, po zweryfikowaniu przytoczonych powodów separacyjnych. Skutkiem takiej separacji jest zniesienie praw i obowiązków zarówno niemajątkowych, jak i majątkowych, wynikających z zawarcia małżeństwa, bez rozwiązania węzła małżeńskiego, a co za tym idzie – bez możliwości zawarcia nowego związku. Przy orzeczeniu separacji sąd powinien kierować się przesłankami pozytywnymi i negatywnymi.

1.1.1. Przesłanki pozytywne

Orzeczenie separacji może nastąpić wówczas, jeżeli pomiędzy małżonkami nastąpił zupełny rozkład pożycia⁴. Chodzi tu więc o pewien permanentny stan, a nie tylko zdarzenie występujące w jednej chwili. Zupełność rozkładu pożycia małżeńskiego polega na tym, że zanikły trzy zasadnicze więzi między małżonkami: więź psychiczna (uczuciowa), fizyczna oraz gospodarcza, przy czym w ocenie rozkładu pożycia małżeńskiego najdonioślejsze jest stwierdzenie braku więzi psychicznej, gdyż pożycie fizyczne czy brak więzi gospodarczej może być usprawiedliwione naturalnymi okolicznościami życiowymi (wspólnota łoża, stołu i mieszkania).

Ocena czy nastąpił zupełny rozkład pożycia małżeńskiego należy do wyłącznej kompetencji sądu. Sąd może orzec separację, jeśli stwierdzi zupełny

⁴ Art. 61 (1) § 1 k.r.o.

rozkład pożycia małżonków, spowodowany pewnymi okolicznościami, które do tego stanu doprowadziły, przy czym nieistotne jest, w jakim czasie przyczyny prowadzące do zupełnego rozkładu pożycia zaistniały, ważne jest, by zupełny rozkład pożycia istniał w chwili zamknięcia sprawy. Powody, które – w uproszczeniu nazywane są przyczynami rozkładu pożycia – mogą leżeć po stronie męża lub żony albo też po obu stronach, albo być od stron niezależne. Takimi zawinionymi przyczynami mogą być: niedochowanie wierności małżeńskiej, naganny stosunek do rodziny współmałżonka, agresja, złe traktowanie członków rodziny, zaniedbywanie rodziny, odmowa wzajemnej pomocy, opuszczenie współmałżonka, hazard, prostytutka, alkoholizm, narkomania, zatajenie choroby itp. Do niezawinionych powodów, na jakie strona może się powołać należą: różnica charakterów, choroba fizyczna lub umysłowa, impotencja, niedobór seksualny. Natomiast do przyczyn zawinionych lub niezawinionych przez stronę lub strony można zaliczyć: bezpłodność, wady oświadczenia woli, homoseksualizm, oziębłość seksualną, satyryzm, nimfomanię, transseksualizm, związany nawet ze zmianą płci, różnicę wieku czy różnice światopoglądów, wyjazd małżonka za granicę. Wskazane przyczyny nie stanowią katalogu zamkniętego, wnosząc o orzeczenie separacji można powołać się również na inne przyczyny, o ile prowadziły do zupełnego rozkładu pożycia małżeńskiego⁵.

1.1.2. Przesłanki negatywne

Do orzeczenia separacji małżeńskiej nie wystarczy przesłanka zupełnego rozkładu pożycia małżeńskiego, ale należy zwrócić uwagę na przesłanki negatywne, które uniemożliwiają orzeczenie separacji. Chodzi o dobro małoletnich dzieci oraz o zasady współżycia społecznego⁶.

Separacji nie można orzec, jeśli wskutek tego miałyby ucierpieć dobro małoletnich dzieci. Pod pojęciem „dobro dzieci” należy rozumieć kompleks wartości o charakterze niematerialnym i materialnym, niezbędnych do zapewnienia prawidłowego rozwoju fizycznego i duchowego dzieci oraz do należytego przygotowania ich do pracy, odpowiednio do uzdolnień. Czy dobru dziecka nie sprzeciwia się orzeczenie separacji należy ustalać w każdym konkretnym przypadku, badając dotychczasowe stosunki dziecka z rodzicami, stan zdrowia, stopień wrażliwości czy wiek dziecka.

Separacji nie można także orzec, jeśli byłaby ona sprzeczna z zasadami współżycia społecznego. Klauzula „zasad współżycia społecznego” przyjęta

⁵ J. Panowicz-Lipska, *Instytucja separacji w polskim prawie rodzinnym*, Państwo i Prawo 1999, nr 10, s. 17; H. Haak, *Separacja*, Monitor Prawniczy 2000, nr 4, s. 214; P. Kasprzyk, *Separacja...*, s. 180–193.

⁶ Art. 61 (1) § 2 k.r.o.

zgodnie z zasadami demokratycznego państwa prawnego i respektowanymi przez nie wolnościami człowieka odwołuje się do powszechnie uznanych w kulturze naszego społeczeństwa wartości, które są zarazem dziedzictwem i składnikiem kultury europejskiej. Zasady współżycia społecznego opierają się na normach moralnych, którymi osoby czy grupy społeczne lub narodowe się kierują i które są wartościami społecznymi. Tak więc separacja nie powinna być orzeczona np. w przypadku choroby fizycznej jednego ze współmałżonków, gdy stan taki wymaga troskliwości drugiego małżonka i okazywania pomocy duchowej i materialnej, czy też w przypadku zgodnego żądania małżonków (przy braku wspólnych małoletnich dzieci), gdy wychowują wspólnie pełnoletnie dziecko dotknięte trwałym kalectwem i potrzebujące stałej opieki obojga rodziców. Również niezgodne z zasadami współżycia społecznego jest działanie, mające na celu m.in. uzyskanie separacji wyłącznie jako środka do uregulowania spornych spraw majątkowych współmałżonków, gdyż małżonkowie mogą sprawy te uregulować bez uciekania się do tej instytucji prawnej, np. przez wniesienie powództwa o zniesienie wspólności ustawowej⁷.

1.1.3. Skutki separacji

Separacja małżeńska powstaje z chwilą uprawomocnienia się orzeczenia o separacji wydanego przez sąd. Cała konstrukcja unormowania skutków ustanowienia separacji opiera się na fakcie, iż po jej orzeczeniu małżeństwo nie ulega rozwiązaniu, natomiast zmianie ulegają pewne jego elementy, np. w postaci zwolnienia z obowiązku wspólnego życia. Sytuacja prawna małżonków w przypadku orzeczenia separacji jest inna niż gdyby orzeczono rozwód, ale jest również inna w porównaniu z sytuacją małżonków pozostających we wspólnym pożyciu czy żyjących w faktycznym rozłączeniu.

1.2. Separacja w prawie kanonicznym

Separacja na gruncie prawa kanonicznego może być stwierdzona albo wyrokiem sądu kościelnego, albo dekretem biskupa diecezjalnego⁸. Ponadto Kodeks Prawa Kanonicznego dopuszcza, aby biskup diecezjalny wyraził zgodę małżonkom na prowadzenie separacji przez sąd świecki⁹.

⁷ P. Kasprzyk, *Separacja...*, s. 194–198.

⁸ Kan. 1692 § 1 KPK.

⁹ Kan. 1692 § 2 KPK.

1.2.1. Przyczyny separacji

Przyczyny separacji zostały określone w dwóch kanonach: 1152 oraz 1153 KPK. Pierwszy mówi o cudzołóstwie, drugi podaje inne powody, stanowiąc w tym względzie normę blankietową.

1.2.1.1. Cudzołóstwo

Stanowi ono pogwałcenie zasady wyłączności do ciała współmałżonka. Kościół katolicki zaleca wprawdzie, by współmałżonek przez chrześcijańską miłość i troskę o dobro rodziny przebaczył stronie cudzołożnej i nie zrywał z nią życia małżeńskiego, to jednakże, gdy wyraźnie lub milcząco nie daruje winy, ma prawo przerwać wspólne pożycie, chyba że zgodził się na cudzołóstwo albo stał się jego przyczyną lub sam także dopuścił się cudzołóstwa¹⁰. Domniemanie darowania zdrady zachodzi wtedy, gdy strona niewinna, przez sześć miesięcy od chwili dowiedzenia się o zdradzie zachowała współżycie małżeńskie i w tym czasie nie wniosła odpowiedniej skargi o separację do kompetentnej władzy kościelnej lub państwowej¹¹. Jest to istotna różnica w odniesieniu do prawa świeckiego, bowiem strona wnosząca pozew czy wniosek o orzeczenie separacji w prawie świeckim nie ponosi ujemnych skutków niezachowania przedmiotowego terminu.

1.2.1.2. Poważne zagrożenie dla zdrowia i życia jednego ze współmałżonków

Przyczyną separacji określoną w kan. 1153 KPK jest poważne zagrożenie dla zdrowia i życia jednego ze współmałżonków. Do tych przyczyn należy zaliczyć m.in. brutalność, znęcanie się nad współmałżonkiem, kłótnie, w których dochodzi do przemocy, a więc wszystkie sytuacje, w których strona niewinna może być narażona na utratę zdrowia czy życia, jeżeli takie zachowanie nie jest sprowokowane¹².

1.2.1.3. Zagrożenie dla duszy współmałżonka

Natomiast zagrożenie duchowe – o którym wspomina kan. 1153 KPK – może przejawić się np. w przejściu na wiarę akatolicką, przystaniu do sekty, przejściu z Kościoła katolickiego do innego Kościoła nieutrzymującego jedności z Kościołem katolickim, nakłanianiu małżonka do grzechów ciężkich, zarówno przeciwko wierze, jak i dobremu obyczajom, czy też pociąganie do występków, zbrodni¹³ itp.

¹⁰ Kan. 1152 § 1 KPK.

¹¹ Kan. 1152 § 2 KPK.

¹² M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987, s. 419; W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, s. 164; P. Gajda, *Prawo małżeńskie*, Tarnów 2005, s. 237–238.

¹³ J. Gręźlikowski, *Co po rozwodzie?*, Częstochowa 2005, s. 82–83.

1.2.1.4. Poważne niebezpieczeństwo dla wspólnych małoletnich dzieci małżonków

Poważne niebezpieczeństwo dla wspólnych małoletnich dzieci małżonków – jako przyczyna separacji – może przejawiać się: dopuszczaniem się stosunków kazirodczych, znęcaniem się nad dziećmi, nakłanianiem ich do przestępstw, nieodpowiedzialnym zachowaniem się wobec nich.

1.2.1.5. Inne okoliczności uniemożliwiające wspólnotę małżeńską

Do innych okoliczności uniemożliwiających wspólnotę małżeńską, która może być przyczyną separacji, należą: trwonienie pieniędzy, zbyt mała troska o należyte utrzymanie rodziny i przerzucanie tego obowiązku na jednego z małżonków, głoszenie poglądów demoralizujących, pijaństwo, narkomania, choroba weneryczna jednego z małżonków¹⁴.

2. Nieistnienie małżeństwa

Instytucję nieistnienia małżeństwa zna zarówno prawo polskie, jak i kanoniczne. Prawo polskie mówi o tzw. stwierdzeniu nieistnienia małżeństwa (*matrimonium non existens*), natomiast prawo kanoniczne o stwierdzeniu nieważności małżeństwa. W obu rozwiązaniach chodzi o sytuację, w której nie doszło do zawarcia małżeństwa wskutek pewnych braków lub innych okoliczności i przesłanek. Przesłanki, które dają tytuł do orzekania o nieistnieniu małżeństwa w obu porządkach prawnych są różne.

2.1. Orzeczenie nieważności małżeństwa kanonicznego

Są trzy grupy przyczyn, które uzasadniają stwierdzenie, że nie doszło do zawązania się ważnego małżeństwa: przeszkody małżeńskie, wadliwy akt woli oraz niedopełnienie formy zawarcia małżeństwa, czyli tzw. brak formy kanonicznej.

2.1.1. Przeszkody małżeńskie

Pierwszą grupą przyczyn, które uprawniają do stwierdzenia nieważności małżeństwa, są tzw. przeszkody małżeńskie. Są to określone cechy osobiste lub okoliczności rzeczowe wynikające z prawa naturalnego lub kościelnego, które zabraniają wstępowania w związek małżeński. Kodeks Prawa Kanonicznego

¹⁴ P. Moneta, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, Genova 1986, s. 200.

z 1983 r. wymienia ich dwanaście¹⁵: brak wieku¹⁶, niemoc płciowa¹⁷, węzeł małżeński¹⁸, różna wiara¹⁹, święcenia²⁰, publicznowieczysty ślub czystości²¹, uprowadzenie²², małżonkobójstwo²³, pokrewieństwo²⁴, powinowactwo²⁵, przyzwoitość publiczna²⁶, pokrewieństwo prawne²⁷.

2.1.2. Wady zgody małżeńskiej

Wadliwy akt woli to kolejna i najczęstsza grupa przyczyn, uprawniająca do żądania stwierdzenia nieważności małżeństwa kanonicznego. Zakłada ona istnienie u nupturienta zdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa. Jednakże z powodu wadliwie wyrażonego konsensu, małżeństwo nie zostaje zawarte.

Zgoda małżeńska jest przyczyną sprawczą małżeństwa. Prawodawca kościelny ma tu na uwadze zarówno pełną zdolność podmiotu do jej podjęcia, jak również konieczność wyrażenia tej zgody na zewnątrz. Zdolność do powzięcia konsensu małżeńskiego, będąca aktem woli poprzez który mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia wspólnoty małżeńskiej, wymaga określonych prawidłowości w zakresie działania rozumu i woli.

Ponieważ zgoda małżeńska jest aktem woli, który jest następstwem uprzedniego poznania, dlatego nieważność umowy małżeńskiej – będąca skutkiem wadliwego konsensu – może być spowodowana: niezdadnością do powzięcia zgody małżeńskiej, jej brakiem oraz okolicznościami, które wpływają na rozum lub wolę, ograniczając tę zgodę w sposób istotny, tak że staje się ona niewystarczająca z punktu widzenia prawa naturalnego. W związku z tym sprawy o nieważność małżeństwa z powodu wadliwości konsensu mogą być rozpatrywane z następujących tytułów: braku dostatecznego używania rozumu²⁸, braku rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich²⁹, niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich z przy-

¹⁵ W Kodeksie Kanonicznym dla Kościołów Wschodnich z 1990 r. dochodzi przeszkoda trzynasta – pokrewieństwo duchowe.

¹⁶ Kan. 1083 § 1 KPK.

¹⁷ Kan. 1084 § 1 KPK.

¹⁸ Kan. 1085 § 1 KPK.

¹⁹ Kan. 1086 § 1 KPK.

²⁰ Kan. 1087 KPK.

²¹ Kan. 1088 KPK.

²² Kan. 1089 KPK.

²³ Kan. 1090 KPK.

²⁴ Kan. 1091 KPK.

²⁵ Kan. 1092 KPK.

²⁶ Kan. 1093 KPK.

²⁷ Kan. 1094 KPK.

²⁸ Kan. 1095 n. 1 KPK.

²⁹ Kan. 1095 n. 3 KPK.

czyn natury psychicznej³⁰, symulacji zgody małżeńskiej całkowitej lub częściowej, gdy pozytywny akt woli nupturienta zwraca się ku wykluczeniu celu małżeństwa (dobra małżonków i dobra potomstwa) lub jego istotnych przymiotów (wierności i nierozzerwalności)³¹, braku wystarczającej wiedzy o małżeństwie³², błędu co do osoby³³ lub co do przymiotów osoby wprost i zasadniczo zamierzonych³⁴, podstępnego wprowadzenia w błąd co do przymiotu osoby³⁵, błędu co do jedności, nierozzerwalności lub godności sakramentalnej małżeństwa³⁶, zgody warunkowej³⁷, przymusu i bojaźni szacunkowej³⁸.

2.1.3. Brak formy kanonicznej

Wreszcie wśród przyczyn, które uprawniają do żądania stwierdzenia nieważności małżeństwa kanonicznego, znajduje się niedopełnienie formy zawarcia małżeństwa, która polega na wyrażeniu zgody małżeńskiej wobec świadka kwalifikowanego i dwóch świadków zwykłych. Obowiązuje ona katolików pod sankcją nieważności małżeństwa. Gdyby jednak nupturienti znaleźli się w niebezpieczeństwie śmierci lub nie mogli udać się do świadka kwalifikowanego bez wielkiej niedogodności i roztropnie przewidywali, że sytuacja ta będzie trwała przynajmniej przez miesiąc, mogą zawrzeć ważne małżeństwo w tzw. formie nadzwyczajnej³⁹.

2.2. Nieistnienie małżeństwa cywilnego

Kanonicznemu stwierdzeniu nieważności małżeństwa odpowiada w prawie polskim instytucja nieistnienia małżeństwa (*matrimonium non existens*). Jeśli małżeństwo było zawierane w Urzędzie Stanu Cywilnego będzie ono nieważne, tzn. złożone oświadczenia stron nie wywołają żadnych skutków prawnych, jeśli podczas jego zawierania nie wystąpiły wszystkie przesłanki wymienione w art. 1 § 1 i 2 k.r.o., a więc: 1) strony nie były odmiennej płci, 2) oświadczenia nie złożono jednocześnie, 3) oświadczenia złożono przed osobą niebędącą kierownikiem Urzędu Stanu Cywilnego ani jego zastępcą, 4) treścią oświadczenia nie było wstąpienie w związek małżeński, 5) osoba składająca oświadczenie za kogoś innego nie była prawidłowo ustanowionym

³⁰ Kan. 1095 n. 3 KPK.

³¹ Kan. 1101 § 2 KPK.

³² Kan. 1096 KPK.

³³ Kan. 1097 § 1 KPK.

³⁴ Kan. 1097 § 2 KPK.

³⁵ Kan. 1098 KPK.

³⁶ Kan. 1099 KPK.

³⁷ Kan. 1102 KPK.

³⁸ Kan. 1103 KPK.

³⁹ Kan. 1108-1123 KPK.

pełnomocnikiem. Jeśli natomiast małżeństwo było zawierane w formie konkordatowej, przed duchownym, będzie ono nieważne, jeśli nastąpi brak spełnienia przesłanek kanonicznych do zawarcia małżeństwa konkordatowego⁴⁰. Stwierdzenie nieistnienia małżeństwa przywraca małżonkom ich poprzedni stan cywilny, powoduje ustanie powinowactwa oraz powrót do poprzedniego nazwiska.

3. Unieważnienie małżeństwa

Instytucję unieważnienia małżeństwa zna tylko prawo polskie. Niesłusznie pojęcie te odnosi się do stwierdzenia nieważności małżeństwa kanonicznego⁴¹. Unieważnienie małżeństwa cywilnego niweczy istniejący stosunek prawny małżeństwa i jest porównywalny do rozwodu⁴².

Unieważnienie małżeństwa powoduje: przywrócenie małżonkom ich poprzedniego stanu cywilnego, ustanie powinowactwa oraz powrót do poprzedniego nazwiska. W wyniku unieważnienia małżeństwa nie gaśnie domniemanie pochodzenie dziecka z małżeństwa, o władzy rodzicielskiej decyduje sąd jak przy rozwodzie, ustaje wspólność majątkowa i następuje sądowy jego podział oraz sąd określa inne sprawy majątkowe i obowiązki alimentacyjne, tak jak przy rozwodzie⁴³.

Przyczyną unieważnienia małżeństwa mogą być przeszkody małżeńskie wynikające z prawa polskiego, niedopełnienie wymagań stawianych przez pełnomocnika oraz niektórych oświadczeń woli. O unieważnienie małżeństwa można wystąpić więc w przypadku stwierdzenia: przeszkody wieku⁴⁴, przeszkody ubezwłasnowolnienia⁴⁵, przeszkody choroby psychicznej⁴⁶, przeszkody bigamii⁴⁷, przeszkody pokrewieństwa i powinowactwa⁴⁸, przeszkody przysposobienia⁴⁹, stanu wyłączającego świadome wyrażenie woli małżeńskiej⁵⁰, błędu co do osoby⁵¹, groźby⁵², przeszkody dotyczącej pełnomocnictwa⁵³.

⁴⁰ Zob. L. Świto, *Małżeństwo konkordatowe*, Zeszyty Teologiczne. Folia Theologica 15(2006), nr 43, s. 51–57.

⁴¹ Małżeństwo kanoniczne nie może być unieważnione, można co najwyżej stwierdzić jego nieważność.

⁴² T. Smoczyński, *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 2005, s. 41.

⁴³ Ibidem, s. 52.

⁴⁴ Art. 10 § 1 k.r.o.

⁴⁵ Art. 11 § 1 k.r.o.

⁴⁶ Art. 12 § 1 k.r.o.

⁴⁷ Art. 13 § 1 k.r.o.

⁴⁸ Art. 14 § 1 k.r.o.

⁴⁹ Art. 15 § 1 k.r.o.

⁵⁰ Art. 15 (1) § 1 n. 1 k.r.o.

⁵¹ Art. 15 (1) § 1 n. 2 k.r.o.

⁵² Art. 15 (1) § 1 n. 3 k.r.o.

⁵³ Art. 16 k.r.o.

4. Rozłączenie małżonków

Prawo polskie, chociaż opiera się na zasadzie trwałości małżeństwa i postuluje ochronę rodziny założonej przez małżonków, to jednak po spełnieniu odpowiednich przesłanek dopuszcza rozwody. W prawie kanonicznym natomiast bardzo mocno akcentuje się przymiot nierozzerwalności małżeństwa. Niemniej jednak w ustawodawstwie kościelnym funkcjonują regulacje kodeksowe, na podstawie których można dojść do rozwiązania istniejącego związku. Do takich należy zaliczyć instytucje „przywilejów wiary” oraz instytucję papieskiej dyspensy od małżeństwa ważnie zawartego, lecz niedopełnionego.

4.1. W prawie polskim

Polska doktryna prawnicza raczej zgodnie uznaje małżeństwo za trwały stosunek prawny, łączący zwykle dożywotnio mężczyznę i kobietę, którzy z zachowaniem konstytutywnych przesłanek dokonali czynności prawnej zawarcia małżeństwa⁵⁴. Wprawdzie kodeks rodzinno-opiekuńczy wprost takiego postulatu nie formułuje, to jednak z przepisów regulujących unieważnienie małżeństwa i rozwód wyraźnie można wyinterpretować dyrektywę ustawodawcy, mającą na celu zachowanie istniejącego małżeństwa⁵⁵. Stąd zawieranie małżeństwa z podjętym z góry zastrzeżeniem nietrwałości tego związku jest niedopuszczalne. Postulowana jednak przez ustawodawcę polskiego trwałość małżeństwa nie oznacza jego nierozzerwalności. W przeciwieństwie do prawa kanonicznego, prawo polskie zezwala na rozwiązanie małżeństwa za życia małżonków. Jednak, aby do tego doszło, muszą być spełnione określone przesłanki, a o rozwiązaniu małżeństwa decydują nie małżonkowie, lecz sąd.

4.1.1. Przesłanki rozwodowe

Opierając się na zasadzie trwałości małżeństwa, postulując ochronę rodziny założonej przez małżonków oraz biorąc w ochronę dobro małoletnich dzieci, prawo polskie nie przewiduje rozwodu na życzenie. Nie zna również – jak np. w ustawodawstwach innych krajów – bezwzględnych przyczyn rozwodowych, do których należą np. cudzołóstwo czy impotencja. Stąd żądanie rozwiązania małżeństwa poddane jest właściwości sądu i uzależnione od spełnienia określonych przesłanek: pozytywnej i negatywnych. Przesłanką pozytywną jest zaistnienie zupełnego i trwałego rozkładu pożycia małżeńskiego niezależ-

⁵⁴ T. Smoczyński, *Prawo...*, s. 23–24.

⁵⁵ Np. art. 10 § 3, art. 13 § 3, art. 56 § 2 i 3 k.r.o.

nie od przyczyn, jakie ten rozkład spowodowały⁵⁶. Ta podstawowa przesłanka jednak nie wystarczy i musi być uzupełniona tzw. przesłankami negatywnymi, jakby weryfikującymi dodatkowo żądanie rozwodu. Do przesłanek negatywnych należą: wina małżonka żądającego rozwodu⁵⁷, dobro wspólnych małoletnich dzieci⁵⁸ oraz sprzeczność żądania z zasadami współżycia społecznego⁵⁹. Dopiero po łącznym rozważeniu przesłanki pozytywnej i przesłanek negatywnych, sąd może zdecydować o rozwodzie.

4.2. Rozwiązanie małżeństwa w świetle prawa kanonicznego

Mówiąc o rozwiązaniu małżeństwa w świetle prawa kanonicznego, należy poczynić ważne ustalenie. Nie każda kategoria związku małżeńskiego może zostać rozwiązana. Kwestię rozwiązania małżeństwa można aplikować jedynie do tych małżonków, którzy zawarli swoje małżeństwo, będąc nieochrzczonymi, oraz tych małżonków ochrzczonych, którzy swojego związku nie dopełnili.

4.2.1. Rozwiązanie małżeństwa niedopełnionego (kan. 1142 KPK)

Prawodawca kościelny w kan. 1142 KPK postanowił, że „Małżeństwo niedopełnione, zawarte przez ochrzczonych lub między stroną ochrzczoneą i stroną nieochrzczoneą, może być ze słusznej przyczyny rozwiązane przez papieża, na prośbę obydwu stron lub tylko jednej, choćby druga się nie zgadzała”. Pojawienie się elementu dopełnienia w strukturze prawnej małżeństwa związane było z dyskusją prowadzoną w średniowieczu pomiędzy szkołą kanonistyczną bolońską i paryską odnośnie do przyczyny sprawczej małżeństwa. Obecnie konsumacja małżeństwa uznawana jest za komponent integrujący małżeństwo. Przez dopełnienie małżeństwo sakramentalne uzyskuje najbardziej radykalny stopień nierozzerwalności, zwany w doktrynie nierozzerwalnością absolutną. Jeśli więc po zawarciu małżeństwa nie zostanie ono przez mał-

⁵⁶ Art. 56 § 1 k.r.o.

⁵⁷ Nie można orzec rozwodu, jeśli żąda go małżonek, który wyłącznie swoim nagannym zachowaniem doprowadził do zupełnego i trwałego rozkładu pożycia małżeńskiego, czyli np. dopuścił się zdrady, nie interesował się losem współmałżonka, opuścił go w razie potrzeby, uwłaczał jego godności, naruszył jego nietykalność fizyczną itd.

⁵⁸ Przy orzekaniu rozwodu należy wziąć pod uwagę, czy rozwód nie osłabi więzi z dzieckiem tego rodziców, przy którym ono nie pozostanie, w stopniu mogącym wpłynąć ujemnie na wykonywanie władzy rodzicielskiej; czy nieustepliwe stanowisko jednego z małżonków co do sposobu wykonywania w przyszłości władzy rodzicielskiej i zmierzające do wykluczenia z niej drugiego małżonka nie przyniesie szkody wychowaniu dziecka; czy dziecko boleśnie nie odczuje samego rozwodu rodziców.

⁵⁹ Należy mieć na uwadze ochronę małżonka niewinnego rozkładu pożycia i znajdującego się w szczególnie trudnej sytuacji życiowej, np. z powodu ciężkiej choroby, zaawansowanego wieku, niemożności zaspokajania własnych potrzeb itd.

żonków dopełnione, to tym samym w strukturze prawnej brak jest owego komponentu integrującego, dlatego też taki ważny związek może być przez papieża rozwiązany na mocy dyspensy *super rato*⁶⁰.

4.2.2. Rozwiązanie małżeństwa na korzyść wiary (*in favorem fidei*)

Na korzyść wiary może być rozwiązane małżeństwo zawarte przez osoby nieochrzczone, jeśli jedna z nich przyjęła chrzest i jednocześnie zachodzą warunki określone przez prawo kodeksowe lub pozakodeksowe.

4.2.2.1. Rozwiązanie małżeństwa zawartego pomiędzy nieochrzczoneymi, tzw. przywilej Pawłowy (kan. 1143 § 1–2 KPK)

Doktryna kanonistyczna utrzymuje, że jakkolwiek małżeństwo nieochrzczone z punktu widzenia prawa natury jest ważne, to jednak związek ten nie charakteryzuje się nierozzerwalnością absolutną⁶¹. Nawet gdyby zostało dopełnione, to nie jest ono związkiem sakramentalnym. Stąd też tak powstały naturalny węzeł małżeński, jakkolwiek nie może zostać rozwiązany przez samych małżonków, to decyzję taką może podjąć kompetentna władza kościelna na mocy przywileju Pawłowego dla dobra wiary. Zgodnie z kan. 1143 § 1 KPK małżeństwo takie może być rozwiązane, jeśli jedna ze stron ochrzciła się, druga natomiast po tym fakcie nie chce z nią żyć bez obrazy Stwórcy.

4.2.2.2. Rozwiązanie małżeństwa zawartego pomiędzy poligamistami (kan. 1148 § 1–3 KPK)

Rozwiązanie małżeństwa na mocy „przywileju wiary” można aplikować również do małżeństwa nieochrzczonego poligamisty, który decyduje się przyjmując chrzest. Zgodnie z normą kan. 1148 § 1–3 KPK taki poligamista po przyjęciu chrztu powinien pozostać przy jednej z żon, a pozostałe – z którymi uprzednio zawarł małżeństwo – oddalić. To samo odnosi się do kobiety nieochrzczonej, która miała równocześnie kilku mężów nieochrzczonej.

4.2.2.3. Rozwiązanie małżeństwa w sytuacji uwięzienia i prześladowania (kan. 1149 KPK)

Kolejny „przywilej wiary” ujęty w kan. 1149 KPK pojawia się w związku z uwięzieniem lub prześladowaniem. Prawodawca kodeksowy zezwolił ochrzczoneму w Kościele katolickim na zawarcie nowego związku małżeń-

⁶⁰ G. Dzierżoń, *Nierozzerwalność małżeństwa. Kwestie teoretycznoprawne*, w: R. Sztuchmiller, J. Krzywowska (red.), *Małżeństwo na całe życie?*, Olsztyn 2011, s. 153-154.

⁶¹ Doktryna kanonistyczna wprowadza tu tzw. nierozzerwalnością wewnętrzną (*indissolubilitas interinseca*), zob. G. Dzierżoń, *Nierozzerwalność...*, s. 154.

skiego, jeśli z powodu uwięzienia lub prześladowania osoba ta nie mogła nawiązać relacji współzamieszkania ze współmałżonkiem z poprzedniego związku. Co więcej, ustawodawca dał przyzwolenie na zawarcie nowego małżeństwa nawet w sytuacji, gdy druga strona z poprzedniego związku przyjęła chrzest.

Zakończenie

Przeprowadzona analiza uregulowania prawnego rozłąki małżonków prowadzi do wniosku, że największą ochronę systemową trwałości i nierozzerwalności małżeństwa – poza separacją, która w obu porządkach prawnych realizuje ten sam cel nadrzędny – zapewnia prawo kanoniczne. Małżeństwo, które zawarli małżonkowie ochrzczeni i którzy swoje małżeństwo dopełnili, korzysta z ochrony nierozzerwalności absolutnej. Względną nierozzerwalnością cieszą się jedynie te związki, które albo zostały zawarte przez osoby nieochrzczone, albo które nie zostały dopełnione. Natomiast prawo polskie, pomimo tego, że opiera się na zasadzie trwałości małżeństwa i postuluje ochronę rodziny założonej przez małżonków, to jednak po spełnieniu odpowiednich przesłanek dopuszcza rozwody, a także umożliwia unieważnienie małżeństwa. Ochrona trwałości małżeństwa w prawie polskim jest więc ułomna.

Osobną zaś kategorią należy objąć sprawy o stwierdzenie nieważności małżeństwa kanonicznego. Nie należy tych spraw traktować w kategoriach ochrony trwałości i nierozzerwalności małżeństwa, jakkolwiek sytuacja faktyczna, w jakiej znajdują się małżonkowie po otrzymaniu orzeczenia nieważności małżeństwa może przypominać sytuację faktyczną małżonków po rozwiązaniu ich węzła małżeńskiego. Orzeczenie nieważności małżeństwa kanonicznego, któremu odpowiada w prawie polskim instytucja nieistnienia małżeństwa (*matrimonium non existens*), oznacza bowiem sytuację, w której nie doszło do związania węzła małżeńskiego z powodu okoliczności, które miały miejsce już w chwili zawierania małżeństwa. W związku z tym to istnienie tych okoliczności będzie warunkowało trwałość i nierozzerwalność małżeństwa.

THE PERMANENCE AND INDISSOLUBILITY OF MARRIAGE IN POLISH AND CANON LAW (SUMMARY)

Marriage is an institution, through which family as a basic cell of social life is formed, which makes it an object of interest and care for many entities, among them, the state and the Church. Concern about marriage and family shown by the state and the Church is expressed mainly in the development of appropriate legislation to guarantee the permanence of marriage and the rights of the family. However, not all marriages enjoy stability and durability. Especially recently, in our civilization and culture, one can observe more and more split marriages. This article presents the similarities and differences in regulations concerning the separation of spouses in the light of Polish law and Canon law. The analysis of separation, the declaration of nullity of canonical marriage, of the non-existence and nullity of civil marriage, civil divorce, the dissolution of an impeded canonical marriage and, due to the "privilege of faith", leads to the conclusion, that the greatest systemic protection of the permanence and indissolubility of marriage, apart from separation, which serves the same supreme purpose in both codes of law, is provided by the Canon Law. A marriage entered into by two baptized spouses who fulfilled their wedding vows benefit from the protection of absolute indissolubility. Relative indissolubility can only be enjoyed by those marriages that have either been concluded by the unbaptized persons, or those which have not been consummated. While Polish law, despite the fact that it is based on the principle of the permanence of marriage and calls for the protection of the family founded by the spouses, allows divorces, as well as annulments of marriage once appropriate conditions are met. Thus, the protection of marriage in Polish law is defective.

BESTÄNDIGKEIT UND UNLÖSBARKEIT DER EHE NACH DEM POLNISCHEN UND DEM KANONISCHEN RECHT (ZUSAMMENFASSUNG)

Die Ehe ist eine Institution, auf der die Familie, die grundlegende Zelle der gesellschaftlichen Lebens, aufgebaut wird. Aus diesem Grund ist die Ehe für verschiedene Instanzen wichtig, darunter vor allem für den Staat und die Kirche. Die Sorge um die Ehe und Familie seitens des Staates und der Kirche zeigt sich vor allem in der Schaffung der entsprechenden Gesetzgebung, welche die Dauerhaftigkeit der Ehe und die entsprechenden Rechte der Familie garantieren soll. Leider erweisen sich nicht alle Ehen als stabil und dauerhaft. In der letzten Zeit sieht man in unserem Zivilisations- und Kulturkreis immer mehr geschiedene Ehepaare. Im Artikel werden die Ähnlichkeiten und Unterschiede in der Regulierung der Trennung von Ehegatten im polnischen und kanonischen Recht aufgezeigt. Die durchgeführte Analyse der Separation, der Ungültigkeits-erklärung einer kanonischen Ehe, der Feststellung der Nichtigkeit und der Ungültigkeit der Zivilehe, der zivilen Scheidung, der Auflösung der kanonischen, aber nicht vollzogenen Ehe sowie auf Grund des Glaubensprivilegs, führt zu dem Schluss, dass den umfassendsten strukturellen Schutz der Dauerhaftigkeit und Unauflöslichkeit der Ehe (außer der Separation, die in beiden Rechtsordnungen dasselbe Ziel bezweckt) das kanonische Recht sichert. Eine Ehe, die zwei christliche Gatten geschlossen und vollzogen haben, erfreut sich der absoluten Unauflöslichkeit. Eine relative Unauflöslichkeit zeichnet nur jene Verbindungen aus, die entweder durch ungetaufte Personen geschlossen oder nicht vollzogen wurden. Im polnischen Recht werden, trotz der deklarierten Grundlage der Dauerhaftigkeit der Ehe und des Schutzes der durch die Ehegatten gegründeten Familie, unter bestimmten Bedingungen die Scheidungen zugelassen; die Ehe kann auch annulliert werden. Der Schutz der Ehe ist also im polnischen Recht unvollständig.

Ks. CEZARY OPALACH
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

PSYCHOLOGICZNE CZYNNIKI WSPIERAJĄCE MAŁŻEŃSTWO

Słowa kluczowe: komunikacja, konflikty, małżeństwo, osobowość, religijność, rodzina pochodzenia, samorozwój.

Key words: communications, conflicts, marriage, personality, religiosity, family background, self-development.

Schlüsselworte: Kommunikation, Konflikte, Ehe, Persönlichkeit, Religiosität, familiärer Hintergrund, Selbstentwicklung.

Instytucja małżeństwa i rodziny przeżywa obecnie wielki kryzys, co m.in. znajduje wyraz w danych statystycznych reprezentowanych rokrocznie przez GUS. I tak liczba rozwodów w Polsce zwiększyła się z 42,8 tys. w roku 2000 do 61,3 tys. w roku 2010¹. Oznacza to wzrost o 43% na przestrzeni zaledwie dziesięciu lat.

Najczęstszymi przyczynami rozwodów w Polsce (dane opublikowane przez GUS w roku 2008), były: niezgodność charakterów (33,3%), niedochowanie wierności (25,3%), nadużywanie alkoholu (21,7%), nieporozumienia na tle finansowym (7,1%) i naganny stosunek do członków rodziny (6%)². Z kolei dane uzyskane przez portal „Pomoc prawna – porady prawne online”, na podstawie ankiety przeprowadzonej wśród internautów ujawniły, że głównymi przyczynami rozwodów w Polsce w roku 2010 były: niezgodność charakterów (45%), nadużywanie alkoholu (21%), zdrada małżeńska (17%), konflikty dotyczące pieniędzy (5%) i przemoc (4%)³.

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Cezary Opalach, Katedra Filozofii i Antropologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, e-mail: cezary.opalach@uwm.edu.pl

¹ Główny Urząd Statystyczny, *Mały rocznik statystyczny Polski 2011*, w: http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/PUBL_oz_maly_rocznik_statystyczny_2011.pdf (4 X 2011).

² Główny Urząd Statystyczny, *Rocznik demograficzny 2009*, Warszawa 2010, s. 241.

³ *Jakie są przyczyny rozwodów?*, w: http://www.prawnik-nline.eu/porady/rodzinne/przyczyny_rozwodow_statystyka.html (4 X 2011).

Na podstawie powyższego zestawienia można przyjąć, że przyczyny rozpadu małżeństw wciąż są takie same, zmienia się jedynie – na przestrzeni lat – ich obraz procentowy. Tak jest np. w odniesieniu do niezgodności charakterów. Odsetek tego źródła w ciągu dwóch lat zwiększył się o jedną trzecią.

Poszukując wartości, na których powinno się opierać małżeństwo – na zasadzie przeciwności – można wymienić: dojrzałość osobową, komunikację, umiejętność rozwiązywania konfliktów, religijność, rodzinę pochodzenia i samorozwój.

Pierwszym czynnikiem, który w istotny sposób przyczynia się do trwałości małżeństwa, jest dojrzałość osobowa męża i żony. Wydają się to potwierdzać zaprezentowane wcześniej statystyki. Co prawda, nie zwierają one kategorii braku dojrzałej osobowości, ale zawierają za to określenie niezgodności charakterów, co w potocznym rozumieniu oznacza to samo. Na taki tok myślowy pozwalają wyniki badań przeprowadzonych przez Marię Beczkiewicz, która pytała dorosłe dzieci rozwiedzionych rodziców o przyczyny rozpadu małżeństwa. Jako jeden z elementów wymieniali oni niezgodność charakterów, na którą składało się negatywne nastawienie do współmałżonka, odmienne postawy życiowe, różne podejście do spraw bytowych i materialnych, odmienne postrzeganie funkcji i celów małżeństwa oraz różnice dotyczące wychowania dzieci⁴. To pozwala zaryzykować stwierdzenie, że pod pojęciem różnicy charakterów należy rozumieć odmiennosc osobowości, jak również wszystkiego, co jest z nią związane, czyli hierarchię potrzeb i wartości, wizję ról małżeńskich, motywację oraz umiejętności komunikacyjne i rozwiązywania konfliktów.

Psychologia dysponuje licznymi badaniami potwierdzającymi, że pewna struktura osobowości sprzyja poczuciu szczęścia małżeńskiego, a pewna prowadzi do niezadowolenia z małżeństwa, co może skutkować jego rozpadem. Kwestię tę na gruncie polskim badała m.in. Maria Braun-Gałkowska. Stwierdziła ona, że małżonków niezadowolonych ze swego małżeństwa wyróżnia pewien rys osobowościowy: mniejsza uczuciowość, mniejsza refleksyjność i empatia, bardziej sztywne i stereotypowe myślenie, wzmożona lub ograniczona aktywność w sytuacjach lękowych. Natomiast małżonkowie zadowoleni z małżeństwa przejawiają: szerokie zainteresowania, dużą umiejętność refleksji, wysoki poziom twórczości i aktywności, cechuje ich także bogata wyobraźnia, lepsza zdolność syntezy oraz wyższy poziom inteligencji. W efekcie funkcjonowanie tych osób jest bardziej przemyślane i kierowane niż małżon-

⁴ M. Beczkiewicz, *Retrospektywny obraz rozpadu rodziny w oczach dorosłych dzieci*, w: W. Muszyński, E. Sikora (red.), *Małżeństwo i rodzina w ponowoczesności. Szanse – zagrożenia – patologie*, Toruń 2008, s. 334.

ków niezadowolonych ze swego związku, gdyż w mniejszym stopniu ulegają impulsom oraz bardziej się wczuwają w świat emocjonalny partnera⁵.

Strukturą osobowości małżonków zadowolonych i niezadowolonych ze swego związku zajmował się także Mieczysław Plopa i jego magistranci. Badania, w których zastosowano kwestionariusz NEO-FFI (narzędzie mierzące pięć czynników osobowości: neurotyzm, ekspresję, otwartość, ugodowość i sumienność), ujawniły, że osobowość żon odczuwających satysfakcję z małżeństwa cechuje się podwyższonym poziomem optymizmu życiowego, tendencją do prezentowania pogodnego nastroju, towarzyskością, otwartością na oczekiwania innych, skłonnością do udzielania pomocy, stabilnością emocjonalną i zadaniowym nastawieniem w sytuacjach stresowych. Osobowość ich mężów z kolei odznacza się skrupulatnością, obowiązkowością, rzetelnością, ugodowością w relacjach społecznych, życiowym optymizmem, pogodnym nastrojem, ekstrawertycznym nastawieniem do otoczenia, stabilnością emocjonalną i zadaniowym nastawieniem do problemów życiowych. Takie cechy osobowości sprzyjają poczuciu zadowolenia z małżeństwa⁶.

Na podstawie przedstawionych przykładowych wyników badań jednoznacznie można wykazać, że osobowość małżonków zadowolonych z małżeństwa cechuje dojrzałość, zaś u małżonków niezadowolonych dostrzec można rysy osobowości niedojrzałej. Jeśli więc przyjmiemy, że rozpad małżeństwa jest wynikiem braku satysfakcji ze wspólnego pożycia, a podstawą jego trwania zadowolenie z niego płynące, to powyższe stwierdzenia dotyczące osobowości mają odniesienie także do osób rozwodzących się i trwających w małżeństwie. W efekcie pozwala to na wniosek, że jednym z czynników zapobiegających rozpadowi małżeństwa jest dojrzała osobowość osób je tworzących.

Taki pogląd ma uzasadnienie w wynikach badań odnoszących się do małżeństw trwałych i rozwodzących się. Na ich podstawie można powiedzieć, że pary nierozwodzące się przy zawieraniu związku małżeńskiego w większym stopniu, niż małżeństwa rozpadające się, kierowały się następującymi motywami: miłością, charakterem współmałżonka i wspólnymi zainteresowaniami. Natomiast małżeństwa nieudane zazwyczaj były zawierane pod wpływem presji otoczenia czy z powodu ciąży⁷. Motywy zawarcia związku małżeńskiego przez pary rozwodzące się były mniej dojrzałe od motywów osób tworzących związki stałe. Ten wniosek jest oczywisty, gdyż fundamentem dojrzałej motywacji jest dojrzała osobowość. Zatem skoro małżeństwa rozwodzące się

⁵ M. Braun-Gałkowska, *Miłość aktywna. Psychiczne uwarunkowania powodzenia w małżeństwie*, Warszawa 1985, s. 73–114.

⁶ M. Plopa, *Psychologia rodziny: teoria i badania*, Kraków 2005, s. 185–186.

⁷ *Ibidem*, s. 146.

odznaczają się osobowością niedojrzałą, to i ich motyw wyzarcia związku także noszą znamiona niedojrzałości. W efekcie, jak wykazano na podstawie badań przeprowadzonych przez Mieczysława Ploę, satysfakcja z małżeństwa związków nietrwałych już na początku ich istnienia jest niższa, niż diad stałych, i obniża się wraz z ich trwaniem⁸.

Czynnikiem wspierającym trwałość małżeństwa, mocno powiązanim z osobowością, jest komunikacja. Takiego zdania jest Virginia Satir, która łączy poczucie własnej wartości z procesem komunikacyjnym. Jej zdaniem osoba z prawidłową samooceną, czyli „osoba dostrojona”, potrafi w sposób jasny i precyzyjny wyrażać swoje zdanie i pragnienia, a także z otwartością oczekiwać na informacje zwrotne⁹. Taka postawa jest wynikiem kongruencji, czyli zgodności myśli, uczuć i ciała, która jest jednym z wymiarów dojrzałej osobowości. Brak owego zintegrowania wprowadza natomiast utrudnienia w komunikacji, gdyż odbiorca komunikatu musi się domyślać, jakie niewyrażone potrzeby i pragnienia nadawcy kryją się za tą formą przekazu. W efekcie zamiast jasnej, przejrzystej i otwartej komunikacji pojawia się konieczność „czytania w myślach”¹⁰.

Zdaniem Virginii Satir, komunikacja rodzinna, a więc i małżeńska, powinna się opierać na następujących zasadach: 1) każda osoba uczestnicząca w rozmowie musi mieć prawo do wyrażania dokładnie i jasno tego, co widzi, słyszy, czuje i myśli o sobie i innych, w ich obecności, 2) do każdej osoby biorącej udział w rozmowie, dorosłego czy dziecka, należy się odnosić jak do niepowtarzalnej jednostki, której należy się szacunek, 3) różnice między poszczególnymi rozmówcami winny być oficjalnie uznane i spożytkowane ku rozwojowi, a nie odrzucone jako zagrażające¹¹.

W praktyce wymaga to od małżonków budowania wypowiedzi, które: 1) opierają się na komunikatach typu „ja”, odrzucają zaś komunikaty typu „ty”, 2) składają się z faktów, emocji (pozytywnych i negatywnych), pragnień i antypragnień, 3) pozwalają na konfrontację, ale na poziomie faktów, a nie emocji, 4) są wielostronne, 5) nie zawierają tzw. kwantyfikatorów wielkich, np. zawsze, nigdy, wciąż i 6) stosują „otwieracze”, tj. słowa i gesty zapraszające do dalszej rozmowy, a unikają „zamykaczy”, czyli słów i gestów zrywających komunikację¹².

Komunikacja wewnątrzrodzinna, czyli także małżeńska, gdy opiera się na powyższych zasadach, zdaniem Marii Braun-Gałkowskiej: 1) kreuje przestrzeń

⁸ Ibidem, s. 150–151.

⁹ V. Satir, *Rodzina. Tu powstaje człowiek*, Gdańsk 2000, s. 94.

¹⁰ Ibidem, s. 76.

¹¹ Ibidem, s. 116–121.

¹² C. Opalach, *Psychologia pastoralna*, Olsztyn 2010, s. 99–100.

do wspólnego poznania siebie bez postawy agresywnej lub asekuracyjnej, 2) pozwala na autentyczne wyrażanie treści aktualnie przeżywanych na drodze komunikatów werbalnych, jak i pozawerbalnych, 3) stwarza szansę na wielokrotną wymianę komunikatów, która jest źródłem satysfakcji, 4) umożliwia prawidłowe rozwiązywanie konfliktów oraz 5) pozwala rozmówcom na wzajemne słuchanie się i właściwe rozumienie kierowanych do siebie komunikatów¹³.

Prawidłowa komunikacja gwarantuje rozwiązywanie konfliktów, co jest ważne w małżeństwie, gdyż nie ma chyba na świecie diady małżeńskiej, która by choć raz się nie pokłóciła. Przez konflikt w literaturze przedmiotu najczęściej rozumie się interakcję „między osobami pozostającymi w relacji współzależności, z których każda spostrzega pozostałe jako przeciwstawiające się jej celom, dążeniom lub wartościom i potencjalnie zagrażające realizacji jej celów, dążeń i wartości”¹⁴.

Konflikty małżeńskie, zdaniem Fritza Fischalecka, najczęściej dotyczą: 1) pieniędzy, gdyż ich brak nie pozwala na spełnianie pragnień, 2) domu i mieszkania, a najbardziej obowiązków związanych z jego utrzymaniem, sprzątaniami i wewnętrznym urządzeniem, 3) czasu wolnego i urlopu, gdyż ich brak nie daje szansy na bycie razem, odpoczynku, rozwoju zainteresowań oraz kontaktów zewnętrznych, 4) życia zawodowego, gdyż niezadowolenie z niego znajduje swoje odbicie w relacjach małżeńskich; podobne ryzyko niesie ze sobą aktywność zawodowa tylko jednego z małżonków – łatwo wówczas o brak równowagi we wzajemnych relacjach, 5) dzieci, które stają się powodem niezgody między małżonkami lub drogą do rozwiązywania własnych problemów, 6) przyjaciół i znajomych, którzy mogą być traktowani jako sprzymierzeńcy lub sposobność ucieczki w chwilach kryzysowych, 7) życia seksualnego, zwłaszcza gdy małżonkowie różnią się swoim popędem seksualnym, nie łączą go z uczuciowym przeżywaniem bliskości i stawiają mu zbyt wygórowane wymagania, czemu sprzyja moda na „sprawność” oraz 8) własnej rodziny i krewnych, w głównej mierze chodzi tutaj o nierozwiązane konflikty z rodzicami i rodzeństwem, które małżonkowie przenoszą do swojego związku¹⁵.

Powyższe zestawienie powstało na podstawie doświadczeń niemieckich. Natomiast w badaniach prowadzonych w Polsce, w których uczestniczyły dorosłe dzieci rozwiedzionych rodziców, wskazano następujące przyczyny nieporozumień ich rodziców: 1) sfera intymna, 2) sprawy codzienne,

¹³ M. Braun-Gałkowska, *Rozwój miłości w małżeństwie*, w: F. Adamski (red.), *Jak być szczęśliwym w małżeństwie?*, Kraków 1997, s. 110–111.

¹⁴ S.P. Morreale, B. H. Spitzberg, J.K. Barge, *Komunikacja między ludźmi. Motywacja, wiedza i umiejętności*, Warszawa 2008, s. 473.

¹⁵ F. Fischaleck, *Uczciwa kłótnia małżeńska*, Warszawa 2000, s. 77–90.

3) stosunek do dzieci, 4) wychowywanie dzieci, 5) zmiany charakterologiczne, 6) różnice w ustalaniu priorytetów życiowych i 7) ocena satysfakcji z małżeństwa¹⁶.

Umiejętność rozwiązywania konfliktów to sprawność, której trzeba się uczyć, gdyż zdaniem specjalistów diady małżeńskie stosują jedną z czterech form ich przezwyciężenia:

- dialog; to podjęcie próby usunięcia problemu i utrzymanie wzajemnych relacji na satysfakcjonującym poziomie. W praktyce oznacza to podejmowanie dyskusji, szukanie kompromisu, nowych rozwiązań oraz szukanie pomocy na zewnątrz, jeśli zajdzie taka potrzeba;
- lojalność; to przeczekanie problemu z nadzieją, że sam się rozwiąże. W tym modelu zachowanie zgody i unikanie otwartej komunikacji jest ważniejsze, niż zaspokojenie własnych potrzeb. W praktyce oznacza to dostosowywanie się do potrzeb partnera i łagodzenie wszelkich sytuacji, mogących doprowadzić do konfliktu;
- eskalacja konfliktu; to rozwiązanie konfliktu, ale na własnych prawach, bez uwzględniania potrzeb drugiej strony, co prowadzi do niszczenia związku, aż do separacji i rozwodu włącznie. Posługując się tą metodą małżonkowie stosują wobec siebie kary, groźby, nacisk, deprecjonowanie potrzeb i celów współmałżonka oraz stawianie coraz bardziej wygórowanych żądań;
- wycofanie się; to rezygnacja z kontaktu z partnerem i unikanie rozmów o problemie. Taka postawa bierze się najczęściej z przeświadczenia, że jakiegokolwiek próby rozwiązania wzajemnych trudności i tak nie poprawią wzajemnych relacji¹⁷.

Powyższe sposoby radzenia sobie z konfliktem pozwalają na jeszcze mocniejsze podkreślenie roli osobowości w ich rozwiązywaniu. Tylko bowiem osobowość dojrzała będzie w sposób aktywny i kreatywny poszukiwać sposobów likwidacji napotkanych trudności, a więc stosować strategię dialogu. Pozostałe strategie, czyli lojalności, eskalacji i wycofania są wyrazem braku owej dojrzałości, gdyż opierają się na pomijaniu potrzeb współmałżonka oraz na skupianiu się tylko i wyłącznie na potrzebach własnych lub niechęci do „inwestowania” w rozwój małżeństwa.

Do trwałości małżeństwa przyczynia się także religijność. Badania prowadzone przez Mercedes Wilson w Stanach Zjednoczonych potwierdzają to stwierdzenie: 1) jeśli małżeństwo jest tylko związkiem cywilnym, a nie sakramentalnym, ryzyko rozwodu wynosi 50%, 2) jeśli małżeństwo jest związkiem

¹⁶ M. Beczkiewicz, *Retrospektywny obraz rozpadu rodziny w oczach dorosłych dzieci*, w: W. Muszyński, E. Sikora (red.), *Małżeństwo i rodzina w ponowoczesność*, s. 326.

¹⁷ D. Kuncewicz, *Rozwiązywanie konfliktów z partnerem a wzory relacji z rodzicami*, w: T. Rostowska, A. Pelplińska (red.), *Psychologiczne aspekty życia rodzinnego*, Warszawa 2010, s. 127–128.

sakramentalnym, ale brakuje mu praktyk religijnych, ryzyko rozwodu wynosi 33%, 3) jeśli małżeństwo jest związkiem sakramentalnym i co niedziela wspólnie uczestniczy w nabożeństwach, ryzyko rozwodu wynosi 2%, natomiast 4) jeśli małżeństwo jest związkiem sakramentalnym, bierze wspólny udział w nabożeństwach niedzielnych i codziennie wspólnie się modli, w takiej sytuacji współczynnik rozwodu wznosi zaledwie 0,07%, czyli rozpada się jedna para na 1429¹⁸.

Z kolei badania przeprowadzone na gruncie polskim przez Marię Braun-Gałkowską uprawniają do wniosku, że małżonkowie niereligijni są mniej zadowoleni ze swego związku niż religijni¹⁹. Ci ostatni natomiast, zdaniem Annette Mahoney i jej współpracowników, charakteryzują się: 1) większym poziomem zgodności i współpracy we wszystkich aspektach wspólnego życia, 2) wyższym poziomem porozumienia na płaszczyźnie komunikacji werbalnej, co oznacza mniejszy poziom konfliktowości, 3) mniejszym poziomem agresji słownej, 4) postawą wzajemnego unikania roztrząsania nieporozumień i skupiania się na słabościach współmałżonka²⁰. Religijność małżonków sprzyja pozytywnym formom ich komunikacji.

Na inne związki wynikające z satysfakcji z małżeństwa i religijności wskazują badania przeprowadzone pod kierunkiem Mieczysława Płopy. Ich celem było wykazanie zależności pomiędzy szczęściem małżeńskim a religijnością personalną. Autorem tego konstruktu jest Romuald Jaworski, który wyróżnił cztery wymiary: 1) wiarę – określającą siłę związku z Bogiem, co nadaje sens życia osobie wierzącej, 2) moralność – ukazującą poziom zgodności postępowania moralnego osoby wierzącej z jej przekonaniami religijnymi, 3) praktyki religijne – określające głębokość zaangażowania osoby wierzącej w relację z Bogiem i 4) self religijny – określający poziom poczucia dumy z „bycia chrześcijaninem” u osoby wierzącej, który jest konsekwencją odczucia bliskości Boga²¹.

Na podstawie badań przeprowadzonych Skalą Religijności Personalnej, autorstwa Romualda Jaworskiego, można wykazać, że wysoki poziom religijności personalnej idzie w parze z poczuciem satysfakcji z małżeństwa. Mężowie w takim związku umieją budować więzi z żonami w oparciu o otwartość, empatię i wrażliwość na ich potrzeby. Z kolei ich żony w większym stopniu

¹⁸ M. Gucewicz, *Fundament małżeństwa*, Miłujcie się 4 (2006), s. 42.

¹⁹ M. Braun-Gałkowska, *Miłość aktywna. Psychiczne uwarunkowania powodzenia w małżeństwie*, Warszawa 1985, s. 128.

²⁰ A. Mahoney, K. Pargament, T. Jewell, A. Swank, E. Scott, E. Emery, M. Rye, *Marriage and the spiritual realm: The role of proximal and distal religious constructs in marital functioning*, *Journal of Family Psychology* 13 (1999)3, s. 331–334.

²¹ R. Jaworski, *Psychologiczne badania religijności personalnej*, *Zeszyty Naukowe KUL* 41 (1998)3–4, s. 82.

nastawione są na wspólne wypełnianie obowiązków rodzinnych oraz wspólne spędzanie czasu wolnego i urlopów.

Nieco inne związki między religijnością personalną a satysfakcją z małżeństwa wystąpiły wśród małżeństw niezadowolonych ze swojej więzi. Okazało się, że u mężów z tej grupy istnieje negatywna korelacja między selfem religijnym, czyli stopniem identyfikacji z Bogiem, a satysfakcją z pożycia małżeńskiego. Natomiast w przypadku ich żon istnieje pozytywny związek między wiarą i praktykami religijnymi a zadowoleniem ze związku²².

Niewątpliwie prawidłowo funkcjonująca rodzina pochodzenia – jak metaforycznie ujęła to Virginia Satir, to miejsce, gdzie „powstaje człowiek”²³ – w największym stopniu uczestniczy w kształtowaniu naszej osobowości, stylu komunikacji, rozwiązywania konfliktów i religijności, a więc tych wszystkich elementów, o których była mowa do tej pory.

Prawidłowo funkcjonująca rodzina to także naturalna przestrzeń realizacji podstawowych potrzeb dziecka, takich zwłaszcza jak poczucie bezpieczeństwa, miłości i przynależności. W efekcie dziecko będzie miało mniejszą potrzebę manipulowania innymi, także swoim współmałżonkiem w przyszłości, aby owe potrzeby zaspokoić²⁴. W rodzinie zatem uczymy się również budowania więzi międzyludzkich, które powinny się opierać na szacunku dla samego siebie i każdej innej osoby, tolerancji dla jej poglądów, postaw i świata wartości.

W dalekosiężnej perspektywie prawidłowo funkcjonująca rodzina pochodzenia jest czynnikiem zapobiegającym pojawieniu się przemocy w małżeństwie dzieci z niej pochodzących. Ucząc bowiem dzieci szacunku dla innych, zasad prawidłowej komunikacji i konfrontacji, przygotowuje je jednocześnie do pokojowego rozwiązywania konfliktów i nieporozumień ze współmałżonkiem, bez sięgania po przemoc.

Dziecko uczy się w rodzinie pochodzenia, na czym polega więź małżeńska. Wiąż ta staje się dla niego wzorem, do którego będzie się przynajmniej na początku swego związku odwoływać i go powielać. Stąd tak ważne jest, aby ten wzór był właściwy, by dziecko wiedziało, że małżeństwo można budować w oparciu o miłość, która wyzwala z egoizmu i otwiera na dzielenie się sobą, na partnerstwie, które nie pozwala na podporządkowanie jednego współmałżonka drugiemu, i na jedności psychicznej małżonków, która zdaniem Jerzego Szopińskiego dotyczy takich wymiarów, jak: 1) współodczuwanie – czyli uczestniczenie w radościach i smutkach współmałżonka, 2) współrozumienie – czyli zjednoczenie na płaszczyźnie poznawczej, będące efektem swobodnej

²² M. Płopa, *Psychologia rodziny: teoria i badania*, Kraków 2005, s. 234–235.

²³ Por. V. Satir, *Rodzina. Tu powstaje człowiek*, Gdańsk 2000.

²⁴ C. Opalach, *Osoba a osobowość w psychologii*, w: S. Bafia (red.), *W trosce o godność człowieka*, Olsztyn 2007, s. 118.

wymiany spostrzeżeń, doświadczeń i refleksji między małżonkami i 3) współdziałanie – czyli wspólne wypełnianie zadań małżeńskich i rodzicielskich²⁵.

Prawidłowa rodzina pochodzenia jest również najlepszym środowiskiem integracji wewnętrznej dzieci w niej się wychowujących. Jest to proces istotny w prawidłowym rozwoju osobowości, gdyż prowadzi do harmonii pomiędzy pragnieniami a uczuciami, działaniami, wartościami, ideami i postawami²⁶. Tylko scalenie tych elementów w jedną całość warunkuje dojrzałą osobowość, której wyrazem będzie stabilność emocjonalna, odpowiedzialność, umiejętność dochowania przyrzeczeń, dojrzała motywacja i właściwa hierarchia wartości. Dzięki temu człowiek wychowujący się w takim środowisku będzie w stanie kierować się dojrzałą motywacją przy wyborze współmałżonka, będzie umiał dochować mu wierności, prawidłowo zarządzać finansami, ale także umiejętnie korzystać z przyjemności i używek, np. alkoholu. Odwołując się do statystyk zaprezentowanych na początku niniejszego tekstu można więc stwierdzić, że prawidłowa rodzina pochodzenia jest ważnym antidotum na rozpad małżeństwa, gdyż ponad połowa rozwodzących się par wskazała jako przyczynę swojej decyzji brak wierności, nadużywanie alkoholu i nieporozumienia na tle finansowym.

Powyższe rozważania potwierdzają badania empiryczne przeprowadzone przez Marię Ryś. Na ich podstawie u małżonków pochodzących z dobrych „jakościowo” rodzin, w stosunku do małżonków nieposiadających tak pozytywnego obrazu swojej rodziny, stwierdzono występowanie: 1) wyższych oczekiwań wobec własnego małżeństwa, 2) bardziej pozytywnego nastawienia do współmałżonka, większej akceptacji jego osoby i większej życzliwości wobec niego, 3) wyższego poziomu zaspokojenia własnych potrzeb w małżeństwie i 4) wyższej akceptacji ważnych wartości, jak również większej zgodności w ich afirmacji między małżonkami²⁷.

Samorozwój wzbogaca małżeństwo. W ten sposób nawiązujemy do Carla Rogersa, który mówił o samoaktualizacji, Abrahama Masłowa i jego koncepcji samorealizacji oraz Marii Braun-Gałkowskiej, która podkreśla rolę aktywności własnej w rozwijaniu umiejętności warunkujących szczęście małżeńskie i to w okresie poprzedzającym zawarcie związku²⁸.

²⁵ J. Szopiński, *Rozwój kontaktu osobowego we współczesnym małżeństwie*, *Zdrowie Psychiczne* 4 (1973), s. 29–31.

²⁶ M. Ryś, *Przygotowanie dzieci i młodzieży wychowywanych w prawidłowych i nieprawidłowych systemach rodzinnych do życia w małżeństwie i rodzinie*, w: G. Soszyńska (red.), *Rodzina. Myśl i działanie*, Lublin 2004, s. 116.

²⁷ M. Ryś, *Wpływ dzieciństwa na późniejsze życie w małżeństwie i rodzinie*, t. 2, Warszawa 1992, s. 214–216.

²⁸ C. Opalach, *Osoba a osobowość w psychologii*, w: S. Bafia (red.), *W trosce o godność człowieka*, Olsztyn 2007, s. 117; M. Braun-Gałkowska, *Psychoprofilaktyka życia rodzinnego*, w: I. Janicka, T. Rostowska (red.), *Psychologia w służbie rodziny*, Łódź 2003, s. 15.

Wydaje się, że jednym z fundamentów postawy prorozwojowej jest umiejętność refleksji, która idzie w parze z zadowoleniem z małżeństwa, jak wykazano wcześniej na podstawie badań Marii Braun-Gałkowskiej²⁹. Zdolność ta w pierwszym rzędzie pozwala na szczerą ocenę własnego funkcjonowania i poszukiwanie sposobów jego poprawy lub naprawy, jeśli zachodzi taka konieczność. Osoby znajdujące się w takiej sytuacji mogą korzystać z coraz większej oferty warsztatów rozwoju osobistego czy z psychoterapii indywidualnej³⁰. Ta ostatnia forma jest wręcz niezbędna dla osób dotkniętych syndromem Dorosłych Dzieci Alkoholików i/lub Dorosłych Dzieci Rozwiedzionych Rodziców. Oba rodzaje dysfunkcji w znacznym stopniu upośledzają bowiem strukturę osobowości ludzi, którzy żyli w rodzinach z problemem alkoholowym lub w rodzinach, które uległy rozpadowi. W efekcie ich relacje interpersonalne cechują się brakiem zdrowych granic, stałym poszukiwaniem aprobaty, lękiem przed intymnością, poczuciem zagrożenia, nadmierną zależnością, lękiem przed opuszczeniem czy tolerancją dla niewłaściwych zachowań³¹. Wobec tego nie powinien dziwić fakt, że osoby pochodzące z takich rodzin częściej doprowadzają do rozpadu własnego małżeństwa³². Niestety, taką ewentualnością jest zagrożonych 39 010 osób, gdyż taka liczba rozpadających się małżeństw w roku 2009 miała przynajmniej jedno dziecko³³.

Zdolność refleksji pozwala także na właściwą ocenę kondycji związku małżeńskiego, co w połączeniu z gotowością do samorozwoju będzie procentować wspólnym poszukiwaniem sposobów służących poprawie jakości jego funkcjonowania. Przykładem takiej propozycji, skierowanej do par małżeńskich, są „Warsztaty małżeńskie i rodzicielskie” prowadzone przez autora niniejszego artykułu³⁴.

Małżeństwo ma szansę i może prawidłowo funkcjonować, jeśli opiera się na dojrzałej osobowości, komunikacji i umie rozwiązywać konflikty, prezentuje wysoki poziom religijności, jest nastawione na samorozwój i prawidłową rodzinę pochodzenia. Choć elementy te są ze sobą wzajemnie powiązane, to wydaje się, że najważniejszym z nich jest rodzina pochodzenia. Dzieje się tak dlatego, gdyż to ona jest naturalną przestrzenią, w której kształtują się wzorce i które dziecko w wieku dorosłym będzie powielalo, przede wszystkim zaś jest

²⁹ M. Braun-Gałkowska, *Miłość aktywna. Psychiczne uwarunkowania powodzenia w małżeństwie*, Warszawa 1985, s. 73–114.

³⁰ Por. Laboratorium psychoedukacji, *Warsztaty weekendowe*, Charaktery 11 (2011) 178, s. 6.

³¹ J. Bradshaw, *Zrozumieć rodzinę*, Warszawa 1994, s. 112–115; J. Conway, *Dorosłe Dzieci Rozwiedzionych Rodziców*, Warszawa 1997, s. 63–73.

³² M. Płopa, *Psychologia rodziny...*, s. 137.

³³ Główny Urząd Statystyczny, *Rocznik demograficzny 2010*, Warszawa 2011, s. 247.

³⁴ Por. Stowarzyszenie *Persona Humana*, *Warsztaty małżeńskie i rodzicielskie*, w: <http://personahumana.pl/index.php?-b-warsztaty-malzenskie-br-i-rodzicielskie-b,-37> (4 X 2011).

punktem odniesienia do tworzenia własnego małżeństwa i rodziny. Stąd warto dołożyć wszelkich starań, aby rozwijać środki, metody i instytucje wspierające trwałość małżeństwa i rodziny oraz promujące właściwy i zdrowy obraz tych dwóch rzeczywistości. Niestety, nie jest to zadanie łatwe, gdyż wzrastająca liczba rozwodów oraz liberalizacja poglądów w tym zakresie sprawiają, że z roku na rok wzrasta przyzwolenie społeczne na rozwiązywanie małżeństw poprzez rozwód, a zwolenników takiego postępowania jest znacznie więcej niż przeciwników³⁵.

PSYCHOLOGICAL FACTORS IN SUPPORT OF MARRIAGE (SUMMARY)

This article shows that the factors preventing the breakdown of marriage are a mature personality, the ability to communicate and solve conflicts, religiosity, self-development and the family background. The first element is a mature personality: emotional stability, responsibility, mature motivation and correct hierarchy of values. These characteristics are very important for creating a deep and stable relationship, which is marriage. The next factor is the ability to communicate and solve conflicts. Proper communication allows the spouses to share their experiences, know each other better, build an atmosphere of openness and security, as well as resolve emerging conflicts. Another factor is religiosity. It allows one to create a dialogue with God and another person, as well as a non-egocentric attitude, which places God at the centre of life. A result of this is altruism of the spouse in the life of a married couple. Another factor is the readiness for self-development. Such an attitude does not allow spouses to hide behind their immature mechanisms of defense against weaknesses and mistakes, but tells them to take up the internal work on their liquidation and the result is that the stability of the relationship increases. Finally, the final factor is the family background, which is a natural space for the proper shaping of all previous elements. Thanks to this, people from such families will not manipulate their spouses to achieve their development needs but they will be shown the correct picture of a marriage, which will be the point of reference for creating their own marriage.

PSYCHOLOGISCHE FAKTOREN, DIE DER EHEZERRÜTTUNG VORBEUGEN (ZUSAMMENFASSUNG)

Der vorliegende Artikel zeigt, dass folgende Faktoren der Zerrüttung einer Ehe vorbeugen können: reife Persönlichkeit, Fähigkeit der Kommunikation und Konfliktlösung, Religiosität, Selbstentwicklung und eine gute Herkunftsfamilie. Die reife Persönlichkeit zeigt sich in der emotionalen Stabilität, Verantwortung, reifen Motivation und der richtigen Werthierarchie. Diese Eigenschaften sind bei der Bildung einer tiefen und dauerhaften Beziehung, einer ehelichen Beziehung von entscheidender Bedeutung. Der nächste Faktor ist die Fähigkeit zur Kommunikation und zur Lösung von Konflikten. Eine aufrichtige Kommunikation ermöglicht den Gatten, ihre Erlebnisse

³⁵ R. Boguszewski, *Stosunek Polaków do rozwodów. Komunikat z badań*, Warszawa 2008, s. 1.

zu teilen, einander besser kennenzulernen, eine offene und vertrauensvolle Atmosphäre zu schaffen und somit auch anstehende Konflikte zu lösen. Wichtig ist auch die Religiosität. Sie fördert eine dialogische Beziehung zu Gott und zu anderen Menschen, aber auch eine allozentrische, Gott in die Mitte des Lebens stellende Einstellung. Im Eheleben führt eine solche Haltung zum Altruismus gegenüber dem Gatten. Ein weiterer Faktor ist die Bereitschaft zur Selbstentfaltung. Dadurch versteckt man sich nicht hinter unreifen Abwehrmechanismen angesichts der Schwächen und Ängste, sondern unternimmt die innere Anstrengung, sie zu überwinden. Dadurch wird die Stabilität der Beziehung verstärkt. Den letzten Faktor bildet die Herkunftsfamilie, die ein natürliches Milieu ist, in dem sich alle anderen Faktoren herausbilden können. Personen, die aus gesunden Familien stammen, neigen nicht dazu, den Ehegatten zu manipulieren, um eigene Bedürfnisse zu stillen. Dafür bringen sie das richtige Bild der Ehe mit, das zum Bezugspunkt für die Bildung der eigenen ehelichen Dyade wird.

URSZULA DUDZIAK

Wydział Teologii

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

PSYCHOLOGICZNE SKUTKI ROZWODU RODZICÓW DLA ICH DZIECI

Słowa kluczowe: rozwody, skutki rozwodów, dorosłe dzieci rozwiedzionych rodziców.
Key words: divorce, effects of divorce, adult children of divorced parents.
Schlüsselworte: Scheidung, Scheidungsfolgen, erwachsene Kinder geschiedener Eltern.

Wzrastająca liczba rozwodów oraz ich społeczna aprobata wymaga zwrócenia tym większej uwagi na następstwa, jakie one powodują. Psychologiczne skutki rozwodów występujące u rozwiedzionych małżonków, ich dzieci, a nawet dorosłych dzieci rozwiedzionych rodziców, uwidaczniają, do czego prowadzi odejście od prawa Bożego i normy moralnej, jaką jest nierozzerwalność małżeństwa. W perykopach biblijnych¹, pismach ojców Kościoła², w Kodeksie prawa kanonicznego³ oraz w innych dokumentach i publikacjach⁴ małżeństwo przedstawione jest jako nierozzerwalne. Niestety, rzeczywistość katolickiej Polski odbiega od nauczania moralnego. Każdego roku przeprowadza się kilkadziesiąt tysięcy rozwodów, co z jednocześnie rosnącą aprobatą dla cywilnego rozwiązywania ważnie zawartego małżeństwa, przeczy obrazowi trwałego związku. Doświadczenie terapeutyczne oraz psychologiczne i pedagogiczne badania empiryczne dowodzą wielu poważnych następstw przeżytych rozwodów, zwłaszcza przez dzieci rozwodzących się rodziców. Uświadomienie

Adres/Adresse/Anschrift: dr hab. Urszula Dudziak, Katedra Psychofizjologii Małżeństwa i Rodziny, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, Lublin 20-950, e-mail: ududz@kul.pl

¹ Rdz 2,24; Mt 19,5.

² A. Młotek, *Nierozzerwalność małżeństwa w nauczaniu Ojców Kościoła*, Colloquium Salutis Wrocławskie Studia Teologiczne 10 (1978), s. 181; B. Sitek, *Nierozzerwalność małżeństwa w nauczaniu Ojców Kościoła*, Prawo Kanoniczne 33 (1990) 3–4, s. 150.

³ KPK 1057; KPK 1141.

⁴ KDK 49; KKK 2383–2384; A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 2002, s. 267; R. Szychmiller, *Obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1999, s. 63.

tych następstw powinno być potraktowane jako ostrzeżenie przed podejmowaniem nieodpowiedzialnych decyzji, zarówno przed zawarciem małżeństwa, jak i w trakcie jego trwania. To także potwierdzenie wagi dotrzymywania przysięgi złożonej współmałżonkowi i posłuszeństwa Bożemu prawu.

Dzieci doświadczające rozwodu rodziców

Na kształtowanie się osobowości dzieci przedszkolnych zdecydowany wpływ ma rozwód rodziców. Jaki jest zakres tego oddziaływania badała jedenaściana metodami psychologicznymi Barbara Kaja⁵. Zastosowane zostały: *Skala Inteligencji* według Mieczysława Choynowskiego, *Test Bajek* Luizy Depert, *Test Dwóch Domków* według Wiktora Szyryńskiego, *Rysunek Rodziny* według Anny Frydrychowicz, *Kwestionariusz zachowania się dziecka w przedszkolu i szkole* według Earla Schaefera i May Aaronson, *Sprawdzian osiągnięć rozwojowych* opracowany przez B. Kają, *Badanie samooceny dziecka przedszkolnego 5–6-letniego* według B. Kai, *Badanie percepcji dobra i zła* według Andrzeja Klimentowskiego w modyfikacji B. Kai, *Badanie dotyczące pragnień dzieci*, *Badanie dotyczące stopnia przeżycia rozwodu przez dziecko* i *wywiad* w wersji dla rodzin rozbitych i rodzin pełnych. W badaniu wzięło udział 152 dzieci w wieku 6 lat, z których grupę eksperymentalną stanowiły dzieci rozwiedzionych rodziców (DRR), a grupę kontrolną dzieci z rodzin pełnych (DRP). Rezultaty badań ujawniły pomiędzy obiema grupami różnice w ocenie siebie, stosunku do rodziców, kontaktach z innymi.

Analiza uzyskanych wyników wykazała, że u dzieci z rodzin rozbitych częściej pojawia się niska samoocena (29%) niż u dzieci z rodzin pełnych (8%). Dzieci, których rodzice się rozwiedli w porównaniu z dziećmi z rodzin pełnych częściej oceniają nisko swą możliwość wzbudzenia sympatii wśród nauczycieli (34% – 7%). Niemal co czwarte dziecko z rodziny rozwiedzionej negatywnie ocenia swój wygląd zewnętrzny związany z ubiorem, podczas gdy wśród badanych z rodzin pełnych żadne dziecko nie dało takiej odpowiedzi. Wskazane różnice ocen wyrażonych przez obie grupy dzieci osiągają poziom istotności statystycznej. Bliska istotności statystycznej jest też negatywna ocena własnej urody, którą wyraża 41% dzieci z rodzin rozwiedzionych i 20% dzieci z rodzin pełnych. Rzutuje to na negatywną ocenę wzbudzania przez dziecko sympatii u innych. Przeżywana sytuacja rozwodowa wywołuje u dziecka następujące wątpliwości: „Czy można mnie lubić? Czy jestem wy-

⁵ B. Kaja, *Rozwód w rodzinie a osobowość dziecka*, Bydgoszcz 1992.

starczająco ładny?”⁶. Niska ocena związana z ubiorem może ujawniać rzeczywisty stan związany z obniżeniem standardów materialnych rodziny. Zdaniem autorki badań niska ocena siebie może się wiązać z długotrwałym wychowywaniem się dzieci bez ojca. Nieobecność rodzica ma niekorzystne znaczenie dla kształtującej się osobowości dziecka ze względu na uniemożliwienie identyfikacji z nim. Odejście ojca powoduje utratę poczucia „bycia ważnym”. Przeprowadzone przez B. Kaję badania pozwalają twierdzić, że „traumatyzująca sytuacja rozwodowa, przeżyta silnie przez dziecko, zakłóca proces formowania się samooceny”⁷. Nieprawidłowa, czyli nieadekwatna do rzeczywistości ocena, określana jako zbyt wysoka lub zbyt niska pojawia się zwłaszcza u badanych charakteryzujących się wysokim stopniem przeżycia rozwodu. U dzieci z rodzin rozbitych ujawnia się też tendencja do odsuwania na plan dalszy emocjonalnego kontaktu z drugim człowiekiem i postrzegania siebie jako osoby mniej wartościowej od innych. Przeżycie rozwodu powoduje u dzieci pewne ukierunkowanie rozwoju osobowości „bardziej na obronę siebie, niż na rozwijanie swojej osobowości poprzez współuczestnictwo w działaniu z innymi”⁸. W odniesieniu dziecka do rodziców „można powiedzieć, że o ile ojciec po rozwodzie najczęściej traci w oczach dziecka, o tyle matka nic nie zyskuje”⁹. Negatywny stosunek do ojca przejawia 62% dzieci z rodzin rozbitych i 1% grupy dzieci pochodzących z rodzin pełnych. Do matki negatywnie ustosunkowuje się 4% dzieci z rodzin pełnych, a z rodzin rozbitych żadne nie ujawnia takiego stanowiska. Więcej jednak dzieci, które doświadczyły rozwodu, w porównaniu z grupą kontrolną, przejawia do swej matki stosunek ambiwalentny (dzieci z rodzin rozwiedzionych DRR 46% – dzieci z rodzin pełnych DRP – 34%) i mniej, spośród nich, ma do niej pozytywny stosunek (DRR 54% – DRP 68%). Rozbieżność pomiędzy odniesieniami do obojga rodziców, na niekorzyść ojca, może wiązać się z tym, że wszystkie badane dzieci z rodzin rozwiedzionych pozostały przy matce.

Ocena zachowania dzieci w przedszkolu umożliwiła stwierdzenie, że u dzieci z rodzin rozbitych niski poziom ekspresji słownej występuje dwukrotnie częściej niż u dzieci z rodzin pełnych (60% – 30%). Podobne różnice pomiędzy badanymi grupami występują w poziomie przejawianej życzliwości (DRR 29% – DRP 60%), towarzyskości (30% – 57%), taktowności (39% – 57%). W kontaktach społecznych dzieci z rodzin rozbitych mają większą skłonność do wycofywania się niż dzieci z rodzin pełnych (DRR 53% – DRP 26%), prze-

⁶ Ibidem, s. 43.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem, s. 83.

⁹ Ibidem, s. 82.

jawiają większą nerwowość (58% – 43%), nieśmiałość (54% – 33%), zawziętość (65% – 32%).

Dzieci z rodzin rozbitych częściej niż ich rówieśnicy z rodzin pełnych negatywnie oceniają kogoś, kto jest zły i agresywny (24% – 9%). W związku z tym, że wynik ten jest istotny statystycznie, warto podać prawdopodobną jego interpretację. Jak przypuszcza Barbara Kaja, „sytuacja rozwodowa mogła u tych dzieci łączyć się z obserwowaniem rodzica będącego modelem agresywnych zachowań, co np. przy większej wrażliwości empatycznej dziecka pozwalającej wczuć się w położenie atakowanego powodowało, że ten rodzaj zła, jako często doświadczany, bo istniejący w najbliższym otoczeniu, uznawany był za najgorszy”¹⁰.

Pedagogiczne badania rodzin rozwiedzionych wraz z dziećmi w wieku 7–16 lat, będących uczniami szkół podstawowych i gimnazjów, przeprowadził Henryk Cudak. Zastosowanymi metodami były: ankieta, wywiad, obserwacja, analiza dokumentów sądowych, socjometryczna technika Jacob, Levy Moreno, *Test Rysunku Rodziny* według Marii Braun-Gałkowskiej, *Test uzupełniania niedokończonych zdań* w opracowaniu H. Cudaka. Badaniami objęto dwie grupy rodziców. Jedną stanowili rodzice rozwiedzeni, drugą żyjące w rodzinach pełnych. Każda grupa liczyła 276 rodziców. Dzieci z rodzin po rozwodzie było 287, a dzieci z rodzin żyjących razem – 289.

Sytuacja rozwodowa spowodowała u dzieci niedosyt miłości, brak zróżnicowania przyjaznych uczuć, pozbawienie pozytywnych wzorców osobowych, poczucie bycia zdradzonym. Stany emocjonalne najczęściej ujawniane przez potomstwo osób rozwiedzionych (DRR) to: smutek (35%), beznadziejność (32%), brak poczucia sensu życia (32%), niska samoocena (26%), lęk i niepokój (22%), rozpacz (22%), gniew, złość, agresja (16%), poczucie winy (15%)¹¹. W przypadku dzieci żyjących w rodzinach pełnych (DRP), stany depresyjne odczuwa 4–16%.

Niektórzy uczniowie próbują ukryć fakt rozwodu rodziców, tłumacząc nieobecność jednego z nich wyjazdem za granicę lub do innego miasta w celach zarobkowych, dodatkowymi zajęciami w pracy, chorobą, dłuższym wyjazdem do rodziny. Często czują się gorsze, bo inni mają mamę i tatę, a oni nie; wstydzą się tego, że rodzice mieszkają oddzielnie, sobie przypisują winę z tego powodu, mówiąc: „Chyba jestem gorszym dzieckiem od innych, jeśli tata nie chce mną już się zajmować. Wszystko robię z mamą, nawet gram w piłkę, a moi koledzy mają tatę. Oni są po prostu grzeczniejsi ode mnie, a mój tata nie mógł już chyba ze mną wytrzymać”¹².

¹⁰ Ibidem, s. 74.

¹¹ H. Cudak, *Funkcjonowanie dzieci z małżeństw rozwiedzionych*, s. 86.

¹² Ibidem, s. 87.

Konflikty rozwiedzionych rodziców powodują, że dzieci stają się: nieposłuszne (23%), agresywne (22%), buntownicze (19%), nieufne (16%), zamknięte w sobie (14%), lękliwe (13%), apatyczne (10%). Tylko 13,2% badanych przez H. Cudaka dzieci pochodzących z rodzin rozwiedzionych zachowuje się właściwie, w przypadku gdy w grupie kontrolnej wskaźnik zachowujących się właściwie sięga 47%¹³. U dzieci, które przeżyły rozwód rodziców, częściej niż u tych, które nie miały takiego doświadczenia, występują zaburzenia emocjonalne, takie jak: nadpobudliwość psychoruchowa (DRR 29% – DRP 13%), nerwice dziecięce (24% – 4%), zaburzenia snu (18% – 8%), stany lękowe (10% – 4%), moczenie nocne (8% – 3%), brak łaknienia (6% – 3%)¹⁴. Częściej ma miejsce nieposłuszeństwo (29% – 20%), upór (20% – 10%), kłamstwo (17% – 11%), krzykliwość (16% – 11%), kłótniwość (14% – 6%), płaczliwość (13% – 8%).

Dezorganizacja życia rodzinnego, zaburzenie wewnętrznej harmonii, nieobecność jednego z rodziców, zanik więzi rodzinnej, wstyd z powodu tego, co się stało i rozmaite próby ukrycia rozwodu rodziców rodzą u dzieci przykre napięcia uczuciowe. Doświadczana sytuacja niweczy poczucie bezpieczeństwa i utrudnia nawiązywanie kontaktów z innymi. Dzieci czują się gorsze, są „z reguły nieśmiałe, lękliwe, płaczliwe, bez inicjatywy, niezaradne, nieodporne na stresy. Charakteryzują się też obniżoną aktywnością społeczną w klasie, unikają trudności i przeszkód, często popadają w przygnębienie, szukają oparcia u innych osób, chcą mieć przyjaciela, który otoczyłby je opieką, pomógł w trudnych chwilach. Zjawisko to można traktować jako próbę kompensacji emocjonalnych potrzeb dziecka”¹⁵. Zdarzają się jednak także zaburzone zachowania objawiające się w formie: „lekceważenia obowiązków szkolnych, uporczywości, przekory, dokuczliwości czynnej i biernej, agresji, impulsywności. Dzieci te zachowują się na terenie szkoły krzykliwie, plotkują, są kłótniwe, uparte i podejrzliwe”¹⁶. Wśród zachowań aspołecznych badanej grupy dzieci i młodzieży z rodzin rozbitych, H. Cudak wynotował: oszukiwanie rówieśników (18%), lekceważenie obowiązków (15%), agresję w zachowaniach (15%), wywoływanie konfliktów i narzucanie swojej woli (po 14%), wycofywanie się z kontaktów (12%) i inne. Ich rówieśnicy z grupy kontrolnej tego typu zachowania przejawiali rzadziej. Najczęstsze było też okłamywanie (14%), ale pozostałe manifestacje niedostosowania wymieniane były przez oceniających zachowanie uczniów nauczycieli w granicach 6% – 9%¹⁷.

¹³ Ibidem, s. 108.

¹⁴ Ibidem, s. 114.

¹⁵ Ibidem, s. 159.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem, s. 160.

Zdaniem Czesława Cekiery, rozwód rodziców jest jednym z powodów specyficznej ucieczki od problemów wyrażającej się w sięganiu po narkotyki i alkohol¹⁸. Brunon Hołyst dodaje, że brak ojca i związana z tym trudna sytuacja opiekuńcza, wychowawcza i socjalizacyjna przyczynia się do niedostosowania społecznego dzieci i młodzieży, ich wykołajenia i popełniania przestępstw¹⁹. „Badania etiologiczne nieletnich przestępców wskazują, że pochodzą oni w znacznej mierze z rodzin zdeorganizowanych. Bardzo często (21%–36% w zależności od zbiorowości) chodzi tu o rodziny rozbite i niepełne, w których dzieci wychowywane są pod opieką samotnych matek, co powoduje z reguły (54%–70%) brak właściwej opieki i kontroli nad dziećmi²⁰. Charakterystyczne jest, że problemy związane z przeżywanym rozwodem rodziców nie ustępują po okresie dzieciństwa, lecz sięgają także w dorosłe życie potomstwa.

Dorosłe dzieci rozwiedzionych rodziców

Jednym z pierwszych autorów opisujących cechy typowe dla osób, które przeżyły rozwód swoich rodziców jest Jim Conway²¹. Swoją pracę opiera na: prowadzonych badaniach ankietowych wśród dorosłych dzieci rozwiedzionych rodziców²², w większości 30–40-letnich; obserwacjach zachowań studentów, których rodzice się rozwiedli; danych z prowadzonego ponad 30 lat poradnictwa i na własnym doświadczeniu. Zebrany w ten sposób materiał upoważnia do stwierdzenia, że rozwód powoduje ogromne spustoszenie w życiu ludzi²³. Dotyczy to nie tylko rozwodzących się małżonków, lecz „także – i to w jeszcze większym stopniu – ich dzieci”²⁴. Uczestniczący w badaniach 45-letni mężczyzna napisał: „w przypadku rozwodu wszystkie zaangażowane weń strony cierpią przez całe życie, gdyż jego destruktywny wpływ sięga najgłębszych pokładów emocji i samoobrony. Można to porównać do powolnej śmierci, a powrót do zdrowia – jeśli w ogóle do tego dojdzie – jest powolny i bolesny²⁵”. Oprócz

¹⁸ Cz. Cekiery, *Patologia rodziny w środowisku narkomanów, alkoholików i samobójców*, *Zdrowie Psychiczne* 2 (1985), s. 85-100.

¹⁹ B. Hołyst, *Kryminologia*, Warszawa 1999.

²⁰ M. Jarosz, *Problemy dezorganizacji rodziny, determinanty i społeczne skutki*, Warszawa 1979, s. 69.

²¹ J. Conway, *Dorosłe dzieci rozwiedzionych rodziców. Jak uwolnić się od bolesnej przeszłości?* Warszawa 1995.

²² Pierwsze badania wśród kilkunastu studentów, których rodzice byli po rozwodzie, Jim i Sally Conway podjęli w 1980 r. Następne ogólnokrajowe badania ankietowe zostały przeprowadzone w roku 1989. Większość badanych liczyła 30–40 lat. Rozpiętość wieku ankietowanych sięgała 56 lat, ponieważ najmłodszy respondent miał 16 lat, a najstarszy 72; *ibidem*, s. 33.

²³ *Ibidem*, s. 38.

²⁴ *Ibidem*, s. 33.

²⁵ *Ibidem*.

usankcjonowanego prawnie rozvodu rodziców Jim Conway pisze także o zjawisku emocjonalnego rozstania małżonków, mimo wspólnego zamieszkiwania. Ma to również negatywne następstwa w życiu dzieci. Fakt ten stanowi dodatkowy argument za tym, że w przypadku nierozwiązanych konfliktów nie jest właściwy ani rozwód, ani trwanie w zaburzonym związku, ale zdecydowane podjęcie prób naprawy wzajemnych relacji w rodzinie.

Prawny lub emocjonalny rozwód rodziców jest faktem, który przyczynia się do powstania neurotycznych cech utrzymujących się u dzieci przez długie lata, także w okresie ich dorosłości. Z doświadczenia J. Conwaya wynika, że do cech tych zalicza się zdecydowanie negatywny obraz siebie, lęk przed ludźmi, poczucie braku przynależności do świata. Mimo wyglądu stwarzającego wrażenie, że ma się do czynienia z człowiekiem sukcesu, osoba ta odczuwa wewnętrzną pustkę, przepełniający gniew, niespełnienie, brak zadowolenia z czegoś, co udało się dokonać²⁶. Istnienie długoterminowych skutków rozvodu udokumentowała badaniami 60 rozbitych rodzin kalifornijskich Judith Wallerstein. Ogromne poczucie bycia nieszczęśliwym było pierwszą reakcją dzieci na rozwód rodziców. Słabło ono po około 18 miesiącach od daty rozvodu, ale po upływie 5 lat znowu znacznie się nasilało; 39% badanych czuło się odrzucenymi i niekochanymi przez ojca, u 37% stwierdzono umiarkowaną bądź nawet silną depresję. Jej manifestacją było stałe, silne uczucie nieszczęścia, natrętne myśli samobójcze, promiskuityzm, sięganie po alkohol i narkotyki, kradzieże, gniew, apatia, niepokój, poczucie silnej i trwałej deprywacji emocjonalnej związanej z doświadczeniem nieodwracalnej utraty jedności rodzinnej²⁷. Dziesięć lat od rozvodu rodziców nie stwierdzono zmiany na lepsze. U 60% obecne było poczucie odrzucenia, 2/3 kobiet w początkach swego dorosłego życia dręczył głęboki niepokój, widoczna była nieumiejętność zawierania trwałych związków, obawa, że partner zdradzi. Młodzi mężczyźni wywodzący się z rozwiedzionych rodzin nie potrafili zdobyć się na niezależność, brakowało im pewności siebie, nie umieli znaleźć celu swego życia, często zmieniali kierunek studiów i miejsce pracy²⁸. Gdy rodzice przeżywali swe rozstanie jako wyzwolenie, szczęście, szansę nowego początku, ich dzieci osaczało cierpienie z powodu utraty obecności obojga rodziców w życiu. Nawet wtedy, gdy rodzice dużo się kłócili, dzieci były przeciwne ich rozwodowi²⁹. Próbując odnaleźć

²⁶ Ibidem, s. 13, 15, 21.

²⁷ J.S. Wallerstein, J.B. Kelley, *Surviving the Breakup: How Children and Parents Cope with Divorce*, New York 1980, s. 211.

²⁸ Zob. J.S. Wallerstein, S. Blakeslee, *Second Chances: Men, Women and Children a Decade after Divorce*, New York 1989.

²⁹ W. Jaede, *Jak uchronić dziecko przed skutkami rozvodu rodziców – poradnik dla rodziców*, tłum. A. Kleszcz, Kraków 2007, s. 46; zob. też J.S. Wallerstein, J.M. Lewis, S. Blakeslee, *Scheidungsfolgen – die Kinder tragen Last*, Münster 2002.

utraconą miłość, dziewczęta z rodzin rozbitych, wcześniej niż ich koleżanki, pochodzące z rodzin pełnych, podejmowały współżycie seksualne. Nastoletni chłopcy doświadczający rozpadu swych rodzin okazali się być bardziej zagrożeni demoralizacją i przestępczością. Typowa dla dorosłych dzieci rozwiedzionych rodziców była tendencja „do dłuższego przejawiania zachowań typowych dla nastolatków – niekiedy nawet do wieku trzydziestu lat”³⁰. Z obserwacji prowadzonych przez J. Conwaya wynika, że „studenci pochodzący z rodzin rozbitych przez rozwód na ogół mieli kłopoty z nauką, nie potrafili nawiązywać kontaktów z innymi ludźmi i brakowało im pewności siebie [...] Rozpaczliwie poszukiwali miłości, a ta rozpacz kierowała ich nieraz w stronę niezdrowych związków emocjonalnych i powiązań seksualnych. Ludzi tych, tak wyraźnie poszukujących »domu«, cechował perfekcjonizm, niemożność zaufania innym i głęboko zakorzeniony gniew”³¹. W kolejnych latach, dorosłe dzieci rozwiedzionych rodziców miały trudności z odzyskaniem wiary w miłość, „gdy osiągnęły wiek, w którym same chciały związać się z kimś na stałe lub założyć rodzinę, często czuły się niepewnie. Ich podstawowe zaufanie do instytucji rodziny i małżeństwa zostało zachwiane, a one stale miały się na baczności, żeby ich związek się nie rozpadł”³².

Historie życia opisane w książce J. Conwaya *Dorosłe dzieci rozwiedzionych rodziców*, ujawniają jak bardzo rozwód rodziców przeorganizowuje życie dzieci. Bywa, że przejmują one na siebie odpowiedzialność za porzuconego rodzica, traktując to jako priorytet, któremu całkowicie podporządkowują własne życie zawodowe i rodzinne. Efektem tego jest uświadomione dość późno – w przypadku Charlotty w wieku ponad 60 lat, już po śmierci jej matki – poczucie ograbienia z własnego życia³³. Rozwód powoduje wewnętrzną, głęboką ranę, odczuwaną jako emocjonalny ciężar niesiony przez lata. Dorosłe dzieci rozwiedzionych rodziców (DDRR) doświadczają poczucia zagrożenia, lęku przed związaniem się na stałe z innymi, braku wzoru do realizacji własnych ról rodzicielskich. Dążą do perfekcjonizmu, chcąc zasłużyć na pochwałę. Zdarza się, że tracą zdolność koncentracji uwagi i rezygnują z dalszego kształcenia. Wstrząs wywołany rozwodem rodziców powoduje wewnętrzne rozbicie, poczucie bycia oszukanym przez rodziców, niewiarę we własne możliwości, niepewność w wykonywaniu własnej pracy, utratę zaufania do Boga, ucieczkę w seks lub różne uzależnienia. Dorośli, którzy w dzieciństwie przeżyli rozwód własnych rodziców „czują, że zostali czegoś pozbawieni, bo nie

³⁰ J.S. Wallerstein, S. Blakeslee, *Rozwód, a co z dziećmi? Jak uchronić własne dzieci przed negatywnymi skutkami rozvodu?*, tłum. C.E. Urbański, Poznań 2005, s. 266.

³¹ J. Conway, *Dorosłe dzieci rozwiedzionych rodziców*, s. 16.

³² W. Jaede, *Jak uchronić dziecko przed skutkami rozvodu rodziców*, s. 46.

³³ J. Conway, *Dorosłe dzieci rozwiedzionych rodziców*, s. 50–52.

mieli normalnego domu, [...] ich obraz siebie, ich nauka szkolna, kariera zawodowa – wszystko zostało naznaczone piętnem dysfunkcjonalnej rodziny. Jej niekorzystny wpływ ujawnia się również w ich małżeństwach i u ich dzieci. Boją się, że obejmie nawet ich wnuki”³⁴.

Osoby z grupy DRRR odczuwają lęk przed swoją przeszłością, próbują ją ukrywać i odsuwać od siebie, nie wiedząc, że jej ujawnienie jest nieodzowne w osiągnięciu własnej dojrzałości do małżeństwa. Chcą wyprzeć ze świadomości własną przeszłość, „głęboko pogrzebać ból i cierpienie” wynikające z rozwodu rodziców. Tłumią wszelkie myśli i odczucia odnoszące się do określonych wydarzeń, czasami wypierają z pamięci całe fragmenty życia. Zdarza się, że przekształcają minioną rzeczywistość, zachowując w pamięci te wspomnienia, które są miłe, a wypierając te, które są nie do zniesienia³⁵.

Dorośle dzieci rozwiedzionych rodziców wypaczają własny obraz i mają trudności w relacjach z innymi. Mają trudności z tym, by siebie polubić i poczuć, że są czegoś warte. Uważają, że nikt ich nie chce. Wątpią w to, czy ktoś ich kocha, dążąc do spokoju za wszelką cenę, idą „na każdy kompromis i starając się wszystkich zadowolić”³⁶, pozwalają sobą manipulować w zamian za najmniejszą pochwałę, marzą, by być ideałem, robią wszystko, by zasłużyć na miłość, a jednocześnie cierpią, pytając siebie: „Po co mam dalej żyć? Im bardziej się staram, tym mniej otrzymuję. Inni lubią mnie wyłącznie za to, co dla nich robię, a nie za to jaka jestem”³⁷. Zazwyczaj unikają ryzyka, nie podejmują nowych możliwości, szybko wycofują się, bojąc się dalszych rozczarowań. Lękają się przyznania do swoich słabości, by nie utracić posiadanych pozycji. Uważają, że do niczego się nie nadają, że są gorsi od innych. To, że czegoś nie umieją budzi ich gniew, mają poczucie winy z tego powodu, że nie są doskonali, czynią też sobie wyrzuty z powodu żalu i gniewu odczuwanego wobec siebie, innych osób i Boga. Racjonalnie zdają sobie sprawę z tego, że będąc dzieckiem nie mogli przyczynić się do rozwodu rodziców, a jednak emocjonalnie nie potrafią tego przyjąć i obwiniają się, że gdyby nie oni, nie doszłoby do rozwodu. Jako dorośli wciąż czują to, co odczuwali jako dzieci. Jedną ze swych pacjentek, doświadczających nieustającego cierpienia z powodu rozwodu rodziców, Jim Conway opisuje: „na zewnątrz dorosła kobieta, wewnątrz – płaczące dziecko”³⁸. Podobne stwierdzenie w imieniu dorosłych dzieci rozwiedzionych rodziców wyrażone zostało w pracy Johna Bradshawa: „wewnątrz nas kryje się małe dziecko, które czuje pustkę i nienasyce-
nie,

³⁴ Ibidem, s. 54.

³⁵ Ibidem, s. 56–57.

³⁶ Ibidem, s. 68.

³⁷ Ibidem, s. 63.

³⁸ Ibidem, s. 25.

którego potrzeby na zawsze pozostaną niezaspokojone, bo są to potrzeby dziecka ukrytego w ciele osoby dorosłej³⁹”. Doświadczony zawód ze strony najbliższych i niska samoocena utrudniają stosunki z innymi zarówno w życiu prywatnym, jak i zawodowym. Kompensując własne braki mogą na zewnątrz wydawać się silni, radośni i przebojowi, wewnątrz jednak czują się słabi, smutni i niepewni siebie. „Badacze stwierdzili, że w porównaniu z dziećmi z normalnych domów, dorosłe dzieci rozwiedzionych rodziców doświadczają zwykle silniejszych uczuć depresji, gniewu, wrogości, smutku, żalu, niepokoju o przyszłe kontakty z innymi, pustki, niedającej się opanować wściekłości, goryczy; z trudnością radzą sobie ze wspomnieniami, wykazują większą podatność na stres, skłonność do zmartwień, izolowania się; uważają, że pod wieloma względami nigdy im się nie powiedzie tak, jak dzieciom z normalnych domów, a także czują się przytłoczone ciężarem życia i mają obniżony poziom samooceny⁴⁰. Następujące po sobie reakcje DDDR to: poczucie straty, frustracja z tego powodu, próby wyparcia jej z pamięci, gniew, poczucie winy, zgorzknienie, brak nadziei, depresja, izolacja, tendencje samobójcze⁴¹.

Statystyka strat poniesionych przez dorosłe dzieci rozwiedzionych rodziców obliczona na podstawie wypowiedzi ankietowych udzielonych w badaniach prowadzonych przez Jima i Sally Conway wskazywała, że 70% respondentów czuło się ograbionych z części własnego życia, 63% uznawało, że wymaga się od nich nadmiernej odpowiedzialności, a 58% czuło wewnętrzne rozdarcie, okazując posłuszeństwo zarówno matce, jak i ojcu⁴².

Mając rozwiedzionych rodziców, dzieci a nawet wnuki, jako nieustanną trudność niemożliwą do przezwyciężenia traktowali obecność na przyjęciach i uroczystościach rodzinnych, a zwłaszcza przydzielanie miejsc za stołem. Zadańnione urazy, konflikty i rywalizacja rozwiedzionych rodziców są dla nich przeszkodą, by usiąść obok siebie, czy stanąć do wspólnego zdjęcia.

Bez względu na to, ile lat upłynęło od rozwodu rodziców, ich dorosłe już dzieci stale poszukują akceptacji (58%), wypierają z pamięci część swojej przeszłości (54%), zbyt surowo się oceniają (53%), czują odmienność w porównaniu z innymi z powodu konfliktu między rodzicami i ich rozwodu (51%), czują, że ich rozwój został zahamowany (50%), traktują siebie zbyt poważnie (47%), ciągle zastanawiają się, czym jest normalna rodzina (45%), reagują zbyt silnie w sytuacjach, nad którymi nie mają kontroli (42%), mają trudności w kontaktach z innymi ludźmi (40%), niełatwo im pozwolić sobie na

³⁹ J. Bradshaw, *Healing the Shame That Binds You*, Deerfield Beach 1988, s. 58.

⁴⁰ K. McGuire, *Adult Children of Divorce: Curative Factors of Support Group Therapy*, wykład doktorski wygłoszony na Wydziale Psychologii Rosemead School of Psychology, Biola University, maj 1987, cyt. za: J. Conway, *Dorosłe dzieci rozwiedzionych rodziców*, s. 38.

⁴¹ J. Conway, *Dorosłe dzieci*, s. 68.

⁴² *Ibidem*, s. 36.

relaks i zabawę (35%), mają trudności w doprowadzeniu do końca swoich zamierzeń (21%)⁴³.

Poprzez swój rozwód rodzice naznaczają swoje dzieci; to zniamię noszą one także w życiu dorosłym. Przyjmowane w dzieciństwie role wdrukowują się na stałe – jedni grają rolę „odpowiedzialnego” i „bohatera”, i tak też starają się zachowywać w wieku dorosłym, „osłaniając słabości rodziny”; inni przyjmują postać „niewidzialnego świadka” i w dorosłości ignorują wszelkie problemy lub nawet sami przyjmują zachowania uznawane przez środowisko za niestosowne. „Gołąbek pokoju” stara się uszczęśliwić innych „kosztem własnej tożsamości i zdolności”, bo jest przekonany, że gdy przestanie zabiegać o dobro dla innych, to zostanie przez nich odrzucony. Na „kozła ofiarnego” społeczeństwo zrzuca wszystkie swoje winy. „Maskotka” stara się dowcipem zagłuszać problemy i rozładowywać napięcie, zrobi też niemal wszystko, by nie ujawnić innym swych uczuć i nie stawić czoła trudnym sprawom, odsuwając je na bok. Odgrywanie ról jest wyrazem chęci przejęcia kontroli nad światem, chronienia siebie i braku zaufania do innych⁴⁴.

Oparte na zwierzeniach ludzi, którzy doświadczyli rozwodu własnych rodziców, opisy ich problemów mogą służyć osobistej diagnozie własnych trudności i stać się początkiem drogi do wyzdrowienia⁴⁵. Miliony skrzywdzonych dorosłych powinny zdobyć się na odwagę ponownego przeanalizowania doświadczonego rozpadu rodziny i mimo świadomości tego, jak bardzo bolesny będzie to proces – podjąć decyzję o poddaniu się leczeniu.

Poważne, liczne i długotrwałe skutki rozwodu skłaniają do tego, by na nowo uświadomić sobie wartość nierozzerwalności małżeństwa. Rozwiązaniem problemów małżeńskich nie jest rozwód, lecz praca nad niewłaściwymi relacjami między mężem a żoną, rodzicami i dziećmi. Ta praca powinna być ukierunkowana na wyeliminowanie negatywnych wzorców i zastąpienie ich pozytywnymi. Jej celem ma być niedopuszczenie do dysfunkcji rodziny i jej przyszłych negatywnych skutków dla rodziców i dzieci. Włączając się w kampanię społeczną Fundacji Mamy i Taty (od 2011 r.) „Rozwód? – Przemyśl to!”, warto ojcom i matkom powtarzać: „Kochasz swoje dziecko? Nie rób mu krzywdy! Dotrzymaj danego słowa!”⁴⁶.

⁴³ Ibidem, s. 37.

⁴⁴ Ibidem, s. 111–112.

⁴⁵ Świadomość istnienia wielu negatywnych następstw rozwodu skłoniła badaczy zajmujących się tym zagadnieniem do tworzenia poradników: M. Herbert, *Rozwód w rodzinie. Jak wesprzeć dzieci*, tłum. A. Sawicka-Chrapkiewicz, Gdańsk 2005; J.S. Wallerstein, S. Blakeslee, *Rozwód, a co z dziećmi? Jak uchronić własne dzieci przed negatywnymi skutkami rozwodu*, tłum. C.E. Urbański, Poznań 2005; W. Jaede, *Jak uchronić dziecko przed skutkami rozwodu rodziców poradnik dla rodziców*, tłum. A. Kleszcz, Kraków 2007; A.D. Hart, *Rozwód. Jak ratować dzieci?*, tłum. M. Ciszewska, Poznań 2006.

⁴⁶ <http://www.rozwodprzemyslto.pl/spot-3/> (25 IX 2011).

THE PSYCHOLOGICAL EFFECTS OF PARENTS' DIVORCE ON THEIR CHILDREN (SUMMARY)

The increasing number of divorces and social acceptance of them require paying more attention to the consequences they cause. Psychological results of divorces appearing among divorced spouses, their children and even among adult children of divorced parents show what omitting God's Law and the social norm of indissolubility of marriage lead to. The existence of these effects is confirmed by empirical studies led by Barbara Kaja among preschool children and by Henry Cudak among students of primary and middle schools. The long-term effects in adult children of divorced parents are described by Jim and Sally Conway, Judith Wallerstein and John Bradshaw. The negative effects of divorce are manifested in children in poor self-esteem, withdrawal or emotional overreaction to various life situations and problems with establishing relationships with others. Divorce is an everlasting 'opportunity' for having many negative experiences, depression as well as cognitive, educative, organizational and relaxation difficulties. It involves the loss of a real self-image and playing the role of somebody's 'lucky charm', 'scapegoat' or something else. The results of family dissolution are lingering and far-reaching and cause never-ending suffering and spread from generation to generation. The results are not harmless to the establishment of future family ties and prove severely damaging to himself/herself, their spouse, children and society. Understanding these results and a reminder of the requirement of keeping wedding vows should be additional incentives for the intensification of divorce prevention.

PSYCHOLOGISCHE FOLGEN DER SCHEIDUNG FÜR DIE KINDER (ZUSAMMENFASSUNG)

Die steigende Zahl der Scheidungen sowie ihre gesellschaftliche Akzeptanz macht es notwendig, die Folgen dieser gesellschaftlichen Fakten zu untersuchen. Psychologische Folgen von Scheidungen bei den geschiedenen Gatten sowie ihren kleinen, aber auch erwachsenen Kindern zeigen, wohin das Verlassen des göttlichen Gesetzes und der moralischen Norm der Unauflöslichkeit der Ehe führt. Die Folgen werden anhand der empirischen Erhebungen formuliert. Barbara Kaja hat die Situation bei Vorschulkindern und Henryk Cudak bei Grundschulkindern und Gymnasiasten untersucht. Langfristige Folgen bei den erwachsenen Kindern werden von Jim und Sally Conway, Judith Wallerstein sowie John Bradshaw beschrieben. Negative Folgen der Scheidungen zeigen sich bei Kindern in ihrem geringen Selbstwertgefühl, im Zurückgezogen sein bzw. in übertriebenen Reaktionen auf verschiedene Lebenssituationen sowie in Problemen beim Aufbau der zwischenmenschlichen Beziehungen. Die Scheidung der Eltern wird zu einer endlosen Ursache der unangenehmen Erfahrungen, depressiver Verstimmungen, aber auch Erkenntnisstörungen, schulischer und organisatorischer Probleme oder sogar Relaxationsstörungen. Sie führt zur Verlust des realistischen Selbstbildes sowie zum Spielen der Rolle eines Maskottchen, eines Sündenbocks oder anderer Rollen. Die Folgen von Zerrüttung einer Familie sind langfristig und tiefgreifend. Sie verursacht endloses Leid, das manchmal ganze Generationen umfasst und für die Bildung der zukünftigen Familienbeziehungen nicht bedeutungslos ist. Sie sind Zeichen einer Verwundung, die man sich selbst, dem Ehegatten, den Kindern, aber auch der ganzen Gesellschaft angetan hat. Die Untersuchung dieser Folgen soll ein zusätzlicher Ansporn sein, die Scheidungsprophylaxe zu intensivieren und die Bedingungen der Treue gegenüber dem Eheversprechen in Erinnerung zu rufen.

Ks. MIROSLAW PAWLISZYN

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

HELPLESSNESS AS A REASON FOR RELATIONSHIP BREAKDOWNS

Słowa kluczowe: bezsilność, jedność, miłość, nierozzerwalność, rozpad.

Key words: helplessness, unity, love, inseparability, breakdown.

Schlüsselworte: Machtlosigkeit, Einheit, Liebe, Unauflöslichkeit, Auflösung.

1. The problem

The problem of a marriage breakdown and, consequently, as it often happens, a divorce, seems particularly sonorous in the context of a marriage ceremony concluded in the Church. It indicates a parting of people who, in the light of law, despite voluntary commitments, decided to make a decision to break the ties between themselves. The uniqueness of this situation is a result of the fact that the decision made originally has a religious and deeply theological context. Then, there are also legal implications, both civil and, above all, canonical. It is also hard not to notice that it has a great psychological and emotional impact on both parties.

In the culture of our country, such events still evoke rather negative feelings, though there is a progressive acceptance and justification for this phenomenon. However, negative feelings prevail and it is hardly surprising. They have their roots in a deeply theological reasoning. In this light, separations, and especially the act of divorce, are not generally approved. They are seen as a denial of commitment of which the witness is God himself. There are also cultural and religious reasons. It would be difficult to find arguments justifying this type of behaviour in the Bible and the teachings of the Church.

What is also interesting and should be added, in the Canon Law there is no such thing as a divorce. A valid institution of marriage is indissoluble.

This article is not an attempt to justify marriage breakdowns, or, worse, the institution of divorce. However, it seems that, apart from negative arguments, it is worth noting that the decision about a breakdown itself is based on specific human events, and above all, on the personal stories of people's lives, often difficult to explain, or translate into understandable and fully comprehensive language. It is therefore an attempt to enter the world of reasons for such decisions. However, and we wish to place an emphasis here, such reasons should have the value of objectivity rather than merely form a sequence of selfish desires. The axis of discussions presented in this article will be the notion of „helplessness” which denotes a situation when one party loses, in its opinion, any chance to save broken ties. It seems that this is a narrow path which leads us to attempt to understand the tragedy of a separation. The intention itself may be very risky, but it is worth taking the trouble to understand the complexities of human existence.

The author uses philosophical (phenomenological) rather than theological analyses. He feels less confident in the latter; which is probably not a gross mistake, after all, theology devoid of sensitivity to man is soulless, and even dangerous.

2. Love as a foundation for relationships. Unity and indissolubility

Marriages are based on love. Without it, they become nothing more than a formal way of a coexistence of people who are able to make certain decisions that are important from the legal point of view. This is not a place to make a detailed analysis of love. Let us focus on what appears to be particularly important for our subject.

To love is to recognize that something is good, call this thing, or someone, good. It is obvious that such a definition does not exhaust the subject. It is not only about naming something. Let us elaborate more – this recognition is a manifestation of our will, and not just an approval for some kind of a state of affairs. This is a full recognition, affirmation, praise. Calling it „good” is the same thing as saying: „it is good that you are as you are with what you have”. This „you are” has a deep metaphysical sense. It focuses on the very essence, the core of a personality. Your being is good, as it is. Loving someone is, therefore, taking someone out of his anonymity and ordinary nature. „Taking out” is also called „choosing”. This situation was described by J. Tischner in

a somewhat different context, when he analysed the moment of choosing Abraham: „God calls. But He calls by name. He is calling only him alone. It is shocking! There are so many people in the world, so many grains of sand in the desert. But God is calling only him – one and only. Abraham discovers an unusual thing: he was chosen”¹. A similar situation takes place in an act of love between two people.

There is something else hidden behind the naming. It is related to revealing the deepest desires, which is in the Caller. It is not only „it is good that you are here”, but also, and above all, „I want” you to be here. This «being» is to have a permanent nature, not just a one-time occurrence. Willing has not only a „creative” character here. It is not just about giving permission to allow someone to appear in his inner existence. This is not a simple gesture of kindness towards someone. It is also an acceptance, opening up, and affirmation of someone who stands by my side.

The acts of creation and acceptance, which, as can be seen, cannot be kept clearly separated from each other, are complementary, are the foundation of something which contributes to the lasting nature of love. It has an exceptional and exclusive nature. It is something of an eye-twinkle, a flash, a manifestation of the present time in which there is no passing². It does not happen often and it is not shown to anyone who is next to me. A simple meeting of someone in the street, a conversation on even the most serious issues...each situation is not love yet. We are not dealing here with the act of reaching into the depths of someone, but rather a desire to gain information about something or to share an opinion. Love is a form of sacrifice, which does not appear with such great power even in friendship. There are no such sensations, experiences and emotions in everyday relationships with people.

There is also another significant feature in love: „We say about someone that he `blooms` because he is in love, that is becoming himself now that he starts a `new life`”³. This emotional state is not necessarily born as a result of such gestures shown by a loving person. Its presence is also the act of only being with someone who is loved. Love is born and strengthened firstly through being with someone and only then through actions, although the latter certainly strengthen and deepen the act of being.

This strong foundation gives birth to unity and indissolubility. Unity comes from the depths of mutual devotion, mutual creation and acceptance. Indissolubility seems to contribute to the very foundation of love. After all, devotion, as noted above, excludes time and annihilates its passing. One could

¹ J. Tischner, *Miłość niemiłowana*, Kraków 1993, p. 52.

² See F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, translated by T. Gadacz, Kraków 1998, p. 273–274.

³ J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, translated by J. Gano & K. Michalski, Poznań 2000, p. 46.

say that love eliminates the past. Nothing can be closed forever or completed here. The only prospect is the future as a constant acceptance and deepening of human ties.

However, some problems are associated with these notions. From the point of view of theology, everything seems clear. Unity is the deepest form of communication, dedication and devotion. Its role model is the excellent Holy Trinity, which is expected to be reflected in the institution of marriage. However, in times of crisis in understanding the broader meaning of theological arguments, which are not always convincing to modern people, we must look for other explanation methods. Therefore, how should we understand unity? What is it?

The possibilities to understand the subject may be searched for in different ways. Let us appeal to our basic intuition. Unity is not an abolition of difference. Therefore, it functions between some elements. In this sense, it will be an aesthetic category – it is a relationship between elements which form one whole⁴. In reference to love, unity will be an inner sensation, born in the very centre of „I”. True unity is not, as it may seem, a connection with a thing or phenomenon. It is possible to conclude that, as it is described here, it concerns only the interpersonal world. The sense of unity with what I am experiencing at the moment will be an initial experience. However, the moment is not only related to an observation of a phenomenon or an event that is „taking place” near me. This is all about a moment in which I participate, which I feel and experience its uniqueness and specificity. For example: not only do I hear a bird singing, but I notice the starry sky above me, I hear the tunes or perceive the harmony of light stretched in the sky. What we see or what we deal with is not so important here. What is important is the scale of being touched by it. We may recall the evangelical words when we hear: „They have eyes yet they do not see, they have ears but they hear not”. Perceiving a phenomenon, or hearing a sound does not testify to our deeper understanding of it at all.

What is more, this experience is a way to overstep time, an ecstatic way out of my own here and now. This way out is similar to the state of abandoning time dependencies which, as it seems, happens in states of intoxication or hallucination. Its components, that are the past and the future, reach their fulfilment in what is happening at a given moment. Experiencing a sense of unity, I am involved in it with all my past, with all that has been accomplished. However, the future seems to have its fulfilment and realization in the on-going „now”.

⁴ See, *Jedność*, in: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, A. Podsiad and Z. Więckowski, Warszawa 1983, p. 174.

Another element is worthy of our attention. In the act of experiencing unity, two elements are united: I, who am involved in this act, and the thing that is included. However it does not happen that only one side is active and the other side is passive. To experience the real phenomenon which was described earlier, both parties have to be deeply involved. Of course, they have to be involved on their own ways, according to their capabilities and possibilities. This commitment should be exhaustive, not fragmentary. Referring to the aforementioned situations: one who hears the sound of a bird hears something more than sounds, and at this moment the bird seems to be „singing” only for the one who is hearing its song; one gazing at the starry sky at night is looking for harmony and the stars seem to be falling into right places, creating a harmonious line. It seems that a scientist who falls into a state of admiration while seeing the revealing depth of the world is experiencing such a state of mind. A constellation is not enchanting to him, because he sees stars arranged at a specific distance from each other; however, it catches his heart because there is a hidden proportion inside it.

Indissolubility seems to be an obvious consequence of unity. What is united seems thoroughly stable, connected, and inseparable. No doubt, however, that if unity is not a blur of differences between the elements that create it, then indissolubility is to be a kind of protection or support facing a possible breakdown. Spouses who have become one are convinced that their mutual relationship is and will be permanent and inseparable.

There are, however, situations in which this ideal state of affairs is undermined. This includes situations in which one party loses the strength to save a disintegrating relationship. This strength, or rather the lack of it, can be caused by various circumstances. This is not a place to describe them in detail. We are talking about an attempt to analyse the phenomenon, which can be described as „helplessness”. This attitude seems to be a last-ditch experience, which took over both sides. Behind it, there is only the decision about a separation and loss of unity. For this reason, I think, it is worth analysing the phenomenon of helplessness.

3. Helplessness – between hope and despair

We should explain what helplessness means. In the first place, it is worth mentioning how we will not treat it here. It is not something that can be described as a relationship that is „dying away”, a weakening of ties. We have to deal with a situation, when the desire to act fades away and the commitment

comes to a standstill. It has its source in a person who experiences this state of mind. It is not caused by external factors; at least they do not play the leading role. It is a type of an anonymous nature of existence, a suspension of relations, where the other party is still present and distant at the same time. E. Levinas describes this state of mind perfectly, analysing the phenomenon of tiredness which seems to be much related to „dying away”. This will be an „inability to keep up, a constant and growing gap between being and the thing to which it is attached to, just as in the case of a hand that slowly releases an object which is still being gently held”⁵. This described situation balances somewhere between phenomenology and psychology, and it often occurs frequently in human relations. It may be the cause of a relationship breakdown, but at this point, it is not the object of our interest.

Helplessness is also not considered a typical psychological phenomenon. It becomes a kind of a state of depression or melancholy. In this sense, we should speak more of various symptoms of paranoid or catatonic schizophrenia or, to a greater extent, an emotional state which is the opposite of joy, happiness and serenity⁶.

The notion of *acedia* is a bit closer to our understanding of helplessness. In classical Greek it is referred to fatigue, sadness and lack of interest in anything⁷. Its essence, according to Evagrius of Pontus (345–399), is „hatred and rage against what is, and desire for what is not and what is unattainable at the moment. Man hates what is: the place where he lives, work, age, health, family, wife, and husband”⁸. However, on the other hand, he wants to live in a different place, have a different job, age, or wife, at the same time acknowledging that it is not possible for him at the moment⁹. *Acedia* is therefore a desire, which is aware that it cannot be met, a protest against a specific state of mind and desire for new things that is doomed to a failure in realization. We should note, however, the significant fact that *acedia* is a kind of discouragement, tiredness, and also an internal protest. It is therefore a specific form of activity, of course, doomed to a failure. Helplessness, which we want to describe below, is a resignation, a total cessation of doing anything. It is difficult to find any kind of will to search for any perspective.

In order to describe the phenomenon of helplessness which would have a proper meaning for us, we should start with choosing a context. The context is time. Man is a creature that lives in time. We have already mentioned this

⁵ E. Levinas, *Istniejący i istnienie*, translated by J. Margański, Kraków 2006, p. 41.

⁶ See A. Kepiński, *Melancholia*, Kraków 2001, p. 270.

⁷ *Acedia – duchowa depresja. Wybór tekstów*, chosen by W. Zatorski, Kraków 2008, p. 7.

⁸ *Ibidem*, p. 16.

⁹ *Por. ibidem*, p. 15–17.

earlier. Perhaps there is not a more obvious statement than this. The course of time and the stigma of the present moments flying into the past denote the most fundamental dimension of existence. Man is aware that there is what was, closed off with an impassable barrier of the past, behind which there are deeds and spoken words as if they were „museum objects”. There is also what is happening now, in this-very-moment, which directly affects awareness, here and now, with its presence. However, if we think about the phenomenon of the present time for a moment and try to capture and analyse it, it becomes elusive, present, and yet absent. There is no way to capture it in its lasting. We can have a paradoxical impression that the present time simply does not exist. It is, perhaps, a figment of our desire for ignoring the past which is constantly being lost. In other words, it is a manifestation of a desire to stop time and to capture what goes away.

However, that which is expected opens up the closed perspective of hope and comes to our rescue. Waiting is the future, which is able to overstep the darkness of the fleeing existence. Man is a being who looks straight ahead waiting for what is to come, what is to happen. In fact, he is able to see the truth about himself in the very future, not in whom he is, but who we can be. So he looks at himself, understands himself „today”, in the very moment looking in the future at the same time. This is where he looks at himself; this is where he gains new strength and new power „now”. The presence is no longer doomed to go away and it becomes the germ of hope.

Let us see if the bond between people vowed in a marriage, here and now, in the minds of both parties is to be realized more deeply and more fully in the future, in what is to come? It seems that hope is even a condition for a marriage.

Let us go back to analyse the experience of helplessness. The real tragedy of man is to deprive him of his own future. As a consequence, he is trapped in the past, which irritates with things that finally happened. In this context, there is a problem of helplessness as a force which inhibits and enslaves man. Helplessness is a state of mind, which makes him separated from his own future, makes him somehow „stuck” in the place where he is now. It is a kind of force which freezes his spirit in such a painful way that it still allows seeing the prospect ahead of him, but it is depicted as a situation which is not-for-him, which cannot be accessed in any way¹⁰. Therefore, we must think about helplessness and its paralyzing effect able to break the unity between people. Does it close the way to hope stuck deep in our hearts forever?

¹⁰ At this point, the analysis is consistent with the notion of *acedia*, as described by Evagrius. It should be emphasized, however, that the element of an internal opposition in the face of inability to fulfil the emerging prospects is absent here.

Helplessness is powerlessness and, therefore, it is a negation of power and strength stuck deep in man. It deprives someone of power and overpowers his creativity. The word „paralysis” has been used here before and now it becomes more important. In helplessness, we are unable to do anything in terms of our spirit, not body. This weakness is caused by apathy and an internal desertion. It is a state of falling into an inner deception, betrayal of our own person. This is because enthusiasm and creative initiative are stuck deep in the human spirit and we have a need to feel these emotions. He is involved in the existence of the world. He is not indifferent to its fate. A mutual tension spreads between man and reality and it stimulates and engages; the world and people belong to me – I am the co-founder of what is next to me. This is how creative engagement is born. The world calls man to co-exist. It requires his presence. A man, who is thrown into the world, makes an environment for himself in which he lives. In this way, an act is born in deep layers of humanity. In the act we have a moment of transition from a subject, which is a man, to another person or an object, which can be found in the world. The act is nothing else but a process of entering reality, a penetration of its internal structure, modelling adopted goals. An act deprived of wrong desires creates a world in favour of man. Thanks to the power of acting, the future becomes more predictable and expected.

Referring to the subject discussed in the entire article, we can say that a specific kind of an act is something, what might be called a „search” for love. It is also an attempt to make the world a friendlier place. It is an entrance into the world of the second „me” in order to find its meaning and value. A specifically understood „act” of love gives hope. This is done upon mutual acceptance of both sides; love becomes a fact when it is the result of the actions of both parties.

In analysing the problem of helplessness, we notice another element. Inside the act which is committed, such as that described above, there is yet another disposition. The future is not given directly. It is always something vague and not entirely obvious. If so, then it is not given directly, it is something hidden, not exactly „mine” yet. In order to make the future „mine”, to make it present, I have to overcome some difficulties. In short, the future stimulates activity. The act which I have undertaken, the unclear future, may become somehow closer and brighter. What was once covered does not worry us with its presence anymore. An act not only illuminates the darkness of the future, but it leads to becoming convinced of our strength and power¹¹. This is

¹¹ We should note that creative power realized in such a context is very dangerous. The sense of power can lead to the sense of almightiness. It goes without saying that this path is a path of destruction and self-destruction. Therefore, the future designed in such a manner can never really happen because it will be destroyed before it actually appears.

why we often say that there are no obstacles for love; it is able to overcome everything that appears on its way as a limitation.

In this context, helplessness can be described in two dimensions. The first one seems to have an objective value. It appears as a barrier that cannot be overcome. For someone who is experiencing it, the barrier becomes something which forces you to give up and withhold further actions. The barrier usually appears suddenly; it is something that takes by a total surprise. The feeling of such a surprise is extremely painful and complex. On the one hand, I am aware that the surrounding reality is independent and objective as it is. However, this belief is strengthened by subjective experience. The reality is no longer only „objective”, it is experienced as strange, distant, and almost indifferent to my desires. The ontological dimension is illuminated by a deep inner experience of a person.

The awareness of our power and strength, hiding inside an act, was only a delusion. From now on, I am convinced that the world deals with the experience of helplessness very well without me, and it does not need me. One might even say that reality seems to despise my presence, which makes it coincidental, but non-essential to the world¹². However, the existence of an encountered obstacle is not surprising itself, but the fact that it cannot be overcome. Helplessness is unexpected and surprising. Compared to its strength, a man becomes (in his own opinion) helpless and he is forced to take a defensive attitude. Everything he has achieved and experienced, everything he has understood and carried with him from the inside of his own past, is inadequate to what has suddenly appeared.

The surprise, in question, has its consequences. This is the second dimension of the analysed phenomenon. The first reaction, a very natural one that occurs in the face of an obstacle is the desire to defeat it. However, undertaken attempts are doomed to a failure. A belief is born in our consciousness – „I-cannot”; what I have, my experience, knowledge, is not yet sufficient to face my difficulties. The experience I have acquired in my life no longer provides possibilities to deal with an obstacle. The awareness of „I-cannot” triumphs over life’s optimism. Helplessness is injected into resignation.

Two dimensions of helplessness are interwoven so closely that it is hard to separate one from another. The thin line between „I-cannot” and „I-do-not-want-to” probably blurs for someone who has felt helpless. What may happen is that the obstacle that suddenly appeared on the road is possible to overcome this time as well. However, its size or frequency of occurrence, the

¹² See L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2009, p. 107–111.

futility of attempts to overcome it gives birth to a total resignation supported by a painful and fully conscious „I-do-not-want-to”. Saying the word symbolizes a rejection of the present time and also a desertion from the future events. „I-do-not-want-to” is a critical point; it is the end of aspirations and desires, omission of action, denial of the future ahead of us.

The resignation is overstepping what is commonly referred to as the „threshold of mental strength”. There is a moment in your life in which the threshold is overcome, because the scale of an obstacle is disproportionate to human resilience. A consistent „I-do-not-want-to” paralyzes and makes the act no longer present. You could say that a person loses his future in hopelessness and condemns himself to his own past. Unfortunately, the past brings nothing new.

Other features of helplessness appear within the depths of this dramatic situation. Beyond the limits designated by the obstacle, there is a world that is not-for-me anymore. This means that, on the one hand, a person knows that it is possible to overcome the obstacle, but on the other hand there is no longer sufficient strength to take action once again. The awareness of this fact creates a state of existential defence. Let us repeat: I do not lose the view of my future, I can imagine how the world would look like if I overcame the obstacle, but the thought remains only a thought - nothing more, nothing less¹³. A natural reaction to the existence of such a natural state of affairs is to become withdrawn, hide in the world of what is here and now. A prolonged state of defence introduces resignation, which brings a lack of initiative, having no desire to pursue the future. It is a destructive moment to our personality. Since, as we have mentioned, a man realizes himself in his own future, then the resignation negates the fact of *becoming* and the associated self-development. No wonder that such helplessness drives us into states of apathy, in which all areas of human functioning are affected. Apathy is indifference, a state of indifference caused by the futility of our actions and the size of obstacles standing in the way. Our consciousness is slowly overcome by the feeling that if I have encountered something which is beyond my ability to create, then maybe it is not worth making any effort. The desire for action is replaced by indifference and numbness, characteristic elements of helplessness. The culminating point of experiencing helplessness is feeling the senselessness in our lives. The powerless separation in the world of my past achievements, being pushed into the past in the face of the future closed in front of me, takes away the will to live. Powerlessness gives a feeling of being cut off from our roots, like a river

¹³ At that point, the described phenomenon is essentially different from *acedia*. There is no sign of a rebellion, there is only resignation.

separated from its spring. Thus, this is how we reach the essence of the drama of helplessness. Helplessness affects and enhances the dimensions of human weakness becoming the „love of the way of life of demons”¹⁴.

4. Helplessness and the absence of „the second one”

How is helplessness experienced as part of the subject? How does it work in situations when it becomes the cause of a relationship breakdown? There is an element here that shows the tragedy of the situation and captures the essence of the considered problem. Given all that has already been mentioned, it seems that we can reach the following conclusion.

The experience of helplessness recalls a trivial truth that life is not only about successes. The inside of this experience conceals the truth about human existence, its ups and downs. Helplessness may induce to assume an attitude of humility; it allows an understanding that our possibilities are limited. It often realizes that the only salvation from falling into extreme pessimism is the presence of another human being. The second man who appears next to the hopeless „me”, who from then on is no longer an anonymous „someone”, can assess the scale of difficulty from a distance and make the expressed „I-do-not-want-to” make yet another attempt to overcome the obstacle. This „second one”, who has become „you” for „me” since having appeared in his horizon, could have defeated this obstacle in his life, the obstacle that has created a sense of helplessness in me. He knows the way to beat it. So, „you” coming to the powerless „I” becomes a way to find rescue from the paralysis of the experienced helplessness.

It is obvious that the experienced helplessness may carry the possibility of purifying, getting rid of a lie about our life. Just as it is falsely believed that we are almighty, so is the thought of an irretrievable loss of the future. The belief of being imprisoned in our own past is not true, nor is the thought that „I-do-not-want-to” is the last meaningful spoken word. We must, therefore, experience the powerless pain of losing the future so that we could retrieve it back. The future becomes the subject of the deepest act of hope. Understanding this truth prepares a man for a new life perspective in which the future is once again open. This future is capable of overstepping time, where what is „now” goes away, but it does not overpower with its passing. It is the other way round now, and helplessness becomes powerless against such strength.

But the main problem, to which we are heading, appears now. It turns out that the above described situation, in the context we have given as an example,

¹⁴ *Acedia – duchowa depresja*, p. 52.

is not a final overcoming of helplessness. Let us recall. Our goal is to show how the mechanism of helplessness works when it becomes the reason for a marriage breakdown¹⁵.

We can propose a thesis that we are dealing with helplessness raised to a higher power. The problem is that someone who is experiencing powerlessness which is leading him to the radical: „I-do-not-want-to”, does not meet the mentioned „you” that he should have by his side. This „you” cannot be replaced by any other one in any aspect, nor in its entirety. Due to mutual love, one and inseparable, „you” has become special and unique. Therefore, nothing else can replace it. Experience of others, even if similar to the experience that has pushed me towards powerlessness, cannot be any kind of a lesson for me, any type of a hint. In this specific case of totally overwhelming helplessness, the presence of „you”, with whom I have been bound in the act of love, is the only solution.

The lack of this person makes a person dealing with hopelessness totally isolated, deprived of any hope. His imprisonment in the past seems to be irrevocably closed. If the only „you” is no longer present, and the very essence of existence has been united with it, then the feeling of meaninglessness becomes more severe and impossible to overcome. The absence of „you” makes the other party lonely. No one will bring gifts, no one will help. Helplessness reaches its limit here. There may be a situation that for an outside observer, someone who is a stranger for the „I” and „you” relationship, the situation may still be overcome. However, the scale of helplessness will always be known only to someone who is experiencing the problem. The whole complicated experience lived through from beginning till now, results in a fundamental change in life orientation.

5. Helplessness and silence

The described possibility happens many times. It occurs when in a relationship between people (marriage, family), one of the parties does not realize the essence of the unity. Despite repeated attempts to renew the ties, someone has finally broken the sworn unity in a permanent way, on his own initiative not caused by any objective reasons. A moment comes when someone, who is in despair due to the futility of efforts for renewal, leaves, loses his strength and resigns.

¹⁵ It seems that the description applies to all forms of relationships. Therefore, it applies to a friendship, when it falls apart in a moment of a lie or a deception; love, when it comes to adultery etc.

The problem appears to be extremely complex. On the one hand, we deal here with the issue of a human resistance threshold. I think that no one will deny that such a threshold exists, and therefore, a moment comes when we say „enough”. But can we predict this moment somehow? What is more, if someone has entered into a marriage based on a vow, can he be seized with powerlessness, or is he forced into an endless struggle for the permanence of his bond? We are dealing here with a moral issue. If we stick to rules, the decisions are clear, however, there will always be a concrete man in the background, whose inner world will always remain a mystery. Another issue – are there situations in which even objectively wrong attitudes can be understood and explained? The author does not try to show any concrete solutions at this point.

These analyses are not attempts to justify the dissolution of human relationships (marriage, family). Their aim was to show a different aspect of the problem which is probably rarely described. Perhaps, before the questions can be answered by experts, psychologists and theologians, it will be better to keep appropriate silence inside of which there is an attempt to understand the history of a specific human being.

BEZSILNOŚĆ JAKO PRZYCZYNA ROZPADU MAŁŻEŃSTWA (STRESZCZENIE)

Małżeństwo pomiędzy kobietą i mężczyzną, zawarte w Kościele, ma charakter nierozzerwalny. Małżonkowie ślubują sobie jedność, która jest bezpośrednim efektem ich wzajemnej miłości. Zdarza się jednak, że na skutek różnych okoliczności w małżeństwie dochodzi do kryzysu, a nawet rozpadu i rozejścia się stron. Zazwyczaj skłonni jesteśmy za zaistniały stan obwiniać jedną ze stron. Warto jednak spojrzeć na ten problem z innej perspektywy. Jedną z przyczyn rozpadu związku może być coś, co nazwać można bezsilnością. Oto jedna ze stron traci siły, by ratować upadające małżeństwo. Nie ma już w sobie tyle mocy, by podjąć jeszcze jedną próbę odbudowania jedności. W artykule podjęto próbę zanalizowania zjawiska bezsilności. Analiza ta ma charakter filozoficzny. Bezsilność ukazuje się jako niemożność podjęcia czynu, jako sparaliżowanie samej istoty człowieka. W przypadku, kiedy dotyka ona jedną ze stron małżeństwa, jawi się jako szczególnie bolesna. Oto ten, który z natury ma być pomocą i wsparciem staje się dotkliwie nieobecny, niewrażliwy na los drugiego. Bezsilność osiąga tutaj swój szczyt i staje się ostatecznym argumentem na rzecz odejścia. W artykule nie ma usprawiedliwienia negatywnego zjawiska rozpadu rodziny. Jest to raczej próba spojrzenia od innej strony na ten bolesny fakt, wpływa z chęci zrozumienia tajników ludzkiej egzystencji, która nie zawsze zdolna jest do stawiania czoła wszystkim trudnościom.

MACHTLOSIGKEIT ALS URSACHE DER ZERRÜTTUNG EINER EHE (ZUSAMMENFASSUNG)

Die zwischen Mann und Frau in der Kirche geschlossene Ehe ist unauflöslich. Die Ehegatten versprechen einander die Einheit, die eine unmittelbare Frucht ihrer gegenseitigen Liebe ist. Es geschieht aber, dass es in einer Ehe aus verschiedenen Gründen zu einer Krise kommt, die sogar mit der Zerrüttung und dem Auseinandergehen der Gatten endet. Oft neigen wir dazu, für diese Situation eine der beiden Seiten zu beschuldigen. Es lohnt sich aber, die Probleme aus einer anderen Perspektive zu betrachten. Eine der Ursachen der Ehezerüttung kann die Machtlosigkeit sein. Eine der beiden Seiten verliert ihre Kraft bei den Versuchen, die sich in der Krise befindende Ehe zu retten und sieht sich schließlich nicht imstande, den nächsten Rettungsversuch zu unternehmen. Der Artikel stellt einen Versuch dar, das Phänomen der Machtlosigkeit zu untersuchen. Die Analyse hat einen philosophischen Charakter. Die Machtlosigkeit zeigt sich als die Unmöglichkeit einer Handlung, als eine tiefe Lähmung des menschlichen Wesens. Im Fall, wenn sie nur einen Ehepartner betrifft, wird sie als besonders schmerzlich empfunden. Jene Person, die natürlicherweise Hilfe und Stütze sein sollte, wird schmerzhaft abwesend, unsensibel für das Schicksal des anderen. Die Machtlosigkeit erreicht dort ihren Höhepunkt und wird zum zusätzlichen Argument für das Weggehen. Der Artikel will keine Entschuldigung für das negative Phänomen der Zerrüttung einer Familie liefern. Er ist vielmehr ein Versuch, diese leidvolle Tatsache von einer anderen Seite zu betrachten. Er kommt aus dem Bedürfnis, die verborgenen Tiefen der menschlichen Person, die nicht immer imstande ist, die Beschwerden zu meistern, besser verstehen zu wollen.

ANNA ZELLMAN

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

TRWAŁOŚĆ I NIEROZERWALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W OPINII WYBRANYCH GRUP KATECHIZOWANEJ MŁODZIEŻY

Słowa kluczowe: trwałość małżeństwa, nierozzerwalność małżeństwa, rozpad małżeństwa, młodzież, katecheza, nauczanie religii.

Key words: durability of marriage, indissolubility of marriage, youth, catechesis, marriage, the sacrament of marriage.

Schlüsselworte: Dauerhaftigkeit der Ehe, Unauflöslichkeit der Ehe, Ehezerüttung, Jugend, Katechese, Religionsunterricht.

Wprowadzenie

Przemiany społeczno-polityczne i obyczajowe zachodzące pod koniec XX w. i na początku XXI w. przyczyniły się do zmiany modelu współczesnej rodziny. Badacze zauważają osłabienie oddziaływania nauczania Kościoła katolickiego w zakresie kształtowania się poglądów młodych osób na temat jedności, trwałości, płodności i nierozzerwalności małżeństwa¹. Wobec powyższego uzasadnione stało się rozpoznanie w tym obszarze opinii młodzieży, która uczestniczy w szkolnych lekcjach religii. Punkt wyjścia do realizacji badań stanowiły założenia programowe nauczania religii, zatwierdzone w 2001 r., a obowiązujące do momentu realizacji badań. Na podstawie zapisów zawartych w „Programie nauczania religii”² na poszczególne etapy edukacji szkolnej skonstruowano model badań. Najogólniej stwierdzając, autorzy dokumentów programowych nauczania religii w szkołach ponadgimnazjalnych planują po-

Adres/Adresse/Anschrift: dr hab. Anna Zellman, prof. UWM, Katedra Katechetyki i Pedagogiki, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, e-mail: aniazel@uwm.edu.pl

¹ Zob. np. J. Mariański, *Rodzina w świadomości młodzieży ponadgimnazjalnej*, Socjologia Rodziny 5 (2007), s. 187–210.

² Zob. np. Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii*, Kraków 2001.

głębianie treści dotyczących przymiotów małżeństwa: jedności i nierozzerwalności, płodności oraz sakramentalności³. Omawianie tych kwestii wiąże z ukazaniem duchowego i uświęcającego wymiaru małżeństwa. Zwracają uwagę, że w Kościele nie ma rozwodów, gdyż ważne i godziwie zawarte małżeństwo sakramentalne jest czymś więcej niż czysto ludzką umową i przyrzeczeniem wzajemnej miłości⁴. Dyskutowanie o tych zagadnieniach podczas lekcji religii ma na celu wspomaganie młodzieży w poznawaniu i w zrozumieniu katolickiej nauki o małżeństwie sakramentalnym. Takie założenia programowe nauczania religii przyjęto jako odniesienie teoretyczne w zrealizowanych badaniach empirycznych.

Problem i problematyka badawcza

Celem podjętych badań było pozyskanie opinii grup katechizowanej młodzieży z losowo wybranych szkół ponadgimnazjalnych na temat trwałości i nierozzerwalności małżeństwa, ze szczególnym uwzględnieniem roli szkolnych lekcji religii w kształtowaniu się poglądów respondentów w zakresie badanej problematyki. W związku ze sformułowaniem celu postawiono następujący problem badawczy: Jakiej opinii na temat trwałości i nierozzerwalności małżeństwa deklaruje katechizowana młodzież z wybranych losowo szkół ponadgimnazjalnych? Na jego podstawie sformułowano pytania badawcze: Co katechizowana młodzież myśli o trwałości i rozpadzie małżeństwa oraz jak ocenia nauczanie Kościoła katolickiego na temat nierozzerwalności małżeństwa?, Kto lub co wpływa na opinie młodych respondentów dotyczące trwałości i nierozzerwalności małżeństwa?, W jakim stopniu udział w lekcjach religii pomaga młodzieży w zrozumieniu prawdy o nierozzerwalności małżeństwa?, Jakiej są propozycje respondentów odnośnie do lekcji religii, podczas których uczniowie poznają naukę Kościoła katolickiego na temat nierozzerwalności małżeństwa?

Grupa badawcza i zastosowane metody

Chcąc uzyskać odpowiedzi na postawione pytania, zastosowano procedurę badawczą typową dla badań empirycznych. Dobrano losowo grupę respondentów z VIII Liceum Ogólnokształcącego im. Cypriana Kamila Norwida w Olsztynie i I Liceum Ogólnokształcącego im. 14 Pułku Powstańców Śląskich w Wodzisławiu Śląskim. Opracowano też, na podstawie teoretycznych

³ Ibidem, s. 133.

⁴ Ibidem.

założeń nauczania religii, autorski kwestionariusz ankiety⁵. Posłużono się nim najpierw w formie pilotażowej w jednym z zespołów klasowych (23 osoby z liceum w Olsztynie)⁶. Zasadnicze badania miały charakter grupowy i audytoryjny. Ogółem przebadano 457 osób – w tym 168 w Olsztynie i 289 w Wodzisławiu Śląskim, z czego na wstępie odrzucono – ze względu na nierzetelność – 34 kwestionariusze. Ostatecznie – z uwagi na zakładaną analizę porównawczą – wybrano próbę docelową w łącznej liczbie 310 osób, w tym 155 uczniów liceum ogólnokształcącego w Olsztynie (92 dziewcząt; 58 chłopców) i tyle samo z liceum ogólnokształcącego w Wodzisławiu Śląskim (103 dziewcząt; 52 chłopców). Do analizy zaklasyfikowano losowo wybrane, rzetelnie wypełnione przez młodzież z klas realizujących przedmioty w zakresie rozszerzonym, kwestionariusze ankiety. Analizowano zatem protokoły, które zawierały odpowiedzi na wszystkie pytania⁷. Za istotną zmienną przyjęto miejsce, w którym młodzież uczyła się. Opinie respondentów zostały ukazane w korelacji z tą zmienną. Wybór zróżnicowanych środowisk wiązał się z potrzebą pozyskania odpowiedzi od uczniów katechizowanych w otoczeniu zróżnicowanym pod względem społecznym, kulturowym i religijnym.

Analizowane dane są ilustracją jedynie deklarowanych opinii młodzieży na temat trwałości i nierozzerwalności małżeństwa. Dokonując porównania, zwracano uwagę na występujące zróżnicowanie lub jego brak między wypowiedziami młodzieży z Olsztyna i z Wodzisławia Śląskiego. Bazowano na ilościowej istotności zróżnicowań, poddając ją ogólniejszej ocenie. Na tej podstawie wyprowadzono wnioski i postulaty katechetyczne.

Analiza środowiska rodzinnego

W celu określenia typologii rodzin, z których wywodziła się młodzież uczestnicząca w badaniach ankietowych, poproszono respondentów o scharakteryzowanie własnej rodziny. Okazało się, że 71,0% uczniów z Olsztyna

⁵ Kwestionariusz ankiety został opracowany przez autorkę artykułu. Oprócz tzw. pytań metryczkowych: o płeć, nazwę szkoły, klasę i środowisko rodzinne, zawarto w nim 10 pytań dotyczących badanej problematyki. Wśród nich jedno miało charakter otwarty, sześć zawierało kafeterie półotwarte i koniunktywne. Trzy pytania przewidywały możliwość wyboru – spośród czterech odpowiedzi – tylko jednej i uzasadnienia jej. W analizie obliczano procent od częstotliwości wyboru odpowiedzi, dokonując ilościowej i jakościowej analizy zgromadzonego materiału empirycznego.

⁶ Badania zrealizowano na przełomie lutego i marca 2011 r. Potwierdziły one trafność opracowanego narzędzia badawczego, dlatego to narzędzie zastosowano w czasie badań zasadniczych, zrealizowanych w marcu i kwietniu 2011 r.

⁷ Wypełnione kwestionariusze ankiety znajdują się w archiwum własnym autorki artykułu. Ankiety te ponumerowano od 1 do 310. Skrót LOI (liceum Olsztyn), LWŚl (liceum Wodzisław Śląski) wskazuje na miejsce nauki. Litera Dz (dziewczyna) lub Ch (chłopak) na płeć respondenta, a cyfra na numer ankiety. Wypowiedzi uczniów są cytowane w wersjach oryginalnych, bez wprowadzenia jakichkolwiek poprawek gramatycznych czy stylistycznych.

i 90,3% z Wodzisławia Śląskiego wychowywało się w rodzinie z dwojgiem rodziców. Wśród młodzieży z Olsztyna było zdecydowanie więcej osób z rodzin po rozwodzie (12,3%), które wychowywała mama. W Wodzisławiu Śląskim tę grupę tworzyło 1,3% badanych osób; 5,2% młodzieży uczącej się w Olsztynie zaznaczyło, że jedno z rodziców nie żyje. W Wodzisławiu Śląskim takich osób było o połowę mniej (2,6%). Kolejni uczniowie z Olsztyna pisali: jedno z rodziców pracuje za granicą (4,5%), mama, z którą mieszkają wyszła ponownie za mąż (3,2%), dwoje rodziców pracuje za granicą (1,9%), tata, z którym mieszkają ponownie ożenił się (0,6%), rodzice są w separacji (0,6%), wychowują ich dziadkowie (0,6%). Mniej tego rodzaju odpowiedzi zaznaczyli respondenci z Wodzisławia Śląskiego. W tej grupie 2,6% badanych stwierdziło: jedno z rodziców pracuje za granicą, a 1,9%, rodzice są w separacji. Byli też uczniowie (1,3%), którzy żyli w rodzinie zrekonstruowanej, mieszkając z mamą i z ojczymem. Powyższe dane świadczą o zróżnicowanej sytuacji rodzinnej respondentów. Niewątpliwie doświadczenia zdobyte w domu rodzinnym, chociaż nie zostały przyjęte jako istotne zmienne, miały wpływ na opinie respondentów.

Analiza uzyskanych wyników

W pierwszym pytaniu poproszono młodzież o swobodne wypowiedzi na temat trwałości małżeństwa, rozumianej jako jedno małżeństwo aż do śmierci jednego z małżonków. Analizując odpowiedzi w dwóch badanych grupach, dało się zauważyć, że respondenci wykazywali zróżnicowanie w zakresie niektórych stwierdzeń. Młodzież z Olsztyna częściej pisała: „trwałe małżeństwo w dzisiejszych czasach jest niemożliwe”⁸ (14,4% Olsztyn; 5,8% Wodzisław Śląski). Niektóre osoby zaznaczyły: „czasami lepiej rozejść się, gdy już nie ma miłości między małżonkami”⁹ lub „[...] gdy jest zdrada, przemoc, alkoholizm”¹⁰ (10,3% Olsztyn; 4,5% Wodzisław Śląski). 9,2% uczniów z Olsztyna i tylko 2,9% z Wodzisławia Śląskiego napisało: „nie wierzę w małżeństwo aż do śmierci”¹¹. Inni stwierdzali: „nie ma trwałych małżeństw”¹² (4,6% Olsztyn; 3,7% Wodzisław Śląski), „tylko starsze pokolenie postrzega małżeństwo jako coś, co ma trwać aż do śmierci”¹³ (4,0% Olsztyn; 1,2% Wodzisław Śląski). Niekiedy młodzież próbowała usprawiedliwić swoje poglądy, stwierdzając:

⁸ LOIDz32.

⁹ LWŚIDz161.

¹⁰ LOIDz44.

¹¹ LOICh150; LWŚICh328.

¹² LOIDz72.

¹³ LWŚIDz173.

„przecież prawie każde małżeństwo rozwodzi się – formalnie lub rozpada psychicznie”¹⁴ (6,3% Olsztyn; 1,7% Wodzisław Śląski). Oprócz negatywnych konotacji pojawiły się pozytywne. Ankieterzy pisali: „małżeństwo z jedną osobą pokazuje jak silna i prawdziwa jest miłość”¹⁵ (5,2% Olsztyn; 4,5% Wodzisław Śląski), „po śmierci małżonka druga osoba ma prawo do zawarcia nowego małżeństwa”¹⁶ (2,9% Olsztyn; 0,8% Wodzisław Śląski), „trwałość małżeństwa jest możliwa, ale narzeczeni muszą dobrze przemyśleć czy naprawdę chcą być razem”¹⁷ (4,0% Olsztyn; 3,3% Wodzisław Śląski), „trwałość małżeństwa zależy od dojrzałości osób”¹⁸ (1,1% Olsztyn; 0,8% Wodzisław Śląski). Zdaniem dwóch osób z Olsztyna „Kościół nie powinien orzekać, że małżeństwo zostało nieważnie zawarte”¹⁹. Tego rodzaju odpowiedzi nie pojawiły się w grupie badanych z Wodzisławia Śląskiego. Respondenci z Wodzisławia Śląskiego częściej niż z Olsztyna pisali: „trwałe małżeństwo to coś pięknego i najlepszego w życiu”²⁰ (26,9% Wodzisław Śląski; 16,7% Olsztyn), „małżeństwo powinno trwać aż do śmierci jednego małżonka, bo ludzie składają sobie przysięgę przed Bogiem”²¹ (13,2% Wodzisław Śląski; 6,9% Olsztyn), „trwałość małżeństwa wynika z sakramentu, który jest święty i człowiek nie może go zerwać”²² (13,2% Wodzisław Śląski; 1,7% Olsztyn). W grupie badanej młodzieży były też osoby, które podkreślały podstawową wartość trwałego małżeństwa (12,0% Wodzisław Śląski; 5,7% Olsztyn). Inni stwierdzali: „jeśli ludzie się kochają małżeństwo trwa do śmierci”²³ (4,5% Wodzisław Śląski; 3,4% Olsztyn). Nieliczni deklarowali, że nie mają zdania na temat trwałości małżeństwa (2,3% Olsztyn; 0,8% Wodzisław Śląski). Wszystkie wypowiedzi świadczą o szerokim spectrum ilościowo, a nie jakościowo zróżnicowanych opinii młodzieży na temat trwałości małżeństwa. Istotne jest to, że tylko w części deklaracji respondentów pojawiły się stwierdzenia zgodne z nauczaniem Kościoła, które młodzież poznaje w toku szkolnych lekcji religii²⁴. Znaczna część uczniów poprzez swoje opinie wpisała się we współczesne trendy myślenia o małżeństwie.

¹⁴ LWŚIDz202; por. LOIDz61.

¹⁵ LOIDz12; por. WŚIDz159.

¹⁶ LWŚIDz201.

¹⁷ LOIDz12.

¹⁸ LWŚIDz186; LWŚIDz183; LWŚIch329.

¹⁹ Jedna z ankieterowanych osób napisała: „Kościół nie powinien udzielać rozwodów”. Zob. LOIDz56.

²⁰ LWŚIDz183.

²¹ LWŚIDz160.

²² LWŚIDz204; LWŚIDz174.

²³ LOIDz69; LWŚIch304.

²⁴ Warto dodać, że tego rodzaju odpowiedzi częściej pojawiały się w grupie uczniów z Wodzisławia Śląskiego.

Zgłębiając problematykę, zapytano młodzież: *Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem, że małżeństwo to powołanie na całe życie?* Było to pytanie półotwarte. Ankietowani mieli możliwość wyboru spośród następujących odpowiedzi: „zdecydowanie tak”, „raczej tak”, „raczej nie”, „zdecydowanie nie” i jednocześnie zostali poproszeni o uzasadnienie swojej odpowiedzi. Okazało się, że zdecydowanie tak za powyższym stwierdzeniem było 51,0% respondentów z Wodzisławia Śląskiego i 41,9% z Olsztyna. W uzasadnieniach dało się zauważyć różnice ilościowe między młodzieżą z Olsztyna i Wodzisławia Śląskiego. Uczniowie deklarowali: „małżeństwo to coś pięknego i wartościowego”²⁵, „naprawdę kocha się na całe życie”²⁶, „naprawdę kocha się tylko raz”²⁷, „dzieci potrzebują rodziny z ojcem i matką”²⁸. Zdecydowanie więcej respondentów z Wodzisławia Śląskiego niż z Olsztyna podawało argumenty zgodne z nauczaniem Kościoła. Pisali oni, że małżeństwo to powołanie na całe życie, gdyż: „[...] zawarte w Kościele jest sakramentem”²⁹ (21,3% Wodzisław Śląski; 2,9% Olsztyn), „małżonkowie ślubują sobie przed Bogiem”³⁰ (17,5% Wodzisław Śląski; 3,8% Olsztyn), „w Kościele nie ma rozwodów”³¹ (14,1% Wodzisław Śląski; 4,8% Olsztyn), „bo małżeństwo zawarte w Kościele zobowiązuje do wierności”³² (10,6% Wodzisław Śląski; 2,9% Olsztyn). Jedna osoba z Wodzisławia Śląskiego stwierdziła: „takie przekonanie wyniosłam z domu”³³. Oprócz wyżej przytoczonych wypowiedzi były inne, udzielone przez młodzież, która wybrała odpowiedź „raczej tak”. Wielu respondentów argumentowało swoją opinię następująco: „gdy miłość wypali się, to nie można być ze sobą na siłę, tylko dlatego, że ślubowało się przed Bogiem; trzeba zachować wobec siebie szacun i z honorem rozstać się”³⁴. Inni pisali: „są sytuacje, że małżonek zdradza i wtedy nie można być razem”³⁵, „czasami trudno być z drugą osobą przez całe życie”³⁶, „gdy miłość zanika i nie ma wierności wtedy trzeba się rozjeść”³⁷. Ankietowani z Wodzisławia Śląskiego udzielili również innych odpowiedzi, których nie zauważono w grupie uczniów z Olsztyna. Pisali: „w życiu nie zawsze jest tak, jakbyśmy chcieli i wiemy, że być powinno”³⁸ (12,5%),

²⁵ LWŚIDz183; LOIDz19.

²⁶ LOLDz11; LWŚIDz157.

²⁷ LOIDz63.

²⁸ LOIDz77.

²⁹ LWŚIDz164.

³⁰ LOIDz7; LWŚIDz170.

³¹ LWŚIDz183.

³² LWŚIDz189.

³³ LWŚIDz200.

³⁴ LOIDz27.

³⁵ LWŚIDz192.

³⁶ LOIDz6.

³⁷ LWŚIDz211.

³⁸ LWŚIDz213.

„gdy małżonkowie nie pielęgnują miłości wtedy gaśnie w nich powołanie”³⁹ (4,2%). Tak więc młodzież, oprócz uzasadnienia zgodnego z nauczaniem Kościoła, podawała argumenty propagowane we współczesnej kulturze. Wagę tego problemu ukazują kolejne odpowiedzi: 12,9% uczniów z Olsztyna i 1,3% z Wodzisławia Śląskiego deklaroowało, że raczej nie zgadza się ze stwierdzeniem, określającym małżeństwo jako powołanie na całe życie. Na podstawie tych danych widoczne są wyraźne różnice występujące między badanymi grupami. Ankietowali z Olsztyna argumentowali swoje stanowisko m.in. tym, że „po jakimś czasie można znudzić się drugą osobą”⁴⁰ i „nie można być w małżeństwie tylko z rozsądku”⁴¹. Według niektórych respondentów z Olsztyna i z Wodzisławia Śląskiego, „są sytuacje, gdy małżonkowie powinni rozstać się”⁴². Do tego rodzaju zdarzeń ankietowani zaliczali m.in. zdradę, przemoc, alkoholizm. Według części uczniów „ludzie zmieniają się”⁴³, dlatego „trudno być ze sobą aż do śmierci”⁴⁴. Dane te ilustrują wyraźny brak odwołania się do katolickiej nauki na temat małżeństwa. Nieliczni respondenci (1,9% Wodzisław Śląski; 1,3% Olsztyn) zdecydowanie nie zgadzali się ze stwierdzeniem, że małżeństwo to powołanie na całe życie. Według tej grupy badanych „ludzie mogą znudzić się sobą”⁴⁵. Takie argumentowanie różnicowało młodzież, gdyż częściej pojawiło się wśród uczniów z Wodzisławia Śląskiego niż z Olsztyna. Tyle samo osób z Olsztyna i z Wodzisławia Śląskiego uważało, że „czasami rozwód jest konieczny”⁴⁶. Jedna osoba z Olsztyna stwierdziła: „nic na siłę”⁴⁷. Tak więc chociaż globalnie ankietowani nieznacznie różnili się w uzasadnieniach, to jednak w kwestiach szczegółowych większy odsetek młodzieży z Olsztyna oceniało małżeństwo w kategoriach osobistych, bez odniesienia do nauczania Kościoła katolickiego.

W kolejnym pytaniu poproszono młodzież o wskazanie czynników, które jej zdaniem, decydują o trwałości małżeństwa. Okazało się, że miejsce zamieszkania i szkoły wprowadziło nieznaczne zróżnicowanie w niektórych deklaracjach. Zdaniem 39,4% ankietowanych z Olsztyna i 33,1% z Wodzisławia Śląskiego o trwałości małżeństwa decyduje wierność i uczciwość małżeńska. Również więcej uczniów z Olsztyna (27,7%) niż z Wodzisławia Śląskiego (20,3%) wskazało na partnerstwo małżonków jako czynnik decydujący o trwa-

³⁹ LWŚCh321.

⁴⁰ LOIDz17.

⁴¹ LOIDz21.

⁴² LOIDz4; LWŚIDz162.

⁴³ LOIDz33.

⁴⁴ LWŚCh328.

⁴⁵ LWŚCh327.

⁴⁶ LOICh154; LWŚIDz159.

⁴⁷ LOIDz68.

łości małżeństwa. Nieznaczące różnice uwidoczniły się w kolejnych argumentacjach. Ankietowani pisali: akceptacja i wzajemne zrozumienie (13,7% Olsztyn; 11,1% Wodzisław Śląski), wzajemne zaufanie małżonków (13,7% Olsztyn; 9,5% Wodzisław Śląski), posiadanie dzieci (0,8% Olsztyn; 3,0% Wodzisław Śląski) decydują o trwałości małżeństwa. Więcej młodzieży z Wodzisławia Śląskiego (14,8%) niż z Olsztyna (4,4%) za istotny czynnik uznało zawarcie małżeństwa sakramentalnego. W obliczu tych wypowiedzi istotny jest fakt, że tylko respondenci z Wodzisławia Śląskiego przestrzeganie przykazań Bożych (5,9%) i wspólną modlitwę małżonków (2,3%) zaliczyli do czynników, które decydują o trwałości małżeństwa. Jedna osoba z Olsztyna wskazała na rozmowy między małżonkami. Z tego wynika, że katechizowani uczniowie prezentują opinie ogólnie przyjęte w społeczeństwie, a tylko w nieznacznym stopniu uwzględniają nauczanie Kościoła.

W tym też kontekście postawiono młodzieży kolejne pytanie: *Co według Ciebie przyczynia się do rozpadu małżeństwa?* Odpowiedzi młodzieży z Olsztyna i Wodzisławia Śląskiego w wielu kwestiach szczegółowych są niemal identyczne. Najczęściej ankietowani wymieniali: brak dialogu między małżonkami (29,6% Olsztyn; 28,4% Wodzisław Śląski), brak wzajemnego zrozumienia (26,6% Olsztyn; 25,6% Wodzisław Śląski), brak zaufania (23,5% Olsztyn; 22,0% Wodzisław Śląski), egoizm małżonków (19,0% Olsztyn; 18,2% Wodzisław Śląski). Trochę więcej osób z Wodzisławia Śląskiego (3,1%) niż z Olsztyna (0,5%) uważało, że „nowoczesny, obecny w telenowelach, serialach, programach i Internecie obraz związków między kobietą a mężczyzną”⁴⁸ przyczynia się do rozpadu małżeństwa. Trzy osoby z Olsztyna wskazały na zdradę (0,8%). Z kolei w grupie młodzieży z Wodzisławia Śląskiego były osoby, które nieznaną prawą Bożego i nauki Kościoła katolickiego (2,8%), antykoncepcję (0,8%), brak wdzięczności (0,3%), trudną sytuację materialną rodziny (0,3%) i alkohol (0,3%) wymieniły wśród czynników warunkujących rozpad małżeństwa. Można zatem wnioskować, że ankietowani, zwłaszcza z Wodzisławia Śląskiego, potrafili patrzeć na małżeństwo jako na związek między mężczyzną i kobietą, który wymaga zaangażowania, troski, dialogu i współpracy z Bogiem. Czynniki ludzkie i środowiskowe miały większe znaczenie dla młodzieży z Olsztyna.

Odpowiadając na kolejne pytanie, ankietowani wymieniali najważniejsze trudności w budowaniu trwałego związku małżeńskiego. Miejsce szkoły wprowadziło różnice w podejściu do badanej kwestii. Zdecydowanie więcej młodzieży z Olsztyna niż z Wodzisławia Śląskiego wymieniło brak wierności małżeńskiej (53,3% Olsztyn; 34,4% Wodzisław Śląski) i brak uczciwości między

⁴⁸ LWŚIDz190.

małżonkami (43,8% Olsztyn; 28,8% Wodzisław Śląski). Uczniowie z Wodzisławia Śląskiego częściej wskazywali na uleganie modzie lansowanej w mediach (14,4% Wodzisław Śląski; 1,7% Olsztyn) i na „brak współpracy z Bogiem w rozwijaniu daru miłości małżeńskiej”⁴⁹ (8,2% Wodzisław Śląski; 1,2% Olsztyn). Świadczy to o dobrej znajomości problematyki, co uwidacznia się też w kolejnych odpowiedziach. Tylko młodzież z Wodzisławia Śląskiego deklarowała, że brak zrozumienia chrześcijańskiej prawdy o nierozzerwalności małżeństwa (13,9%) i brak czasu dla drugiej osoby (0,3%) utrudnia budowanie trwałego związku małżeńskiego. Na podstawie pozyskanych danych można wykazać zróżnicowanie młodzieży w składanych deklaracjach. Jest ono warunkowane miejscem szkoły, a niekiedy także osobistymi doświadczeniami, gdyż – jak zauważono wyżej – w grupie uczniów z Olsztyna więcej było osób z rodzin niepełnych, z rodzin niepełnych zrekonstruowanych lub czasowo niepełnych z powodu migracji zarobkowej jednego lub obojga rodziców. Do takich wniosków prowadzą również odpowiedzi udzielone na pytanie: *Kto lub co ma wpływ na Twoje opinie dotyczące trwałości małżeństwa?* Najwięcej badanej młodzieży z Wodzisławia Śląskiego (41,0%) i z Olsztyna (39,2%) wskazało na doświadczenia wyniesione z domu rodzinnego⁵⁰. Ankietowani deklarowali także, że wiadomości, artykuły i opinie w Internecie (25,3% Olsztyn; 26,2% Wodzisław Śląski) wpływają na ich opinie. Część młodzieży za istotne uznała rozmowy z rówieśnikami (8,8% Olsztyn; 9,3% Wodzisław Śląski), opinie wyrażane w radio i telewizji (7,1% Olsztyn; 7,8% Wodzisław Śląski), rozmowy z rodzicami (0,3% Olsztyn; 0,3% Wodzisław Śląski). Wymienione deklaracje nie wprowadzały istotnych różnic w opiniach respondentów z dwóch szkół. Jednak zdecydowanie więcej młodzieży z Olsztyna (8,0%) niż z Wodzisławia Śląskiego (5,5%) deklarowało, że publikacje w czasopiśmie młodzieżowych spełniają istotną rolę opiniotwórczą. Również poglądy celebrytów (np. aktorów, piosenkarzy, osób występujących w reality show, sportowców) częściej były wymieniane przez młodzież z Olsztyna (5,1%) niż z Wodzisławia Śląskiego (3,5%). Uczniowie z Wodzisławia Śląskiego częściej stwierdzali, że udział w lekcji religii wpływa na ich opinie dotyczące trwałości małżeństwa (6,7%). Wśród ankietowanych z Olsztyna zdanie to podzielało 4,8%. Nieliczni respondenci z Olsztyna wskazali na udział w zajęciach wychowanie do życia w rodzinie (1,1%) i na nauczanie Kościoła (0,3%). Na podstawie przedstawionych danych, można wykazać, że różne osoby wpływały na opinie badanej młodzieży. W tym kontekście uzasadnione były pytania o akceptację nauczania Kościoła na temat nierozzerwalności małżeństwa. Analizując

⁴⁹ LWŚIDz245.

⁵⁰ Oto wypowiedź jednej z respondentek: „od dziecka rodzina daje mi przykład, szczególnie dziadkowie, którzy pomimo trudności są ze sobą ponad 50 lat”. Zob. LWŚIDz157.

wyniki, zauważono istotne różnice między badanymi grupami. W Wodzisławiu Śląskim 45,8% zaznaczyło „zdecydowanie tak”, a w Olsztynie – 27,7%. Młodzież pisała: „Kościół przekazuje naukę Boga”⁵¹, „nierozzerwalności małżeństwa chce Bóg”⁵². Były też osoby, które wskazały na rolę wychowania w rodzinie. Respondenci stwierdzali: „tak zostałam wychowana w domu”⁵³, „akceptuję nauczanie Kościoła, bo rodzice mnie tego nauczyli”⁵⁴, „zdecydowanie akceptuję, bo moi rodzice mnie tak wychowali”⁵⁵. Niektóre osoby z Olsztyna deklarowały, że zdecydowanie akceptują nauczanie Kościoła na temat trwałości małżeństwa, bo są katolikami. Ankietowani z Wodzisławia Śląskiego podawali inne argumenty. Pisali, że zdecydowanie akceptują nauczania Kościoła, bo: „małżeństwo jest sakramentem”⁵⁶, „przysięga przed Bogiem zobowiązuje do jej zachowania aż do śmierci”⁵⁷, „małżonkowie od ślubu stają się jednością i mają troszczyć się o siebie, o swoją miłość”⁵⁸, „małżonkowie ślubują sobie przed Bogiem wierność, uczciwość i bycie razem aż do śmierci”⁵⁹, „w Piśmie Świętym jest mowa o nierozzerwalności małżeństwa”⁶⁰, „trzeba bronić się przed nowoczesnymi związkami partnerskimi, do których zachęca się młodych”⁶¹, „nie można zrywać czegoś, co Bóg złączył”⁶². Nieliczni respondenci stwierdzili: „po prostu akceptuję i tyle”⁶³ lub „akceptuję, bo tak chcę i nikomu coś do tego (to mój pogląd)”⁶⁴. Przywołane argumentacje świadczą o dobrej znajomości, zwłaszcza przez młodzież z Wodzisławia Śląskiego, nauczania Kościoła na temat nierozzerwalności małżeństwa. Do podobnych wniosków prowadzą argumentacje odnoszące się do odpowiedzi „raczej tak”. Tę kategorię wybrało więcej osób z Olsztyna (46,5%) niż z Wodzisławia Śląskiego (38,7%). Uzasadniając swoje opinie, młodzież pisała: „małżeństwo jest sakramentem”⁶⁵, „raczej małżeństwo powinno być trwałe, ale są wyjątki np. zdrada, kłótnie, przemoc, alkoholizm”⁶⁶, „Kościół przekazuje naukę Chrystusa”⁶⁷. W grupie responden-

⁵¹ LWŚIDz166.

⁵² LWŚIDz181.

⁵³ LWŚ1157.

⁵⁴ LWŚIDz162.

⁵⁵ LOIDz17.

⁵⁶ LWŚIDz158.

⁵⁷ LWŚIDz160.

⁵⁸ LWŚIDz178.

⁵⁹ LWŚIDz189.

⁶⁰ LWŚIch330.

⁶¹ LWŚIDz190.

⁶² LWŚIDz171.

⁶³ LWŚIDz190.

⁶⁴ LWŚIDz165.

⁶⁵ LWŚIDz158.

⁶⁶ LWŚLDz159; LOIDz6.

⁶⁷ LWŚIDz157; LWŚIch321.

tów z Olsztyna były osoby, zdaniem których, „są sytuacje, gdy nauczanie Kościoła odstaje od życia”⁶⁸. Uczniowie z Wodzisławia Śląskiego podkreślali: „każde małżeństwo powinno być postrzegane i oceniane indywidualnie tzn. czy mają być razem czy lepiej, żeby rozstali się”⁶⁹, „czasami okazuje się, że małżonkowie nie są dojrzałymi do małżeństwa i powinni rozejść się”⁷⁰. Dane te świadczą o zróżnicowanym podejściu młodzieży z Wodzisławia Śląskiego i z Olsztyna do nauczania Kościoła na temat trwałości małżeństwa. Potwierdzają to kolejne wypowiedzi. Więcej osób w Olsztynie (16,8%) niż w Wodzisławiu Śląskim (7,1%) deklaroowało, że raczej nie akceptuje nauczania Kościoła na temat trwałości małżeństwa. Uczniowie stwierdzali: „są sytuacje, gdy ludzie muszą rozejść się, a Kościół tego nie rozumie i uczy, że dla dobra dzieci trzeba poświęcić się i męczyć”⁷¹, „Kościół nie powinien wtrącać się do życia małżonków”⁷², „każdy ma prawo do układania sobie życia tak, jak chce i ma prawo do rozwodu”⁷³, „każdy ma swój rozum i wie, co powinien robić”⁷⁴. Takie wypowiedzi świadczą o braku zrozumienia katolickiej nauki na temat małżeństwa oraz o powielaniu opinii promowanych w mediach. Do podobnych wniosków prowadzą deklaracje badanych osób, które zdecydowanie nie akceptowały nauczania Kościoła na temat nierozzerwalności małżeństwa (7,1% Wodzisław Śląski; 6,5% Olsztyn). Uzasadniając swoje poglądy, więcej osób z Olsztyna niż z Wodzisławia Śląskiego stwierdziło: „księża tak naprawdę mało wiedzą o życiu i prowadzą bezsensowne nauki przedmałżeńskie”⁷⁵, „nikt poza małżonkami nie powinien decydować o tym, czy mają być razem czy też powinni rozejść się”⁷⁶, „małżonkowie mają prawo decydować czy chcą rozwodu, nikt nie może nakazywać im, by byli razem do śmierci”⁷⁷. Według niektórych uczniów z Wodzisławia Śląskiego: „są sytuacje, gdy małżonkowie nie powinni być razem (np. miłość wygasa, ludzie zmieniają się, małżonek stosuje przemoc, zdradza)”⁷⁸. „Kościół nie powinien utrudniać rozwodów, bo są sytuacje, gdy małżeństwo okazało się pomyłką”⁷⁹. Przytoczone wyżej opinie świadczą nie tylko o braku zrozumienia nauczania Kościoła, ale również o negacji wartości, jaką jest trwałość i nierozzerwalność małżeństwa. Tego typu

⁶⁸ LOIDz17.

⁶⁹ LWŚIDz169.

⁷⁰ LWŚIDz178.

⁷¹ LOIDz153.

⁷² LOICh92.

⁷³ LOIDz71.

⁷⁴ LOIDz17.

⁷⁵ LOIDz3.

⁷⁶ LOIDz19.

⁷⁷ LOIDz26.

⁷⁸ LWŚ1194.

⁷⁹ LWŚ1183.

wnioski wzmacniają stwierdzenia tej części młodzieży z Wodzisławia Śląskiego, która pisała: „jestem pomiędzy tak lub nie, bo wszystko zależy od sytuacji, czy akceptuję nauczanie Kościoła”⁸⁰, „zależy od sytuacji – raz akceptuję innym razem odrzucam nauczanie Kościoła”⁸¹, „nie mam zdania”⁸².

Młodzież poproszono również o odpowiedź na pytanie: *Dlaczego Kościół broni nierozzerwalności małżeństwa?* Uczniowie, niezależnie od szkoły, składali podobne deklaracje w kilku kwestiach szczegółowych. Uważali, że Kościół broni nierozzerwalności małżeństwa, bo w ten sposób broni ustanowionej przez Chrystusa prawdy o małżeństwie (38,8% Olsztyn; 35,1% Wodzisław Śląski), małżeństwo jest sakramentem (28,4% Olsztyn; 30,2% Wodzisław Śląski). Statystycznie zróżnicowanie uwidoczniło się w kolejnych deklaracjach. 23,3% młodzieży z Wodzisławia Śląskiego stwierdziło, że Kościół broni nierozzerwalności małżeństwa, bo małżeństwo jest święte. Taką opinię podzielało 11,5% ankietowanych z Olsztyna. W grupie młodzieży z Olsztyna były osoby (4,9%), które stwierdziły, że nie wiedzą dlaczego Kościół broni nierozzerwalności; 1,1% respondentów z Olsztyna dodało: „księża chcą dowiedzieć, że dobrze nauczają i że są nieomylni”⁸³. Jedna osoba z Wodzisławia Śląskiego napisała: „Kościół nie potrafi iść do przodu tak, jak świat”⁸⁴. Powyższe stwierdzenia świadczą, że wielu badanych nie rozumie i nie akceptuje w pełni nauczania Kościoła.

Dwa pytania w kwestionariuszu ankiety dotyczyły nauczania religii. Najpierw zapytano katechizowanych uczniów czy dotychczasowy udział w lekcjach religii pomógł im w zrozumieniu prawdy o nierozzerwalności małżeństwa i poproszono o uzasadnienie odpowiedzi. Okazało się, że zdecydowanie „tak” wybrało 12,9% z Wodzisławia Śląskiego i 11,0% z Olsztyna. Można przy tym zauważyć różnice między wypowiedziami respondentów z dwóch szkół. Część młodzieży pisała, że lekcje religii pomagają m.in. w zrozumieniu prawdy o nierozzerwalności małżeństwa, bo „są ciekawe”⁸⁵, „dzięki nim można zrozumieć, że małżeństwo jest sakramentem”⁸⁶, „na lekcji religii można dowiedzieć się o wielu życiowych problemach”⁸⁷. Więcej uczniów z Wodzisławia Śląskiego niż z Olsztyna stwierdziło: „lekcje religii pomagają w zrozumieniu tego, co tak naprawdę liczy się w życiu”⁸⁸. Zauważalne zróżnicowanie uwi-

⁸⁰ LWŚIDz170.

⁸¹ LWŚI328.

⁸² LOIDz69.

⁸³ LOICh153.

⁸⁴ LWŚICh325.

⁸⁵ LOIDz4.

⁸⁶ LWŚIDz157.

⁸⁷ LOIDz79; LOICh117.

⁸⁸ LWŚIDz211.

doczniło się w kolejnych odpowiedziach. Tylko młodzież z Wodzisławia Śląskiego napisała: „dzięki lekcjom religii dowiedziałam się jak powinno wyglądać małżeństwo”⁸⁹, „poznałam przykłady prawdziwych małżeństw”⁹⁰; 43,9% respondentów z Wodzisławia Śląskiego i 40,6% z Olsztyna wybrało odpowiedź „raczej tak”, wskazując na pozytywną rolę lekcji religii w zrozumieniu prawdy o nierozzerwalności małżeństwa. Respondenci stwierdzali, że pomocą było prowadzenie dyskusji na temat małżeństwa i rodziny, omawianie życiowych problemów, prowadzenie przez katechetę interesujących lekcji. Zdecydowanie więcej młodzieży z Wodzisławia Śląskiego niż z Olsztyna uznało za istotne i pomocne ukazywanie w toku lekcji religii małżeństwa jako sakramentu. Ankietowani z Wodzisławia Śląskiego stwierdzali też, że dzięki lekcjom religii zrozumieli: czym jest małżeństwo, jak ważna i zobowiązująca jest przysięga małżeńska oraz co Pismo Święte mówi na temat małżeństwa. Z tego rodzaju wypowiedziami kontrastują argumentacje podane przez 37,4% respondentów z Olsztyna i 31,0% z Wodzisławia Śląskiego, którzy deklarowali, że udział w lekcji religii raczej nie pomógł im w zrozumieniu prawdy o nierozzerwalności małżeństwa. Uczniowie pisali m.in.: „mam swoje zdaniem, dlatego to, co mówiła katechetka nie miało wpływu na mnie”⁹¹. Część młodzieży z Wodzisławia Śląskiego stwierdzała: „nie było jeszcze takich tematów”⁹². Inne argumentacje zostały podane przez respondentów, którzy zdecydowanie stwierdzili, że dotychczasowy udział w lekcjach religii nie pomógł im w zrozumieniu prawdy o nierozzerwalności małżeństwa (8,4% Wodzisław Śląski; 7,1% Olsztyn). Młodzież pisała m.in. „nie zamieram żenić się”⁹³ lub „nie zamierzam wychodzić za mąż”⁹⁴, „mam swoje zdanie i nikt nie ma na to wpływu”⁹⁵. Na podstawie powyższych danych można wnioskować, że chociaż w programach nauczania religii problematyka dotycząca małżeństwa jest wielokrotnie planowana, to jednak znaczna część katechizowanych, zwłaszcza z Olsztyna, negowała rolę lekcji religii w zrozumieniu prawdy o nierozzerwalności małżeństwa.

Ankietowani zostali też poproszeni o odpowiedź na pytanie: *Co należałoby uczynić podczas lekcji religii, aby młodzież jeszcze lepiej poznała naukę Kościoła na temat nierozzerwalności małżeństwa?* Odpowiadając, młodzież z Olsztyna (36,3%) i z Wodzisławia Śląskiego (32,3%) stwierdziła, że katecheta powinien prezentować argumenty dotyczące wartości trwałości małżeństwa. Niektóre osoby proponowały ożywione dyskusje (19,8% Olsztyn; 23,4% Wo-

⁸⁹ LWŚIDz207.

⁹⁰ LWŚIDz200.

⁹¹ LOIDz17.

⁹² LOICh154.

⁹³ LOICh155.

⁹⁴ LWŚIDz169.

⁹⁵ LWŚIDz200.

dzisław Śląski), spotkania tematyczne z zaproszonymi gośćmi, np. małżonkami, psychologami, lekarzami (10,4% Olsztyn; 11,3% Wodzisław Śląski), częste podejmowanie zagadnień o przeciwdziałaniu kryzysom w małżeństwie (9,5% Olsztyn; 7,1% Wodzisław Śląski). Więcej uczniów z Wodzisławia Śląskiego (20,5%) niż z Olsztyna (8,5%) wskazało na potrzebę udzielania młodzieży pomocy w zrozumieniu prawdy o sakramencie małżeństwa; 11,9% młodzieży z Olsztyna i 5,0% z Wodzisławia Śląskiego proponowało emitowanie filmów na temat małżeństwa; 3,7% młodzieży z Olsztyna stwierdziło: „mam swoje zdanie na temat nierozzerwalności małżeństwa, dlatego nie zwracam uwagi na to, co mówi katecheta”⁹⁶. Taką deklarację złożyło tylko 0,5% uczniów z Wodzisławia Śląskiego. Tak więc ankietowani z dwóch szkół różnili się nie w jakości, ale w ilości odpowiedzi. Wszystkie propozycje respondentów są istotne dla praktyki katechetycznej. Wskazują na działania dydaktyczne, które, zdaniem młodzieży, powinien podejmować katecheta.

Zakończenie

Podsumowując wyniki badań i wyprowadzając na ich podstawie postulaty, należy pamiętać, że badania realizowane z wykorzystaniem kwestionariusza ankiety są naznaczone deklaratywnością. Dlatego odpowiedzi młodzieży nie zawsze odzwierciedlają faktyczny stan poglądów. Kontekst badań, realizowanych w toku lekcji religii, mógł przyczynić się do tego, że niektórzy uczniowie, odpowiadając na pytania kierowali się tym, jakie stanowisko wypada deklarować w danej sytuacji. Przy założeniu tego typu błędu można stwierdzić, że wyniki badań ujawniły spectrum opinii wybranej młodzieży na temat trwałości i nierozzerwalności małżeństwa. Wyraźne, ilościowe zróżnicowanie opinii uczniów z Olsztyna i Wodzisławia Śląskiego dotyczyło niektórych kwestii szczegółowych, np. osób, które mają wpływ na opinie respondentów, poziom akceptacji nauczania Kościoła, oczekiwań wobec lekcji religii. Wśród wypowiedzi ankietowanych zaobserwowano niepokojącą skłonność do subiektywizacji. Uwidoczniała się ona szczególnie w grupie badanych z Olsztyna. Młodzież podkreślała własne zdanie, kształtowane głównie pod wpływem mediów i rówieśników, sporadycznie rodziców i katechetów. Nierzadko wpływ na opinie badanych miały doświadczenia osobiste. Znaczna część ankietowanych kontestowała nauczanie Kościoła na tematy moralne. W konsekwencji, choć respondenci uczestniczyli w lekcjach religii, to ich poglądy na temat trwałości i nierozzerwalności małżeństwa były niespójne, wybiórcze i odmienne od na-

⁹⁶ LOICh100.

uczania Kościoła. Można to tłumaczyć odłączeniem się sfery moralnej od sfery religijności.

W świetle pozyskanych wyników, które wymagają dalszych analiz i weryfikacji empirycznej, istotną kwestią wydaje się ukazywanie i uzasadnianie w toku lekcji religii norm moralnych w powiązaniu z konkretnymi sytuacjami i problemami. Zdecydowanie częściej trzeba dyskutować z młodzieżą na temat współczesnych, alternatywnych form życia małżeńskiego oraz przedstawiać argumenty, umożliwiające zrozumienie, dlaczego Kościół broni prawdy o nierozzerwalności małżeństwa i dlaczego w Kościele nie ma rozwodów.

DURABILITY AND INDISSOLUBILITY OF MARRIAGE IN THE OPINION OF CHOSEN GROUPS OF CATECHIZED YOUTH (SUMMARY)

At the end of 20th century and at the beginning of 21st century, together with social, political and moral changes in Poland, there were also changes in the model of contemporary family and the way of perceiving its essential attributes. Despite the presence of catechesis at school, there is a visible impairment of the influence of the Catholic Church in shaping the views of young people on the unity, durability, fertility and indissolubility of marriage. In view of it, an examination of opinions of catechised youth who take part in religion lessons at school is justified. Empirical research carried out in 2011 in secondary schools in Olsztyn and Wodzisław Śląski served this purpose. A questionnaire was used to conduct this research. The questionnaire was comprised of questions about understanding of the durability and indissolubility of marriage, respondents' opinions on the reasons for divorce, the approval of the church's teaching about the durability of marriage and the role of religious lessons in understanding the truth about the indissolubility of the sacrament of marriage. Firstly, the gathered information was statistically compiled. Secondly, quantitative and qualitative analysis was conducted. Similarities and differences were observable between the youth from Olsztyn and Wodzisław Śląski, especially in the case of declarations concerning the approval of the church's teachings about the indissolubility of marriage and the role of religion lessons in understanding the truth about the indissolubility of marriage. On the basis of it, pastoral and catechetical conclusions were introduced.

DAUERHAFTIGKEIT UND UNAUFÖSLICHKEIT DER EHE NACH MEINUNG AUSGEWÄHLTER GRUPPEN VON JUGENDLICHEN IM RELIGIONSUNTERRICHT (ZUSAMMENFASSUNG)

Mit den gesellschaftlichen, politischen und moralischen Umwälzungen, die in Polen am Ende des 20. und Anfang des 21. Jh. stattfanden, konnte man eine Veränderung des Familienbildes und seiner wesentlichen Merkmale beobachten. Trotz des schulischen Religionsunterrichts sieht man bei den Jugendlichen eine deutliche Abschwächung des Einflusses der von der katholischen

Kirche verkündeten Lehre über die Einheit, Dauerhaftigkeit, Fruchtbarkeit und Unauflöslichkeit der Ehe. In diesem Kontext scheint begründet zu sein, die Meinung der Jugendlichen, die am schulischen Religionsunterricht teilnehmen, bezüglich der erwähnten Thematik zu untersuchen. Die empirische Erhebung wurde 2011 durchgeführt und zwar in ausgewählten Lyzeen in Olsztyn und Wodzisław Śląski. Es wurde dabei ein eigener Fragebogen verwendet, der u. a. Fragen in Bezug auf das Verständnis der Dauerhaftigkeit und Unauflöslichkeit der Ehe, die für die Meinung der Gefragten wichtigsten Einflussfaktoren, die Akzeptanz der kirchlichen Lehre über die Ehe sowie die Bedeutung des Religionsunterrichts beim Verständnis der Wahrheit über die Unauflöslichkeit der Ehe hielt. Die erhobenen Daten wurden zuerst statistisch geordnet und dann einer quantitativen und qualitativen Analyse unterzogen. Es wurden Unterschiede zwischen der Jugend aus Olsztyn und der aus Wodzisław Śląski festgestellt, z.B. in der Akzeptanz der kirchlichen Lehre über die Unauflöslichkeit der Ehe sowie der Wichtigkeit des Religionsunterrichts beim Verstehen dieser Thematik. Anhand der Erhebung wurden pastoral-katechetische Folgerungen formuliert.

JOHN M. GRONDELSKI
Perth Amboy, NJ
USA

DIVORCE IN AMERICA.
REFLECTIONS ON THE NATIONAL MARRIAGE PROJECT

Słowa kluczowe: rozwód, Stany Zjednoczone, rozwód bez orzeczenia winy, National Marriage Project.

Key words: divorce, United States, no-fault divorce, National Marriage Project.

Schlüsselworte: Scheidung, die Vereinigten Staaten, Scheidung ohne Schuldzuweisung, *National Marriage Project*.

I. Introduction

“If you marry this year in the United States, the chance of your marriage ending in divorce is 50%”¹. The claim that half of American marriages end in divorce is a frequently repeated statistic and, as such, falls under Mark Twain’s famous dictum about statistics². In some ways, the claim is true: on a raw statistical basis, given current trends and assuming they can be projected indefinitely into the future, one in two marriages theoretically runs the risk of divorce. But statistics often conceal as much information as they reveal. There are factors which, individually and collectively significantly diminish the dan-

Adres/Adresse/Anschrift: Dr. John M. Grondelski, 700 Johnstone St., Perth Amboy, NJ 08861-2760 USA, e-mail: Grondelski@op.pl.

¹ “For the average couple marrying for the first time in recent years, the lifetime probability of divorce or separation remains between 40 and 50 percent”. National Marriage Project, “The State of Our Unions, Marriage in America 2009: Marriage and Money”, p. 77 [hereinafter: NMP 2009]. The National Marriage Project issues annual reports, cumulatively titled “The State of Our Unions.” All are available online: for this particular report, see http://www.virginia.edu/marriageproject/pdfs/Union_11_25_09.pdf, p. 77 (all links were verified as of November 25, 2011).

² “There are three kinds of lies: lies, damned lies, and statistics”. *Chapters from my Autobiography*. Józef Tischner made a similar observation regarding the three kinds of truth in his “Górska teoria poznania”.

ger that a particular marriage may become “just another statistic”, i.e., end in divorce³.

Nevertheless, some studies and polls suggest that the current generation of young, marriageable Americans, i.e., people born in the 1980s and 1990s when the divorce rate was exploding, are hesitant about marriage in part because of their experience, either in their own families or the families of those they know, with divorce⁴.

This essay examines America’s divorce explosion. Various factors are responsible for this phenomenon. Some preliminary cultural factors will be explored, followed by an introduction to and discussion of the pioneering research of the National Marriage Project (NMP), now based at the University of Virginia. The NMP’s research, both in terms of divorce as well as about contemporary trends and expectations about marriage, can provide illuminating and useful information vis-à-vis pastoral practice. It may be a project worthy of imitation in Poland.

II. No Fault Divorce

a. Origins of No Fault Divorce in the United States

In the United States, divorce lies primarily under the jurisdiction of the individual states. Prior to 1970, divorce could be obtained in most States only after proving “fault,” i.e., individual States prescribed limited and specific grounds (e.g., adultery, cruelty, abandonment, etc.) for which a divorce could be granted. The party seeking the divorce had to prove that the other party had committed one of these acts. Positively, these statutes put the force of law behind marriage: a marriage could not be ended except in limited circumstances after commission of a limited range of acts that were deemed so egregious as to make continued marital relations intolerable. Negatively, persons who simply wanted to abandon their marriages often perjured themselves by fabricating claimed affairs or mistreatment in order to meet the legal grounds required for a divorce.

Beginning in California in 1970, individual States began to change their laws by introducing the concept of “no fault divorce”. In a “no fault” divorce regime, a couple does not need to prove any grounds to obtain a divorce. In

³ Among the factors that can significantly reduce one’s statistical eligibility for a divorce are: having an annual income over \$50,000; having a baby at least 7+ months after the wedding; marrying over age 25; coming from an intact, i.e., non-divorced, family; having some religious affiliation; and having some college education. See NMP 2009, p. 80.

⁴ Eileen Zimmerman, “What’s the Rush? How Young Adults Are Redefining Courtship and Marriage,” *The Christian Science Monitor*, 104 (February 12, 2012), no. 12: 30.

most States where such a regime is in place, it suffices that the party seeking the divorce claim that the marriage has “broken down irretrievably”, evidenced by the spouses living apart for a specified length of time. At the end of that time, the parties could simply “convert” their separation into a divorce. By 1985, no fault divorce laws were in place in every State except New York. New York became the fiftieth State to enact a no fault regime, in 2010. Proponents of no fault divorce claim that their “reform” eliminated much of the fabrication of “evidence” underlying fault divorce proceedings.

What advocates of no fault divorce failed to grasp, however, was that before there were a few couples where both wanted a divorce, but now there are many couples where only one wants a divorce and the other is powerless. The upshot of no fault divorce has been essentially unilateral divorce: one spouse can initiate a divorce against another, even against the other’s will and the other’s legal options to oppose a divorce are limited. Non-agreement to the divorce may find expression in court proceedings only over ancillary issues, e.g., division of property or custody of children, but not in preventing the divorce itself. As various commentators have observed, a typical American business contract now has far stronger legal guarantees against unilateral abridgement or penalties for unilateral breach than does an American marriage⁵.

b. The Place of No Fault Divorce within the Broader Sexual Revolution

It was no coincidence that no fault divorce began taking root in the United States in the 1970s. The “sexual revolution” of the 1960s, both in the larger society and within the Catholic Church, had laid important cultural groundwork for this phenomenon. In the broader society, sex and sexual fulfillment came to be regarded as basic “rights” of the individual. Society and social institutions came to be regarded as suspect, as formalistic and external impositions upon the individual that often undermined the individual’s “authenticity” and abridged his “freedom”. In the Catholic Church, the contestation unleashed after the encyclical *Humanae vitae* led to the progressive erosion of Catholic sexual ethics as well as to challenges, in theory and especially in pastoral practice, to the doctrine of marital indissolubility⁶.

⁵ J. Roback Morse, *Why Unilateral Divorce Has No Place in a Free Society*, in: R. George, J. Bethke Elshtain, *The Meaning of Marriage: Family, State, Market, and Morals*, Dallas 2006, pp. 74–99. Morse observes that “This legal arrangement favors the person who wants to end the marriage, not the person who wants to work at keeping it together” (pp. 89–90).

⁶ See, e.g., M.G. Lawler, *Marriage and the Catholic Church: Disputed Questions*, Collegeville 2002; Lawler and T. Salzman, *The Sexual Person: Towards a Renewed Catholic Anthropology*, Washington 2008. The latter was formally criticized by the United States Conference of Catholic Bishops’ Committee on Doctrine: see the Committee’s statement at http://www.usccb.org/_cs_upload/8085_1.pdf (25 XI 2011).

Proponents of no fault divorce contended that people would be “happier” if freed from “loveless” marriages. Those marriages that remained would therefore also be happier. They also claimed that more permissive divorce regimes would actually be in the best interests of children, because “resilient” children would do better outside rather than inside conflict-ridden marriages⁷.

The late 1960s and early 1970s was a period during which a particular model of atomized individualism took root in American law dealing with marriage, the family, and sex. As regards divorce, no fault systems have stripped marriage of the benefit and support of the law in favor of one party’s unilateral claim that a marriage is “over.” As regards sex, the U.S. Supreme Court’s “right to privacy,” first enunciated in *Griswold v. Connecticut*⁸ (which declared a Connecticut law banning all persons, including married persons, from using contraceptives) was soon converted into an individual “right to privacy” in *Eisenstadt v. Baird*⁹. The apex of this radical individualism was, of course, *Roe et al. v. Wade*¹⁰ where the Supreme Court declared unconstitutional practically all State regulations of abortion at any stage of pregnancy. In its refusal to reconsider the legality of abortion, the Court’s majority gave expression to this unilateral notion of practically absolute individual sexual autonomy in this way: “At the heart of liberty is the right to define one’s own concept of existence, of meaning, of the universe, and of the mystery of human life”¹¹.

One can see that the trajectory of American family law, including its Constitutional underpinnings, has been radically atomized and individualized over the past approximately forty years. These processes have essentially stripped marriage of any institutional identity or meaning: if the Constitution guarantees

⁷ Judith Wallerstein’s research shows this claim to be untrue. See J. S. Wallerstein and J. Berlin Kelly, *Surviving the Breakup: How Children and Parents Cope with Divorce*, New York 1980; J. Wallerstein and S. Blakeslee, *Second Chances: Men, Women and Children a Decade after Divorce*, Boston 1989; and her *Children after Divorce: Wounds That Don’t Heal*, in: K. Scott and M. Warren, eds., *Perspectives on Marriage: A Reader*, New York 2007, pp. 388–398. Karol Wojtyła was prescient in observing the reverberation of divorce on children in his drama, *Przed sklepem jubilerza*.

⁸ 381 U.S. 479.

⁹ 405 U.S. 438. In *Griswold*, the Court had nullified the Connecticut statute on the grounds that it interfered with the “notions of privacy surrounding the marriage relationship”. Massachusetts made it illegal for non-physicians to provide contraceptives to unmarried persons, and the Commonwealth defended its law precisely by noting that *Griswold* dealt with marital privacy, which was not applicable to this case. In *Eisenstadt*, the Court changed its own criteria, declaring: “It is true that in *Griswold* the right of privacy in question inhered in the marital relationship. Yet the marital couple is not an independent entity with a mind and heart of its own, but an association of two individuals each with a separate intellectual and emotional makeup”. The Court clearly imposes a Constitutional vision of marriage not as “two-in-one-flesh” but of an “association of two individuals” whose “separate intellectual and emotional makeup” can, in theory, diverge. This is most evident in the effort of one party to obtain a divorce against another’s objection.

¹⁰ 410 U.S. 113.

¹¹ *Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania v. Casey*, 505 U.S. 833 (1992) at 851.

“the right to define one’s own concept ... of the universe” it is hard to see how it would not guarantee the less ambitious project of one’s own concept of marriage. Under such a model, marriage as an institution will never be able to defend itself against the wants of one party in a marriage, and in a “maximalization-of-freedom” paradigm, the claims of the party that finds his individual “rights” now being “repressed” will always have a trump over the party content to remain married.

c. No Fault Divorce: Possibilities for Its Limitation, Potential for Its Influence

Given these trends and the tendency of American lawyers to seek “stability” in law, efforts to alter the legal landscape could prove difficult. “Respect for precedent” (*stare decisis*) tends to apply existing models to new issues rather than admit a prevailing paradigm is wrong and should be overruled. The fact that New York State saw fit to enact a no fault divorce law in 2010, 25 years after all the other States had enacted no fault divorce and despite the evidence of damage that this regime has wrought to marriage, spouses, and children, attests to the tenacity of this trend.

There have been some attempts to rein in the permissive no fault regime. Three States (Arkansas, Arizona, and Louisiana) have enacted laws permitting persons to enter into “covenant marriages,” i.e., marriages in which, prior to the wedding, couples freely consent to limit the grounds for which they may subsequently seek a divorce¹². The limitations usually involve adultery, domestic violence, or conviction of a felony with imprisonment. Persons who are currently married may also “convert” their marriages to “covenant marriages”. Statistics suggest, however, that there have been few takers of this opportunity¹³. Other efforts to limit the impact of no fault regimes have been to restore some consideration of fault to other legal proceedings attendant to divorce, e.g., in consideration of custody awards or division of property¹⁴.

¹² S. Nock *et al.*, *Covenant Marriage: The Move to Reclaim Tradition in America*, New Brunswick 2008; J. Witte, Jr. and E. Ellison, *Covenant Marriage in Comparative Perspective*, Grand Rapids 2005.

¹³ “Why did so many newlyweds turn down the opportunity to restrict their ability to divorce? The answers lie in the competing cultural models that Americans hold. ... The United States is unique among nations in its strong support for marriage, on the one hand, and its postmodern penchant for self-expression and personal growth, on the other hand. You can find other Western countries where marriage is strong, such as Italy, where few children are born outside of marriage and relatively few people live together without marrying, and you can find Western countries with highly individualistic values, such as Sweden, where marriage and cohabitation are virtually indistinguishable. But only in the United State can you find both. ... *What Americans want, in other words, is for everybody else to have a covenant marriage*”. A. Cherlin, *The Marriage Go Round: The State of Marriage and the Family in America Today*, New York 2009, p. 4, emphasis added.

¹⁴ For a good summary, see W. Bradford Wilcox, *The Evolution of Divorce, National Affairs*, Fall 2009, available on the NMP website at http://www.virginia.edu/marriageproject/pdfs/Wilcox_Fall09.pdf (25 XI 2011). See also B.J. Christensen, ed., *When Families Fail...The Social Costs*, Lanham 1991, pp. 94–95.

The fact of the matter is, however, that a Catholic couple marrying in the United States according to a Catholic view of marriage, i.e., a permanent and indissoluble union of a man and woman open to procreation, can find no State law whose protections of marriage coincide with that Catholic theological vision.

As a result of the effort to promote “same sex marriage” in the United States, one “compromise” position that has been proposed has been to declare that “marriage” itself is a religious category, with the State limiting itself to the registration of “civil unions.” The upshot would be to introduce into the United States (albeit with a twist) a dualism of marriage policy that exists analogously in post-Napoleonic Europe: the civil registration of a “union” by society, while leaving the “religious” aspect to particular churches. The “compromise” would differ from its European version in that society would civilly register what a minister of religion declared wedded: presumably, it would not involve the model, common in many European countries, of having to contract a “civil marriage” before a state official. At the same time, such a model would also significantly advance the individualization and privatization of “marriage”: no longer would the term “marriage” have any commonly-held social meaning, other than the socially agreed upon application of the term to whatever two individuals decide to call a “marriage.” One is hard pressed to believe, however, that this “let a thousand flowers bloom” approach to allowing individuals to define what makes a marriage would also be applied to letting individuals define what ends a marriage, i.e., allowing individuals to renounce or limit the grounds that civil law grants for divorce. Advocates of such a position would presumably contend that “if two people do not want a divorce, the law won’t divorce them,” but since the law has made divorce *de facto* dependent on only one person, this argument collapses. Any such “compromise” position on defining marriage by taking society out of the marriage business will only abet the current legal trajectory to atomize marriage.

III. Some Findings of the *National Marriage Project*

a. The Problem of “Soul Mate” Marriage

If American law does not robustly support the indissolubility of marriage, then perhaps additional data concerning the contemporary flood of divorce can be found in examining people’s expectations concerning marriage. From the viewpoint of pastoral theology, addressing these expectations—both in general

catechetical as well as specific marriage preparation programs—might contribute to limiting that flood.

A survey of the NMP data concerning marriage might best be summarized with the opening line of Dickens's *A Tale of Two Cities*: "it was the best of times, it was the worst of times." Many Americans today aspire to a "soul mate" model of marriage. That model can, in some respects, be reconciled with a vision of marriage as a *communio personarum*. In other respects, however, this focus on fulfillment of the other partner's expectations sounds very much like a consumeristic *egoïsm-à-deux*.

The general marriage rate among Americans is declining, and a serious "gap" between those who do marry and those who do not is emerging. "In large numbers ... the college-educated part of America is living the American dream—with happy, stable, two-parent families"¹⁵. The reverse side of that picture is that among those with less than a high school education, including those whom some sociologists have categorized as a "permanent social underclass"—the very people likely most to benefit from marriage—marriage as an institution is weak or almost non-existent. The current economic recession is likely to aggravate this phenomenon, particularly among non-college educated working men: "the deep economic downturn of the last [three] ... years seems likely to pose a threat to the long-term health of working class marriage"¹⁶.

While current economic conditions have an immediate effect on marriage, a far more long term influence is being exercised by changed expectations of marriage partners, which the NMP calls the rise of the "soul mate" model of marriage¹⁷. A "soul mate" marriage has also been called the "Super Relationship," characterized as "a couple-centered vehicle for personal growth, emotional intimacy, and shared consumption that depends for its survival on the happiness of both spouses"¹⁸. A "soul mate" marriage involves partners who are there for each other, who sustain a high degree of mutually focused emotional commitment to their relationship. As telling as what is "soul mate" marria-

¹⁵ NMP, 2009, p. 72. See also pp. 71–73. Also see the National Marriage Project, "The State of Our Unions, Marriage in America 2010: When Marriage Disappears" [hereinafter: NMP, 2010], at http://www.virginia.edu/marriageproject/pdfs/Union_11_12_10.pdf, p. ix: "Marriage is an emerging dividing line between America's moderately educated middle and those with college degrees."

¹⁶ NMP, 2009, p. 20. See also K. Bolick, *All the Single Ladies*, *The Atlantic* 308 (2011) 4, p. 126. who notes the paradoxical result of this "marriage gap" is that well-educated, professional men with good jobs often have a disincentive to commit to marriage because they are an increasingly rare "commodity" (my term).

¹⁷ For an anecdotal and personal expression of this "soul-mate" view of marriage, see K. Bolick, *All the Single Ladies*, pp. 116–118, 120, 122, 124, 126, 128–130, 132–134.

¹⁸ NMP, 2010, p. 38.

ge is what it is not. “Soul mate” models tend to put their greatest if not exclusive focus on the couple as couple to the exclusion of the couple as parents/part of a family and/or the couple as an economic unit. The “soul mate” is supplanting these other bases of marriages. “Marriage is gaining popularity as a Super Relationship, while other bases, such as economic partnership or parental partnership, have receded or disappeared”¹⁹.

b. “Soul Mate” Marriage and Marital Economics

There are various reasons for this situation. One is the ascendancy in Western culture of a vision of marriage based on the romantic love of partners who discover each other. Arranged marriages typically took socio-economic factors into consideration when pairing children. Relationships arising from partner-chosen romantic love tend, especially in the first stages of infatuation, to discount economic considerations. The author is arguing neither for arranged marriages nor matchmaking based on economic considerations. One need not advocate these things in order to make a more basic point: economics does affect marriages. Few marriages have survived when the partners try only to “live on love”.

Contemporary work patterns, however, have created a certain pattern of “equality” between prospective spouses. Once upon a time marriage represented an economic benefit for the typical woman. Today, women are typically expected to bring a certain economic parity and security to marriage. “Under this new ‘companionate’ model of marriage, men and women first establish themselves as independent adults with their own careers and resources, then wed in order to secure companionship and love, pursue social interests, and enjoy couple-centered activities—from travel to dining to sports. With the necessities of life secured, marriage becomes about climbing the upper levels of Maslow’s hierarchy of needs”²⁰.

While such a model may foster a better equality among partners when they marry, it also carries its downsides. While marriage may no longer be thought of in terms of an economic arrangement the fact remains that, institutionally, marriage in itself does provide economic benefits. The 2008–10 economic downturn in the United States drove that point home clearly: “The recession reminds us that marriage is more than an emotional relationship:

¹⁹ NMP, “The State of Our Unions: The Social Health of Marriage in America, 2001–Who Wants to Marry a Soul Mate?” [hereinafter: NMP, 2001] at http://www.virginia.edu/marriageproject/pdfs/print_soulmate.pdf, pp. 7.

²⁰ NMP, 2009, p. 44.

marriage is also an economic partnership and a social safety net”²¹. The fact that the divorce rate fell from 2007 to 2008 confirms this²². “Marriage and divorce are, in a word, expensive”²³.

Interestingly, while the NMP data notes that “soul mate” marriage paradigms tend to discount the economic side of the marital relationship and implicitly expect that partners come to marriage as economically secure adults, it does not discuss the degree to which “companionate” marriages keep their finances distinct even after marriage. Marital partnerships tend to grow stronger on the basis of common effort, and there is no logical reason to exclude the economic from that common effort. Easy divorce, however, militates against such joint economic activity, because it represents an economic threat to the financial autonomy each has unilaterally achieved. This has also been identified as a factor in why young men defer commitment to marriage²⁴. The NMP summarizes this phenomenon pithily: “The wealthier we become, the weaker the family”²⁵.

High economic expectations, however, come at a cost: prolonged education followed by a slow rise up the job ladder, usually from a lower wage position. Such extended economic “insufficiency” for marriage far outstrips one’s physical readiness, which is one reason for the growth of cohabitation. A “soul mate” model of marriage also tends to foster cohabitation as an alleged means of testing emotional compatibility, as well as a way of safeguarding assets among economically upcoming young people: there is no division of property when concubines split up.

c. “Soul Mate” Attitudes towards Parenthood

Along with the disappearance of marriage *qua* economic partnership, there has also been the evisceration of marriage as parental partnership. The NMP repeatedly warns of the “loss of child-centeredness” in American marriages. At

²¹ NMP, 2009, p. 16.

²² The 2007 U.S. divorce rate was 17.5 per 1,000 marriages. The 2008 rate fell to 16.9 per 1,000 marriages. (NMP, 2009, p. 37. The NMP does not deny that this may be a temporary phenomenon: “Both marriage and divorce rates tend to fall when the economy heads south and then rise when good times return” (ibid., p. 33), observing that economic difficulties paradoxically make actually “stoke demand for divorce even as they may it more difficult to achieve (ibid., p. 34).

²³ NMP, 2009, p. 33.

²⁴ See NMP, “The State of Our Unions: The Social Health of Marriage in America 2002—Why Men Won’t Commit”, [hereinafter: NMP, 2002], at <http://www.virginia.edu/marriageproject/pdfs/SOOU2002.pdf>, pp. 13–14.

²⁵ NMP, “The State of Our Unions: The Social Health of Marriage in America 2005—Marriage and Family: What the Scandinavian Experience Tells Us?” [hereinafter: NMP, 2005] available at <http://www.virginia.edu/marriageproject/pdfs/SOOU2005.pdf>, p. 14.

one level, this phenomenon is observable in the sheer disappearance of children. The American fertility rate is 2.122, slightly higher than Europe general non-replacement level. It would mirror the European level were it not for Hispanics²⁶. The NMP notes that in 1960, at the end of the Baby Boom and when divorce rates were low, 62% of an adult's life was spent with a spouse and children; in 1985, that percentage had shrunk to 43%²⁷. The over 50,000,000 abortions in the United States since *Roe et al. v. Wade* also contribute to a disappearance of children from the larger society.

But the loss of child-centeredness affects not only the never born but children born as well. "Indeed, if a story is to be told about marriage over recent decades, it is not that it is withering away for adults but it is withering away for children"²⁸. Divorce produces almost a million children per year in the United States without a resident father; that number would be even greater if not for the parallel loss of child-centeredness in marriage²⁹. Such circumstances affect children's economic situations: "In recent years, the majority of children who grow up outside of married families have experienced at least one year of dire poverty"³⁰. NMP data also shows that American children are particularly impacted by such economic conditions because of the relatively thin U.S. social welfare policies. Sweden and America have similar divorce rates, but America generally lacks Europe's social safety nets³¹. Nor are financial costs borne solely by children: "a single divorce costs state and federal governments about \$30,000, based on such things as higher costs of food stamps and public housing as well as increased bankruptcies and juvenile delinquency. The nation's 1.4 million divorces in 2002 are estimated to have cost the taxpayers more than \$30 billion"³².

²⁶ NMP, 2009, pp. 93–94.

²⁷ *Ibid.*, p. 94.

²⁸ NMP, "The State of Our Unions: The Social Health of Marriage in America, 2003–Marriage and Children: Coming Together Again?" [hereinafter: NMP, 2003] at <http://www.virginia.edu/marriageproject/pdfs/SOOU2003.pdf>, p. 7.

²⁹ NMP, 2009, p. 102.

³⁰ *Ibid.*, p. 88.

³¹ NMP, 2005, p. 11. Two questions remain. Can Europe, with its own economic problems, sustain its social welfare system? Will America remain more pro-marriage (albeit with its high divorce rate) than Western Europe, or will the two eventually match? See NMP, "The State of Our Unions: The Social Health of Marriage in America 2007–The Future of Marriage in America," [hereinafter: NMP, 2007] at <http://www.virginia.edu/marriageproject/pdfs/SOOU2007.pdf>, pp. 7–8.

³² The NMP notes that a typical divorce costs governments about \$30,000 when factoring in higher use of public assistance and welfare programs, higher juvenile delinquency rates, etc. In summary, "The nation's 1.4 million divorces in 2002 are estimated to have cost the taxpayers more than \$30 billion." See NMP 2009, p. 88. J. Roback Morse (pp. 81–85) summarizes how society bears costs in terms of picking up the pieces of broken families after divorce, concluding "... a society full of people who treat sex as a purely recreational activity, a child as a consumer good, and marriage as a glorified roommate relationship, will not be able to resist the pressures for a vast social-assistance state" (p. 85).

Nor is child impoverishment to be found solely on the economic level. While “soul mate” marriage models put great stock in a rich emotional life for the couple, it significantly downplays the emotional interests of children. NMP data indicates that children constitute only a very minor inhibition to divorce³³. One survey showed that only 15% of survey respondents believe that a couple should stay married “for the kids”³⁴. No fault divorce was, of course, sold on the ground that children would better prosper in “conflict-free” divorces than in stressful married families. That empirical evidence hardly bears this out is another story³⁵. The NMP summarizes the situation thusly: “The weakening of marriage has contributed to a new kind of poverty among the young. It is the poverty of connectedness. ... Amid a society of material abundance, there are growing signs of emotional wants and deprivation, even among the most economically privileged young”³⁶. The University of Michigan conducts an annual study of the attitudes regarding marriage of secondary students in their last year of high school. The study consistently shows that while nearly 80% of high school seniors think they will marry, only 57% of boys and 62% of girls believe their marriages will last a lifetime³⁷. As the NMP notes, growing numbers of young people are “expecting nothing” of marriage as a permanent union. For these children, such emotional impoverishment is deemed to be normal³⁸.

“Soul mate” marriages are extremely demanding in terms of emotional investment. Children, on the other hand, are by nature emotionally needy. “Most Americans ... marry in order to have an enduring relationship of love, friendship, and emotional intimacy. Like new babies, contemporary marriages have to be nurtured and coddled in order to thrive. The problem is that when a real baby comes along, the time, the effort, and the energy that goes into nurturing the relationship goes into nurturing the infant”³⁹ which, in turn, clashes with marital expectations as hitherto experienced. In a society where “soul mate” relations are afforded primacy to the exclusion of other relationships (e.g., parenthood) and where divorce is readily available, children represent potential threats to marital permanence. Soul-mate ideals enlarge the natural

³³ NMP, 2009, p. 95.

³⁴ NMP, 2009, p. 95.

³⁵ See, e.g., Wallerstein *et al.*, in note 6, above, and NMP, 2002, pp. 15–16.

³⁶ NMP, 2003, p. 14.

³⁷ NMP, 2009, pp. 108, 113.

³⁸ Marline Pearson, “Can Kids Get Smart About Marriage?” NMP “Next Generation Series” Paper, at http://www.virginia.edu/marriageproject/pdfs/print_kidsgetsmart.pdf, pp. 3–5.

³⁹ NMP, “The State of Our Unions: The Social Health of Marriage in America, 2006–Life without Children,” [hereinafter: NMP, 2006], at <http://www.virginia.edu/marriageproject/pdfs/SOOU2006.pdf>, p. 12.

distance between children's needs and adult wants, while simultaneously lowering the threshold of discontent about how to deal with the "bumpy" phases of marriage⁴⁰.

d. "Soul Mates" and Realistic Expectations of Marriage

NMP summarizes the problem with "soul mate" models of marriage are that they create expectations that "are emotionally deep but socially shallow"⁴¹, skewing expectations of marriage in an individualistic direction to the exclusion of a broader social significance or role. Are the very expectations of a "soul mate" model realistic? According to the NMP, a survey of young people of marriageable age indicated belief in "a special person, a soul mate, waiting for you somewhere out there," with 87% believing they will find that person when they are ready to marry⁴². In a Christian culture informed by Christian personalism and Divine Providence, such an idea makes sense. In the cultural environment in which young marriageable Americans find themselves—a culture the NMP characterizes as one of "secular individualism" without organized religion to support it⁴³—these attitudes rather sound like "waiting for Prince Charming" (or Cinderella's richer sisters) rather than a realistic assessment of the qualities partners to a good marriage need. The shift towards romantic-love-as-norm-for-marriage does not necessarily entail notions of "love" more appropriate to a star-struck, infatuated teenager than a serious adult contemplating a marital commitment with another adult.

IV. Some Concluding Pastoral Reflections

It has been said that a fundamental difference between Catholic and Protestant theology is that the former fosters an inclusive "both/and" while the latter a divisive "either/or". Catholic theology is "both Scripture and tradition", "both grace and nature", "both faith and reason", "both faith and good works", "both procreation and unity". Protestant theology (and secular thought that comes out of a Protestant environment) tends to be "either faith or reason", "either faith or works", "either procreation or unity", etc. Something of this exclusionary divisiveness is at work in contemporary marriage trends.

⁴⁰ NMP, 2003, p. 11. Also, NMP, 2001, pp. 5-6.

⁴¹ NMP, 2001, p. 1.

⁴² NMP, 2001, p. 8.

⁴³ NMP, 2007, p. 8. Also, NMP, 2005, p. 8.

The NMP reports observe the loss of child-centeredness in marriage without exploring one very important cause: the separation of the procreative-unity nexus of the conjugal act. When these aspects of sexuality were divided by those who rejected *Casti connubii* and *Humanae vitae*, they remained to be spliced back together according to individual whims. While “soul mate” models of marriage have something in common with the unitive good of marriage—a good that Vatican II accentuated—they use a partial perspective of the human person, focusing on the other as an emotional partner but not as a partner as a co-creator of life. Those two dimensions of the person do, after all, go together if love is to be based on an integral vision of the human person. Catholic pastoral practice should be able, then, to draw out the further implications of a soul-mate model of marriage in terms of other as potential parent. Such a view, however, would be a far departure from the prevailing secular notion of “soul mate marriage”.

This educational/formative effort must move young people beyond an exclusionistic model of “soul mate” marriage as a partnership of emotional intimates *to the exclusion* of other aspects of marital life, e.g., parenthood and family, economic partnership, and social force. In a very real sense, such an effort will demand an immense effort on the part of the Church, since so much of the larger culture (with its mantras of “diversity” and “lifestyle tolerance”) will be pulling in the other direction.

Without creating more realistic expectations among those who enter marriage, the Church can hardly expect to staunch the hemorrhage of divorce. Those realistic expectations will also be richer, however, if we build on the good aspirations of young people. The quest for a “soul mate” is good, but the Catholic vision of marriage as *communio personarum*, particularly as enriched by the thought of Karol Wojtyła/Pope John Paul II, can take those preparing for marriage far beyond the narrow confines of the secular “soul mate.” *Familiaris consortio* called for a long-term vision of marriage preparation that anticipated “remote” preparation to include such issues as what marriage involves, what is important in a “soul mate,” etc. The Church needs to use remote preparation for marriage to challenge unrealistic social expectations about marriage⁴⁴.

V. The Need for International Research

The NMP’s data provides very useful data that could assist the Church in the United States to address the divorce scourge. Extrapolating those results to Europe—and especially to Poland, where cultural trends still differ from

⁴⁴ See FC 66.

Western Europe—is trickier. Recognizing the need for such research is a critical first step. Such research should not lead to a “sociology of morals”, as if behavior determines morality, but it should help better to inform pastoral responses to contemporary trends through an informed reading of the *signa temporis*, both positive and negative. The NMP itself acknowledges that the “secular individualism” which dominates Western Europe and certain parts of the United States (including American law) considers these questions settled. It is the religious heartland of America—itsself also divorce-prone—which nevertheless fuels the discussion about marriage policy. “If it were not for this population, we would not be having a ‘culture war’ and we probably would not even be having a national conversation about the weakening of marriage. There is no such conversation about marriage in the Northwestern European nations, despite the fact that the institution of marriage is considerably weaker there than it is here”⁴⁵. Perhaps Poland, where marriage still enjoys cultural support, is the place where an ongoing research project similar to the American NMP should now be launched.

ROZWÓD W AMERYCE. ROZWAŻANIA NA TEMAT „NATIONAL MARRIAGE PROJECT” (STRESZCZENIE)

Twierdzi się często, że liczba rozwodów w Stanach Zjednoczonych jest tak wysoka, iż jedno na dwa małżeństwa kończą się rozwodem. Jednak ta statystyka źle przedstawia rzeczywistość, wskazuje ona bowiem, że amerykańska skala rozwodów jest raczej ogólnie rzecz biorąc wysoka, chociaż jest ona znacząco niższa w pewnych grupach demograficznych (np. wierzących, osób z wyższym wykształceniem itd.). Artykuł niniejszy podzielony jest na dwie główne części. W pierwszej części wskazano na czynniki kulturalne wiodące do wprowadzenia w całych Stanach Zjednoczonych rozwodów „bez orzeczenia winy” (gdzie jedna strona może twierdzić, że małżeństwo jest „nieodwracalnie rozbite” i stąd otrzymuje rozwód). Część druga zawiera szczegółowe rozważania na temat badań nad „Narodowym Projektem Małżeńskim” (National Marriage Project – NPM), obecnie na uniwersytecie w Wirginii. NPM jest rocznym projektem badawczym mającym udokumentować stosunek Amerykanów do małżeństwa, rozwodu, i rodzicielstwa, i w świetle tych danych sformułować propozycje skierowane do polityków wskazujące na to, jak najlepiej wzmocnić małżeństwo i jego powiązanie z rodzicielstwem. Autor w rezultacie sugeruje, że NMP przedstawia model studiów nad małżeństwem, który powinien znaleźć naśladownictwo w Europie.

⁴⁵ NMP, 2007, p. 9. See also M.A. Glendon, *Abortion and Divorce in Western Law*, Cambridge 1987.

EHESCHIEDUNG IN AMERIKA.
ERWÄGUNGEN ÜBER *NATIONAL MARRIAGE PROJECT*
(ZUSAMMENFASSUNG)

Sehr oft wird eine sehr hohe Ehescheidungsrate in den Vereinigten Staaten behauptet; jede zweite Ehe soll mit der Scheidung enden. Eine solche Statistik entspricht jedoch nicht der Realität, da sie nur die gesamte Scheidungsrate (die tatsächlich hoch ist) ohne die Zahl der Ehescheidungen bei bestimmten gesellschaftlichen Gruppen (z. B. bei Gläubigen, Hochgebildeten, usw.) berücksichtigt. Der vorliegende Artikel ist in zwei Abschnitte aufgeteilt. Im ersten Teil werden die kulturellen Faktoren dargelegt, die zur Einführung einer schuldlosen Ehescheidung auf dem ganzen Gebiet der Vereinigten Staaten beigetragen haben. Danach kann eine Seite behaupten, die Ehe sei „endgültig“ zerrüttet, woraufhin sie die Scheidung erhält. Der zweite Teil behandelt ausführlich das Forschungsprojekt des *National Marriage Project* [NMP], das aktuell an der Virginia Universität durchgeführt wird. NMP ist ein mehrjähriges Forschungsprojekt, das die Meinung der Amerikaner im Bezug auf die Ehe, die Scheidung und die Familienproblematik untersucht. Auf Grund dieser Angaben will man Vorschläge für die Politik formulieren, die auf die Stärkung der Ehe und das mit ihr verbundene Familienleben bezogen sind. Der Autor formuliert in diesem Kontext auch einige Empfehlungen für die europäische Situation, die von dem NMP-Modell zusätzliche Impulse bekommen kann.

D. VINCENT TWOMEY SVD
Pontifical University, St Patrick's College
Maynooth, Ireland

RATZINGER ON MODERN CULTURE, TRUTH AND CONSCIENCE

Słowa kluczowe: kultura, sumienie, prawda, Dobra Nowina, ewangelizacja, wiara, misja Kościoła, polityka, współczesność, sekularyzm, agnostycyzm.

Key words: culture, conscience, truth, Gospel, evangelization, faith, mission of the Church, politics, modernity, secularism, agnosticism.

Schlüsselworte: Kultur, Gewissen, Wahrheit, Gute Nachricht, Evangelisierung, Glaube, Mission der Kirche, Politik, Modernität, Säkularismus, Agnostizismus.

Karl Barth is reputed to have said that the theologian should read the Bible in one hand and the daily newspaper in the other. It may be an apocryphal saying, but its mythical status indicates a scintilla of some home truth. In other words, the inspired witness to God's revelation needs to be related to what is happening in the world, i.e. history in the making, which is always a history marked by sin and redemption. Criticism of the times we live in would seem to be implied, at least on the part of Barth and those who follow him. On the other hand, the *aggiornamento*, the opening of the Church to the world inaugurated by the Second Vatican Council, has often been interpreted in terms of adjusting and adapting Christian faith and praxis to the mores and language of the modern world to such an extent that faith and praxis tend to become more and more assimilated into (or shaped by) the underlying system of values that constitute modernity. The result has not infrequently been such that, to quote the then Cardinal Ratzinger, "Instead of a leaven for the age, or its salt, we are often simply its echo"¹.

Adres/Adresse/Anschrift: D. Vincent Twomey, Divine World Missionaries, Maynooth, Co. Kidare, Ireland, e-mail: DV.Twomey@may.ie

¹ J. Cardinal Ratzinger, Ratzinger, Forward to Henri de Lubac, *Catholicism. Christ and the Common Destiny of Man* trans. L.C. Sheppard and Sister E. Englund OCD (San Francisco: Ignatius, 1988), p. 12.

At least for Ratzinger, the theologian should by his very nature be someone who is critical in the sense of putting the underlying assumptions of society to the test. However, the theologian does not find himself standing over against the world with a body of truth which he possesses in all its purity. The theologian evidently lives and moves and has his cultural being in that same world². “Man is never alone, he bears the stamp of a community that provides him with patterns of thinking, feeling, and acting. This system of notions and thought patterns that preconditions the individual human being goes by the name of culture”³. The theologian, too, is part of contemporary culture, while the specific living tradition he represents is also a cultural product. This means that his criticism must of necessity often amount to a kind of self criticism – including a self-criticism of Christianity as an historical and existential reality. The need for a self-criticism of Christianity as a historical phenomenon has been a concern expressed by Ratzinger on more than one occasion. One of the most illuminating examples is to be found in an article devoted to exploring the thesis that Christianity is indispensable for modern pluralistic democracy. After discussing the weaknesses of, and so consequently the threats to, modern democracy, and before outlining his thesis, he engages in a criticism of Christianity as an historical phenomenon which has in the past (and so can still be) a threat to the political order⁴.

There is a further complication. According to Plato, philosophers are those “who are able to grasp that which is always invariable and unchanging”⁵ Christian theologians recognize in this claim their own vocation – with the essential difference that the eternal comes to us in the guise of what is *not* invariable and unchanging, in other words through history and so through historically conditioned means. This requires of the theologian the responsibility to look critically at cultural embodiments of Christian Tradition including its authoritative witnesses. This criticism, of course, is undertaken in the confidence, none the less, that the Truth which God reveals to humanity in Christ is to be found there. It is that invariable and unchanging truth which Ratzinger occasionally simply calls the Logos, God’s Word, that throws light on every human situation.

² Henri de Lubac SJ once commented: “For however unsusceptible to outside influences the theological world would sometimes like to be, it cannot always remain untouched by the trend of thought in the world, and it is not always when it thinks itself particularly well-shielded that it offers the most effectual resistance” (*Catholicism*, p. 309).

³ J. Cardinal Ratzinger, *On the Way to Jesus Christ*, trans. M.J. Miller (San Francisco: Ignatius Press, 2005), p. 43.

⁴ See J. Ratzinger, *Church, Ecumenism, and Politics. New Endeavors in Ecclesiology*, trans. M. J. Miller, et al., San Francisco 2008, pp. 200–203.

⁵ Rep. VI, 484.

At a colloquium organized in 2002 by the Italian bishops' conference on the theme "Gospel and Culture", the then Cardinal Ratzinger read a paper entitled "Communication and Culture: New Methods of Evangelization in the Third Millennium"⁶. It is worth closer inspection. He begins by asking the question: how, in the plethora of information with which people today are bombarded, can we show them "that what we call the gospel makes it clear that it is an entirely different sort of information, that it is, rather (in today's parlance) a 'performance', a living process, by which the [musical] instrument [that is] human life can at last be tuned correctly?"⁷. The fact is, he maintains, that evangelization must of its very nature be addressed to the culture of a people. People embody in themselves a particular culture, into which the Word of God must enter. "It must make itself understood within it, and it should have some effect [on] it, make an impression on this entire pattern of life, be the leaven, so to speak, that permeates the whole thing. The gospel to a certain extent presupposes culture; it never replaces it, but it does leave its mark on it"⁸.

What then are the characteristics of the contemporary culture in need of evangelization? He begins by reminding his audience that Italian culture perhaps carries more of the imprint of the Catholic faith than others in the Western world. All carry some vestiges of Christianity, the value of which should not be underestimated and which should be promoted as much as possible. He decries the post-conciliar mood that tended to treat pre-conciliar forms of cultural Catholicism as "outmoded junk" to be discarded. He also reminds his audience that the Christian culture of the past was never pure Christianity. Even in the Middle Ages it existed side by side with non-Christian and even anti-Christian elements. However, "Ever since the Enlightenment, Western culture has been moving away from its Christian foundations with increasing rapidity"⁹. The contemporary situation in Western countries is marked by the disintegration of the family, secularization, and moral relativism. "To this extent contemporary culture, in Italy, and in varying ways throughout the Western world, is a culture torn apart by internal contradictions"¹⁰. Therefore there is need to exercise discrimination, help encourage new ways of both asserting authentic Christian culture, and finding "inroads into the secularized zones of this culture that have been left open to the faith"¹¹.

⁶ In *On the Way to Jesus Christ*, op. cit., p. 42–52.

⁷ Ibidem, p. 43, amended.

⁸ Ibidem, p. 44.

⁹ Ibidem, p. 45.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem, pp. 45–46.

To describe the inner dynamics of an authentic encounter between the gospel and culture¹², Ratzinger uses an image taken from St Basil's commentary on Isaiah, where the great Cappadocian theologian expounds on Amos 7:14, "I am a herdsman, a dresser of sycamore trees". In the Septuagint, this was rendered as "I was one who slits the fruit of the sycamore". It seems that, in order to ripen quickly, the plenteous "figs" of the sycamore must be slit before they are picked. Basil uses the sycamore as a symbol for the pagan world of his day: "It offers a surplus, yet at the same time it is insipid. This comes from living according to pagan customs. When one manages to slit [the fruits of the pagan world] by means of the Logos, it [the pagan world] is transformed and becomes tasty and useful"¹³. Despite the plenteousness, the luxuriance of the pagan world, it is basically deficient, insipid and unusable. It needs to be radically transformed from within, something that is beyond its own capacities. An intervention external to that culture is called for: "The Logos itself must slit our cultures and their fruit, so that what is unsuitable is purified and becomes not only usable but good"¹⁴. This process of slitting implies a process of purification. While it is true that only the Logos can guide our cultures to their maturity, Ratzinger comments, "the Logos makes us his servants as the 'dresser of sycamore trees'"¹⁵. This is the particular responsibility of the theologian and the pastor¹⁶.

The gospel, then, must address not simply the individual but the culture that shapes the spiritual growth of the individual for better or worse. However, he adds, "Evangelization is not simply adaptation to the culture, nor is it dressing up the gospel with elements of the culture, along the lines of a superficial notion of inculturation that supposes that, with modified figures of speech and a few new elements in the liturgy, the job is done"¹⁷. It is rather a "slit", a process of purification that leads to healing, that transforms culture from within. This presumes a certain sympathy with the culture, aware both of its dangers and of its potential for good. The process of evangelization is not a momentary event. It is, rather, an ongoing (at times tense and painful) encounter between the Logos and the culture which takes time and patience¹⁸. In the address he delivered in March 1993 to the Presidents of the Asian Episco-

¹² Here Ratzinger follows Christian Gnilka, *Chresis: Die Methode der Kirchenväter um Umgang mit der antiken Kultur*, vol. 2: of *Kultur and Conversion* (Basil, 1993). According to Ratzinger this book is "a fundamental study of the question of gospel and culture.

¹³ Basil, *In Is 9*, 229, as quoted in *ibidem*, p. 46.

¹⁴ *On to the Way to Jesus Christ*, p. 47.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ See J. Ratzinger: *A Turning Point for Europe?*, trans. B. McNeil CRV, San Francisco 1994, pp. 61–77.

¹⁷ *On the Way to Jesus Christ*, p. 48.

¹⁸ Cf. *ibidem*.

pal Conferences and the Chairmen of their Doctrinal Commissions meeting in Hong Kong, the then Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith criticized the term “inculturation” and suggested the term “interculturalism” in its place, stressing the fact that the Gospel is not an abstraction but exists concretely in its own cultural complex, which cannot be discarded. The encounter between the gospel and the non-evangelized culture is always an encounter between two cultures, which interact with each other. The non-evangelized culture is likewise not a hostile environment but contains “seeds of the Word”, more or less, depending on whether the culture is a closed or an open culture, i.e. more or less open to the truth¹⁹.

In three short propositions, Ratzinger summarizes his thesis. (1) “The Christian faith is open to all that is great, true and pure in world culture” (a reference to Phil 4:8)²⁰. This may include the “sociological or psychological commonplaces that today are opposed to the faith or that could become starting points for its reception”²¹. (2) “Faith is acquired with bridge-building [*Anknüpfung*]; it accepts what is good; but it is also a sign of opposition to whatever in the culture bars the doors against the gospel. [Faith] is as a ‘cut’, as we have heard”²². In another context, he offers a harsh criticism of rock music and their festivals. According to Hugo Rahner’s article on the *pompa diaboli* we renounce at Baptism, that term originally referred to the spectacles of Roman antiquity, the circus games marked by cruelty, violence and the slaughter of men and women. Anyone who wished to become a Christian had to detach himself from that form of culture which could best be described as sick. (3) “Becoming a Christian requires a lived context in which the culture of healing and transformation can be accomplished”. He refers to the ancient institution of the catechumenate and mentions the account of his conversion given by St Cyprian of Carthage. Cyprian paints a graphic picture of the mores of his time, which, Ratzinger says, remind one of Juvenal’s *Satires* and are not dissimilar to the cultural context in which young people today grow up. Can anyone become a Christian in this context? It seems impossible, but, with God’s grace, Cyprian affirms, it is possible – but only within the company of believers, where one learns to acquire new “habits of the heart”, to borrow a term from Robert N. Bellah. So successful was this in the case of Cyprian that Gregory of Nazianzen could praise the African bishop for his “extensive knowledge attested

¹⁹ See his collection of essays *Truth and Tolerance. Christian Belief and World Religions*, translated by Henry Taylor (San Francisco: Ignatius Press, 2004), especially Chapter 2, “Faith, Religion and Culture”.

²⁰ *Ibidem*, p. 49.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*. His criticism of pop-music geared to the mass culture is particularly trenchant.

to by the many magnificent works that he had composed for our cause, after he had brought his learning over into the fold ... and had subjected senselessness to reason”²³. Cyprian changed the culture of his world through subjecting it to the “slit” of the Logos in order to allow its inner richness to come to fulfilment in Christ.

In summary, Cyprian draws attention to the fact that human beings are both carriers and shapers of culture. Truth is what enables any culture to be transformed from within (by a living faith) and so to flourish. But such creative truth is personal by nature and so is always a matter of conscience, as the ancient Greeks perceived, however dimly, and Christianity brought fully into the light. According to the great English historian of ideas, Christopher Dawson, Western European civilization moulded by Christian tradition “made the conscience of the individual person an independent power which tends to weaken the omnipotence of social custom and to open social progress to new individual initiatives”²⁴. The question is: what is meant by “conscience”?

Primordial Conscience

Conscience is one of the main themes in Ratzinger’s entire theological endeavour²⁵. It is a notion that today is the source of not a little confusion, even within the Church. This confusion would seem to be a relatively recent development. Rather bizarrely, an impoverished notion of conscience arose in neo-Scholasticism (characterized primarily by its concern with the notion of an erroneous conscience). This impoverished notion came eventually to be fused with a corresponding subjectivity in moral matters (moral relativism) that characterizes the basic “feel” of modernity. As a consequence, this purely subjective notion of conscience now appears to be not only in opposition to the Magisterium but also – usually unconsciously – conscience becomes the means by which the question of truth itself is eradicated since all that counts is one’s sincerely held feelings.

The significance of Ratzinger’s own reflections on conscience lies in the way he, under the influence of John Henry Newman, rediscovered for our day that dimension of conscience which played a central role in moral reflection from Socrates to High Scholasticism, and profoundly determined the life and

²³ Gregory Nazianzen 24,7 (Sources chrétienne 284, 50/52); Ratzinger *ibidem*, 51.

²⁴ Christopher Dawson, *Understanding Europe* (London and New York: Sheed and Ward, 1952), p. 16.

²⁵ See D.V. Twomey SVD, *Benedict XVI. The Conscience of Our Age: A theological Portrait*, San Francisco: Ignatius Press, 2007.

writings of Thomas More, but which tend to be ignored in the contemporary period, apart from such exceptions as Josef Pieper and Theo G. Belmans. What is at stake here is the ontological level of conscience, namely conscience as an underlying capacity as distinct from conscience as a conscious judgement in a particular situation. In the Middle Ages (due to scribal error) it was called *synderesis* (in contrast with *conscientia*, i.e., conscience as act). Ratzinger prefers the term *anamnesis* rather than *synderesis* to express this capacity or ontological dimension, which platonic term he interprets in the light of the faith.

Accordingly, there is in man a primordial memory of the true and the good, a memory of the creator, which is identical with the ground of our being, since we are created in the image and likeness of God (Gn 1:27) The ontological level of conscience is ‘... the window, that opens up to man the view of the common truth that establishes and sustains us all and so makes community of decision and responsibility possible due to the common ground of perception’²⁶. However, it needs help from outside to realize itself, just as the human capacity to speak needs the milieu of a language-community so that we can learn how to speak. It is here that the Magisterium plays the part of a midwife, as it were, awakening our subjective capacity for truth in the encounter with objective truth²⁷. This understanding of the notion of conscience is also the basis for the possibility of, and the right to, mission (evangelization). With this notion of conscience we arrive at the existential capacity to know objective truth, a capacity that is at the same time intensely personal and yet, precisely as objective truth, creative of community. It is this truth that makes freedom possible – and democracy. As a result, “The task of the Church in [society] is, therefore, first and foremost ‘education’ taking that word in the sense it had for the Greek philosophers. She must break open the prism of positivism and awaken man’s receptivity to truth, to God, and thus to the power of conscience. She must give men the courage to live according to conscience and so keep open the narrow pass between anarchy and tyranny, which is none other than the narrow way of peace. In society she must create the conviction that can support good law”²⁸. Discussing the relationship of Church and State, Ratzinger stresses that

²⁶ „Wenn du den Frieden willst, achte das Gewissen jedes Menschen. Gewissen und Wahrheit“, in *Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg 1993, p. 32; cf. *On Conscience*, op. cit., p. 16 for a slightly different translation than the one given above.

²⁷ I would argue that the midwife is the generally accepted value system of a society, *in so far as* that value system enshrines genuinely authentic values, i.e., values that correspond to our nature as embodied spirits of a transcendent nature (embodied also in community). These values are generally authenticated by the wisdom traditions of humanity found in the world religions. Since these value systems also contain disvalues and are more or less corrupt, there is need for a definitive, transcendent moral authority, which is what the Church claims to offer humanity, an authority which always appeals to the underlying or primordial conscience.

²⁸ J. Ratzinger: *A Turning Point for Europe?*, p. 5.

direct political action on the part of the Church is ruled out; her real contribution must be indirect, awakening conscience, giving those who follow their conscience the spiritual support they need, and inspiring them to devise those laws and institutions required to promote justice and social well-being using their own practical reason that is clarified in the course of political discourse²⁹.

The mission of the Church, then, is to awaken the conscience of mankind. Her teaching touches and quickens that primordial echo of Truth in the deepest recesses of people's hearts, thanks to the fact that man is created in the image and likeness of God. But that "voice of God" in our hearts is often silenced by the more strident voices that resound through the culture we imbibe, and the society in which we live, as well as by our own refusal to be attentive to the small still voice of God. In his critique of the treatment of conscience by the Second Vatican Council (*Gaudium et Spes* #16)³⁰, Ratzinger criticizes the text for ignoring the epistemological difficulties in recognizing the voice of conscience. The text also betrays an ignorance of the findings of modern human sciences that discovered the extent to which personal and social factors inhibit the exercise of free will in doing what we know we ought to do. One could add that, because of the negative influence of cultural factors on a society's value systems, the Church's role in teaching the truth means that its voice will always be prophetic in nature – and so unpopular. The recent outcry when the Pope reiterated the moral truth about the use of condoms in the prevention of AIDS is a good example of a moral truth touching a raw nerve, touching the conscience of whole societies, whose value system he thereby called into question. That value system is rooted in a much bigger cultural phenomenon, namely modernity.

Critique of Modernity

Discussing Ratzinger's interventions in the area of political theory, Tracey Rowland in her magisterial study of his theology situates the topic within the intellectual context of the different ways people view the genealogy of the

²⁹ It is in this context of practical decision making and legislation that Ratzinger situates Catholic social teaching as offering guidelines to Christians as citizens, in particular to those involved in political life. This social teaching is part of the moral teaching of the Church that includes certain, non-negotiable principles based on the dignity of the human person and excludes actions that are intrinsically wrong. For an account of the role of conscience in the political thought of Ratzinger, see D.V. Twomey SVD, *Pope Benedict XVI: The Conscience of Our Age*, op. cit., pp. 105–120.

³⁰ In Herbert Vorgrimler (Herausg.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, vol 5, *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World* (London/New York, 1969), pp. 115–63; here pp. 134–136.

³¹ The following is indebted to T. Rowland, *Ratzinger's Faith. The Theology of Pope Benedict XVI* (Oxford: University Press, 2008), Chapter 6: "Modernity and the Politics of the West", pp. 105–122.

culture of modernity³¹. These, she points out, are basically three: those who see modernity as severance of the classical-theist synthesis (e.g. Alasdair MacIntyre), those who see it as representing a mutation of the earlier synthesis (e.g. John Milbank), and those who see it as an entirely new culture (e.g. progressivism). The first two are not necessarily mutually exclusive, but they do exclude the third, as does Ratzinger. The first two views are justified by the fact that modernity is in some sense a product of a Western culture that itself has been radically formed by Christian history – and decisively shaped by its own unique theologies of history. As a result, according to J. Pieper, “there is no philosophical question, which, if it really wants to strike the ground intended by itself and in itself, does not come upon the primeval rock of theological pronouncements”³².

“What Ratzinger offers by way of his own contribution to the critique of the culture of modernity” Rowland claims, “is a kind of ‘double helix’ genealogy with reference to the two sets of three intellectual moments in which the Hellenic component of the culture was severed from the Christian and in which the Christian component was fundamentally undermined by the mutation of the doctrine of creation”³³. The first set includes the divinization of nature by Giordano Bruno (1545–1600), which is a return to the Greek notion of the world as a divine fullness of peace, thus rendering the notion of human dependency implied by faith in creation as something unacceptable. Galileo represents the second moment. Having recourse of the mathematical side of Platonic thought, he reduces God to One who does geometry, with the result that God “dwindles away to be little more than the formal mathematical structures perceived by science in nature”³⁴. God is reduced to a “first cause” and so becomes ultimately meaningless. Martin Luther, moving in the opposite direction of Bruno and Galileo, attempted to purge Christian thought of its Greek heritage, in particular its understanding of creation in terms of ontology. “For Luther, redemption sets humans free from the curse of the existing creation and thus grace exists in radical opposition to creation”³⁵. Ratzinger concludes that “without the mystery of redemptive love, which is also creative love, the world inevitably becomes dualistic: by nature, it becomes geometry: as history, it becomes the drama of evil”³⁶. To overcome this dualism, Hegel posited a God

³² J. Pieper, *The End of Time: A Meditation on the Philosophy of History* (Indiana: St Augustine’s Press, 1998), 16, quoted in Rowland, op. cit., p. 107.

³³ Rowland, p. 108.

³⁴ J. Ratzinger, “‘In the Beginning ...’ A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall” (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1986), p. 84, in Rowland, p. 109.

³⁵ Rowland, p. 109.

³⁶ J. Ratzinger, “In the Beginning ...”, p. 89, in Rowland, p. 109.

as part of the process of reason unfolding itself in history, while Marx replaced creation with the category of self-creation, which is to be accomplished through work. Redemption thus takes on a political form. Opposing this reduction of humanity to productive activity, Ratzinger reaffirms that the purpose of creation is worship, the Sabbath rest: “those who reject God’s rest, its leisure, its worship, its peace and its freedom, fall into the slavery of activity”³⁷.

The three moments in the undermining of the Greek strand of the helix, according to Rowland, are (1) Luther’s radical rejection of Greek philosophy which was carried to its logical conclusion by Immanuel Kant; (2) Adolf von Harnack’s programme “to liberate Christianity from philosophy altogether as well as purge it of doctrinal elements”³⁸ and (3) the anti-European attitude that arose after the two World Wars together with the rise of Asian and African nationalism in the 1960s, which rejected the relevance of Greek philosophy for native traditions. But Ratzinger sees the Greco-Latin heritage as part of God’s providential plan and so something that cannot be jettisoned. “The cumulative effect of Luther and Kant was to force a choice between scripture alone and so-called ‘pure’ reason alone. Those who took the path of reason alone tended to instrumentalize Christianity by turning it into a moralism”³⁹. As a consequence, the task of evangelization was reduced to handing on a moral vision and helping people improve their material standard of living. But there were even more radical implications of these developments, which amount to both a severance and a mutation of the classical-theist synthesis. According to Ratzinger: “Once the relationship between nature and creation has been severed, then the way lies open for the severance of nature and morality and the arrival of the Nietzschean project of the transvaluation of the Judeo-Christian heritage”⁴⁰.

In Europe and the Western world in general, the assumption is that only Enlightenment culture can be constitutive of its identity. The Church should then be content to exist as one religious culture among others, all of which are subordinated to the dominant culture of modernity. While recognizing the positive contribution of the Enlightenment, Ratzinger firmly rejects the effective relegation of Christianity to the private sphere. As in the early Church, so too today, Christians will not allow Christ to be included as one among many in the pantheon of gods. Recognizing that there is no such thing as a theologically neutral state, as claimed by the liberal tradition, Ratzinger argues that Western democracy “must recognize that a basic framework of values with a Christian foundation is the precondition for its own existence and it must learn that there

³⁷ J. Ratzinger, “*In the Beginning...*”, p. 32, in Rowland, p. 110.

³⁸ Rowland, p. 111.

³⁹ *Ibidem*, p. 112.

⁴⁰ *Ibidem*.

is a truth that is not subject to consensus but which precedes it and makes it possible”⁴¹.

Discussing the mutation of the term “secularism”, Ratzinger argues that it no longer has that element of neutrality guaranteeing freedom for all it originally had in the Western tradition. “It is beginning to turn into an ideology that imposes itself through politics and leaves no public space for the Catholic and Christian vision, which thus risks becoming something purely private and essentially mutilated”⁴². When what is most specifically human – our religious dimension – is treated as something purely private and society defines itself in terms of complete secularity – thus becoming a pseudo-religion – this kind of society is marked by sorrow and despair (often experienced as boredom); “it rests on a diminution of human dignity”⁴³. This is because rationality is reduced to quantitative or instrumental rationality characteristic of science and technology. The sacredness of human life is denied. The most human of acts, such as begetting, are replaced by a technique. Genetically imperfect babies are aborted, while the old are encouraged to choose to end their lives. Every effort is made to produce the perfect man. “Suffering must disappear, and life is to consist of pleasure alone. This leads to new forms of coercion and the emergence of a new ruling class”⁴⁴.

Ratzinger does not advocate a return to the pre-Enlightenment political order in the West. Instead he advocates a change of course on three essential points. The West must learn to appreciate that law is not the opposite of freedom but its necessary condition. It must abandon all utopian projects. In other words, there is no ideal solution, since original sin cannot be eradicated. “And thirdly, the leaders of the Western world need to bid farewell to the dream of the absolute autonomy of reason and of its self-sufficiency”⁴⁵. The leaders, intellectual and political, must be reminded that Christian Revelation de-divinized the state – and the abiding relevance of this is that it relieves the State from the burden of being the highest good for humanity. It rejects all political ideologies that effectively impose a template on political decision-making, and thus allows practical reason illuminated by conscience (our capacity to recognize the true and the good) to determine the conditions for communal living. This does not justify a value-free objectivity since “to genuine human reason belongs the morality that is fed by God’s commandments. This morality is not some private affair; it has public significance. For example,

⁴¹ Ibidem, p. 113.

⁴² Interview in *La Repubblica*, 18th November 2003, in Rowland, *ibidem*.

⁴³ J. Ratzinger, *The Yes of Jesus Christ*, p. 76, in Rowland, p. 114.

⁴⁴ Rowland, *ibidem*.

⁴⁵ Ibidem p. 116.

Ratzinger, rejecting the modern belief in “value-free” market mechanisms, believes that today economic affairs are driven by a form of liberalism that, as Rowland put it, specifically excludes the heart and the possibility of seeing God⁴⁶. Modern culture tends to hinder the introduction of moral responsibility, love and justice into the worlds of work, of commerce and of politics. In a word, the dominant liberalism excludes conscience, properly understood, because it excludes God.

*Modern Agnosticism*⁴⁷

The modern, scientific attitude, at its best, would say that it would be best to refrain from a judgement on the matter of God’s existence. This seems reasonable and humble, something almost noble. “Nobody can claim that he or she ‘knows’ in the proper sense of the word that there is no God. One can work on the hypothesis that God does not exist and try on this basis to explain the universe”⁴⁸. This, the basic assumption of modern science, has one important corollary. Since the hypothetical cannot be transcended, even the most plausible explanation of the universe cannot lead to a scientific certainty about the non-existence of God. “Nobody can grasp experimentally the totality of being and its requirements. At this point we reach quite simply the limits of *la condition humaine*...”⁴⁹.

The question of God cannot be squeezed into the confines of science. “In this sense the claim of ‘scientific atheism is an absurd presumption, yesterday just as much as today and tomorrow”⁵⁰. Should we therefore be satisfied with a humble, honest, even pious acknowledgement of agnosticism? Ratzinger urges caution in answering this question. The trouble is that “the thirst for the infinite belongs quite simply to what it is to be human. The human frontier can only be that which has no frontiers, and the boundaries of science ought not to be confused with the boundaries of our existence”⁵¹. When science claims that it exhausts human knowledge, it becomes unscientific.

But the real question is: is agnosticism viable as an answer not only for science but especially in terms of human living? Another way of putting the question is: Can we live on hypothesis, “as if there were no God”, if perhaps

⁴⁶ This is one of the basic themes of Pope Benedict’s encyclical, *Caritas in veritate*.

⁴⁷ See Cardinal Joseph Ratzinger, *To Look on Christ, Exercises in Faith, Hope and Love* (Slough: St Paul Publications, 1991), pp. 14–25.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 15.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 16.

⁵¹ *Ibidem*.

God exists? For us human beings the question of God is not a hypothetical one: it is an existential one that affects our lives into the smallest detail. Whatever about the theory, in practice I must decide between two possibilities: “to live as if there were no God or to live as if God did exist and was the determining reality for my life”⁵². If I adopt the first, I have taken the atheist position. If I take the second, I would be following the advice of Pascal at the birth of the modern age when he too recognized that the question of God’s existence could not be solved by rational reflection: He advised the agnostic, the honest, upright man who admits that he does not know, to live as if God existed and verify the truth of this contention in the experiment of his own life. What all this means is, very simply, that agnosticism collapses under the weight of human experience. Agnosticism is more than a theory: it also affects how we live. It amounts to practical atheism. Ratzinger concludes “We are not allowed neutrality when faced with the question of God. We can only say yes or no, and this with all the consequences extending right down to the smallest details of life”⁵³.

To reject the question of God, is to shut ourselves in on ourselves; it is to forget the inner call of our being – primordial conscience. The modern era is marked by its feeling of self-sufficiency, of all-knowing – even to the extent of claiming to put the question of God to the test of rational thought, as though we could find the criteria with which to judge God. “But we deceive ourselves”, Ratzinger comments, “by making ourselves the lord of truth in this way. “It withdraws itself from those who claim self-sufficiency and reveals itself only to those who approach it with an attitude of reverence, of adoring humility”⁵⁴.

By way of contrast, the modern age is based on the power of natural science, as Galileo put it, to place nature on the rack by means of experiments in order to extract its secrets by force⁵⁵. Its success has been stupendous in terms of knowledge and ability. “The only thing is that, if we grant validity to this way of thinking alone, the throne of domination over nature on which we have placed ourselves will have been build on nothing; it must collapse and bring us and the world down in its fall”⁵⁶. The mastery and domination of nature is not sufficient. We have betrayed our real vocation, which is to search for truth, the truth about who and what we are. We must recover that openness to the infinite that defines us as human beings. Another way of putting it is that we must learn to be vigilant and sensitive to the whole of being. This requires “a humility of thought that is ready to bow before the majesty of truth, before

⁵² Ibidem, p. 17.

⁵³ Ibidem, p. 18.

⁵⁴ Ibidem, p. 21.

⁵⁵ This is also attributed to Francis Bacon, while others claim that it was invented by Leibniz and wrongly attributed by him to Bacon.

⁵⁶ Ibidem, p. 22.

which we are not judges but suppliants – it reveals itself only to the watchful and humble heart”⁵⁷. This is also true for the great discoveries of science, which are the products of long, painstaking attempts to come to the truth of the matter.

However, openness to the infinite should not be mistaken with credulity or the denial of the need for a critical mind: “on the contrary, it demands the keenest self-criticism. It is more open and more critical than that limitation to the sphere of the empirical in which human beings make their desire for mastery the final criterion of knowledge”⁵⁸.

Instead, we must learn again to become alert to the deeper dimensions of reality in general and human existence in particular. We must learn “humility in front of the greatness of truth; and readiness to be purified by it”. We must also listen to the great witnesses to the truth, the great thinkers and, above all, the great saints, those who have first-hand experience of Truth, of God. Above all, we must pray for that purity of heart which according to the Beatitudes is the precondition for seeing God, for knowledge of God. “The impure heart ... is the very opposite, the presumptuous heart that is shut in on itself, that is completely filled with itself and incapable of finding room for the majesty of truth that demands reverence and ultimately worship”⁵⁹. In summary, agnosticism collapses in the face of reality. We cannot avoid facing up to the question of God. But we can only approach this question by adopting certain attitudes: “listening to the message that rises up from our existence and from the world as a whole; attentiveness towards humankind’s religious perception and experience; the resolute and unwavering commitment of our time and inner energy to this question that affects everyone personally”⁶⁰.

But even within the modern world steeped in a culture characterized by agnosticism, the voice of primordial conscience cannot be entirely stifled. This was acknowledged in a dramatic way by Pope Benedict XVI in his address in Assisi at the Meeting of World Religions in September 2010. There he praised not agnosticism as such but agnostics, representatives of whom he had also invited to the meeting in Assisi. These, he said, were “people to whom the gift of faith has not been given, but who are nevertheless on the lookout for truth, searching for God. Such people do not simply assert: ‘There is no God’. They suffer from his absence and yet are inwardly making their way towards him, inasmuch as they seek truth and goodness. They are ‘pilgrims of truth, pilgrims

⁵⁷ Ibidem, pp. 22–23.

⁵⁸ Ibidem, p. 23.

⁵⁹ Ibidem, p. 24. See Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI in *Jesus of Nazareth. From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration* (London, etc.: Bloomsbury, 2007), pp. 92–96 on the “pure of heart”.

⁶⁰ Idem, *To Look on Christ*, op. cit., 24–5.

of peace'. They ask questions of both sides". In a sense, they are a leaven in society. One commentator (Robert Moynihan) went so far as to entitle his speech: "In praise of Agnostics". Earlier in the speech, the Pope had warned of the danger of being too certain of one's religious beliefs (one of the sources of fanaticism and religious violence). This happens when the use of reason in matters of faith is ignored, thus (though he did not use the term) effectively silencing conscience. But conscience can never be entirely silenced. That is the human source of hope for individuals and for society. The Pope comments: "These people [agnostics] are seeking the truth, they are seeking the true God, whose image is frequently concealed in the religions because of the ways in which they are often practised. Their inability to find God is partly the responsibility of believers with a limited or even falsified image of God. So all their struggling and questioning is in part an appeal to believers to purify their faith, so that God, the true God, becomes accessible"⁶¹. In another context, while commenting on the Beatitudes, Benedict rejects the attitude common today to let everyone live by whatever religion they happen to be born into, as though religious differences were insignificant (something that is contradicted by empirical evidence). Instead he affirms that what God demands is "that we become inwardly attentive to his quiet exhortation, which is present in us and which tears us away from what is merely habitual and put us on the road to truth. To 'hunger and thirst for righteousness' – that is the path that lies open to everybody; that is the way that finds its destination in Jesus Christ". That is our conscience – and that is what shapes cultures and enables them to find their fulfilment in Christ.

RATZINGER O WSPÓŁCZESNEJ KULTURZE, PRAWDZIE I SUMIENIU (STRESZCZENIE)

„Dobra Nowina do pewnego stopnia zakłada kulturę; nigdy jej nie zastępuje, ale odciska na niej swoje piętno” (Joseph Ratzinger). Teza ta zostaje potwierdzona, gdy bada się ogólnie rolę kultury w refleksji teologicznej, jak też w szczególności wpływ Ewangelii na kulturę (wartości, instytucje, a przede wszystkim język społeczeństwa). Ratzinger analizuje interakcję kultury, która zawsze pozostaje partykularna, z uniwersalną prawdą Objawienia, zakotwiczonego ze swej strony w partykularnej kulturze. Spotkanie pomiędzy kulturą i Ewangelią jest możliwe dzięki roli, jaką pełni sumienie w poznaniu prawdy, przez co przekracza granice kultury. Ratzinger rozumie sumienie w pierwszym rzędzie nie jako akt sądenia, ale jako ontologiczne uwarunkowanie tegoż aktu, tzn. jako zdolność i egzystencjalną możliwość poznania prawdy i dobra. Nie jest ono sprawą prywatną, ale ma głębokie polityczne i kulturowe konsekwencje. Sumienie, jak wszystkie ludzkie sprawy,

⁶¹ Quoted from the Vatican Website.

nie działa w próżni, ale w kontekście osobistej siatki kulturowej, która jest zawsze ambiwalentna. Wszystkie kultury potrzebują ewangelizacji, ale ewangelizacja współczesnej kultury Zachodu wiąże się ze szczególnymi problemami ze względu na to, że kultura ta sama w sobie stanowi produkt uboczny chrześcijaństwa. Charakterystyczne jest dla niej zjawisko modernizmu, którego pochodzenie musi zostać uwzględnione, aby spotkanie z tą kulturą miało być owocne. Centralnym jej objawem jest agnostycyzm, czyli praktyczna negacja istnienia Boga. Jeżeli jednak nie ma Boga, to czy Jego głos może rozbrzmiewać w ludzkim sercu? Czy ta misja jest możliwa?

RATZINGER ÜBER MODERNE KULTUR, WAHRHEIT UND GEWISSEN (ZUSAMMENFASSUNG)

„Das Evangelium setzt bis zu einem gewissen Punkt die Kultur voraus; es ersetzt sie niemals, aber es hinterlässt seine Spur an ihr” (Joseph Ratzinger). Dieser These wird durch die Analyse der Rolle der Kultur in der theologischen Reflexion, aber auch des Einflusses des Evangeliums auf die Kultur (Werte, Institutionen und vor allem Sprache der Gesellschaft) nachgegangen. Ratzinger untersucht die Interaktion von Kultur, die immer partikular ist, mit der universalen Wahrheit der Offenbarung, die ihrerseits in einer partikularen Kultur inkarniert ist. Die Begegnung zwischen der Kultur und der Wahrheit des Evangeliums ist auf Grund der Rolle möglich, die das Gewissen spielt, indem es die Wahrheit erkennt und so die Grenzen der Kultur überschreitet. Nach Ratzinger ist das Gewissen nicht in erster Linie als Akt des Urteilens zu verstehen, sondern als die ontologische Präsupposition dieses Aktes, d.h., die Fähigkeit und der existentielle Impuls in Richtung der Erkenntnis der Wahrheit und des Guten. Es ist keine Privatsache, sondern hat tiefe politische und kulturelle Konsequenzen. Wie alle menschlichen Dinge, operiert das Gewissen nicht in einem Vakuum, sondern im Rahmen der persönlichen Kulturmatrix, die immer ambivalent ist. Alle Kulturen müssen evangelisiert werden. Die Evangelisierung der modernen westlichen Kultur stellt sich aber deswegen besonders schwierig dar, weil sie selbst ein Nebenprodukt des Christentums ist. Sie wird charakterisiert durch das Phänomen der Modernität, deren Wurzel vor jeder fruchtbaren Begegnung verstanden werden muss. Zentral für diese Kultur ist der Agnostizismus, die praktische Leugnung von Gottesexistenz. Wenn es aber keinen Gott gibt, kann dann seine Stimme im menschlichen Herzen gehört werden? Ist diese Mission unmöglich?

S. JADWIGA AMBROZIA KALINOWSKA OSB
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

SIOSTRY BENEDYKTYNKI MISJONARKI WOBEC PRZEMOCY
SYSTEMÓW TOTALITARNYCH.
SZKICE DO HISTORIOGRAFII DRAMATYCZNYCH DZIEJÓW
ZGROMADZENIA SIÓSTR BENEDYKTYNEK MISJONAREK
(1917–1989)

Słowa kluczowe: Zgromadzenie Sióstr Benedyktynek Misjonarek, systemy totalitarne, przemoc, PRL, represje, sądy, amnestia.

Key words: Congregation of Benedictine Nuns Missionaries, Totalitarian system, Polish People's Republic, repressions, courts, amnesty.

Schlüsselworte: Kongregation der Missionsbenedikterinnen, totalitäre Systeme, Gewalt, Polnische Volksrepublik, Repressionen, Gerichte, Amnestie.

Losy Kościoła są ściśle związane z losami narodu i państwa. W czasie pokoju owocna współpraca między Kościołem i państwem na wielu płaszczyznach jest błogosławieństwem dla członków Kościoła, daje też wszystkim obywatelom państwa poczucie bezpieczeństwa i szanse rozwoju. Natomiast w czasach niepokoju, wskutek przemocy systemów totalitarnych¹ cierpią i giną jednostki, rodziny, a nawet całe narody. Doznane krzywdy, straty personalne i moralne oraz materialne stają się wówczas, przede wszystkim, udziałem ludzi Kościoła.

W XX w. społeczeństwo polskie i Kościół – hierarchia, siostry zakonne i wierni świeccy w naszej ojczyźnie, zwłaszcza na kresach wschodnich II Rzeczypospolitej Polskiej, kilkakrotnie doznali okrutnej przemocy ze strony komunistów i nazistów w czasach agresji sowieckiej i niemieckiej oraz zbrodni

Adres/Adresse/Anschrift: s. dr hab. Jadwiga Kalinowska, prof. UWM, Katedra Historii Kościoła i Dziedzictwa Kulturowego, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, e-mail: jadwigakalinowska@o2.pl

¹ P. Jaroszyński, *Co to jest totalitaryzm?*, w: *Totalitaryzm jawny czy ukryty*, red., P. Jaroszyński, ks. P. Tarasiewicz, I. Chłodna, M. Smoleń-Wawrzusiszyn, Lublin 2011, s. 17–28. Autor dość obszernie opisuje tu etymologię, kontekst słowa, ontologię i antropologię totalitaryzmów XIX i XX w.

nacjonalistów ukraińskich w naszym kraju, a także w okresie PRL-u przy ugruntowywaniu władzy ludowej przez zwolenników totalitaryzmu radzieckiego.

Niniejszy artykuł został opracowany na podstawie źródeł historycznych, znajdujących się w znacznej mierze w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek w Otwocku, a także w Archiwach Instytutu Pamięci Narodowej w Białymstoku i w Gdańsku. Źródła te, przeważnie narracyjne, częściowo później drukowane, zostały wytworzone przez uczestników i świadków wydarzeń. Są to: 1) *Pisma matki Jadwigi Józefy Kuleszy OSB* z lat 1925–1926; *Pisma o matce Jadwidze Kuleszy OSB*², także 2) spisane w latach 1950–1956, na prośbę sióstr, wspomnienia ks. Antoniego Jagłowskiego pt. *Historia Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Św. Benedykta*³ oraz 3) autorstwa s. Klary Klementyny Staszczak OSB, *Drogi Opatrzności Bożej w czasie drugiej wojny światowej dla Sióstr Benedyktynek Misjonarek*⁴.

Geneza nowej rodziny zakonnej

Polskie Zgromadzenie Sióstr Benedyktynek Misjonarek⁵ zostało założone przez matkę Jadwigę Józefę Kuleszę OSB, mniszkę z klasztoru Św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Wilnie – w Białej Cerkwi koło Kijowa, na polskiej, chociaż pod zaborem rosyjskim, ziemi. W planach fundatorki miała to być filia bardzo młodej (powstanie – 1908 r.) włoskiej wspólnoty zakonnej *Benedettine di Carità*, którą założyła Polka, Kolumba Janina Gabriel (1858–1926)⁶, była ksieni benedyktyńskiego konwentu pw. Świętej Trójcy we Lwowie.

Matka Jadwiga Kulesza w 1912 r. z polecenia Kolumby Gabriel przyjechała z Rzymu na kresy wschodnie II RP i podjęła konspiracyjnie, w świeckim

² Jedne i drugie pisma są zamieszczone w aneksach do książki: A.J. Kalinowska, *Prosto na krzywych liniach. Życie i działalność m. Józefy Jadwigi Kuleszy (ok. 1859–1931) Założycielki Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek*, Olsztyn 1996, s. 61–96 i 98–117.

³ A. Jagłowski, *Historia Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Św. o. Benedykta 1917–1956*, Olsztyn, t. I, 1955; t. II–V, 1956; t. VI, 1957, mps w: ABMO.

⁴ Wstęp, oprac. i komentarze s. A.J. Kalinowska OSB, Olsztyn 1998.

⁵ Zgromadzenie nasze kilkakrotnie zmieniało nazwę. Pierwotna nazwa brzmiała: *Siostry Benedyktynki Czynne*. W 1921 r. bp Ignacy Dub-Dubowski, zatwierdzając pierwsze *Konstytucje Zgromadzenia*, zredagowane przez ks. A. Jagłowskiego, zmienił nazwę na: *Siostry Misjonarki Reguły Św. o. Benedykta*; w 1929 r. w *Konstytucjach* ks. A. Jagłowski określił nazwę Zgromadzenia jako *Siostry Misjonarki Św. Benedykta w diecezji łuckiej*. Od 1945 r., po opuszczeniu kresów wschodnich II RP, używano nazwy: *Siostry Misjonarki Św. Benedykta*. W 1968 r. w Kwidzynie na kapitule posoborowej ostatecznie siostry zdecydowały, że odąd będą występować pod nazwą: *Siostry Benedyktynki Misjonarki*. Ciągłość dziejów Zgromadzenia została zachowana, a nazwa była dostosowywana do rzeczywistej sytuacji. Por. A.J. Kalinowska, *Prosto na krzywych liniach*, s. 29.

⁶ K. Kuźmak, *Gabriel Janina Matylda*, imię zakonne Kolumba, w: EK, t. 5, kol. 791.

stroju, pracę wychowawczo-opiekuńczą nad dziećmi w sierocińcu, ufundowanym przez Jadwigę Aleksandrowicz z Russanowskich⁷, żonę inżyniera Piotra, zarządcy dóbr hrabiów Branickich w Białej Cerkwi przy ul. Złotopolskiej 27. Po kilku latach na fundamencie pracy w sierocińcu matka Jadwiga założyła tam 24 czerwca 1917 r. nową placówkę włoskiego zgromadzenia. U kolebki tejże wspólnoty, z nominacji biskupa łucko-żytomierskiego Ignacego Dub-Dubowskiego⁸, stały trzy osoby: Założycielka matka Jadwiga jako przełożona, a ponadto mistrzyni nowicjatu, Jadwiga Aleksandrowicz zwana współzałożycielką i młody ks. Antoni Jagłowski⁹ jako kapelan. Wskutek zawieruchy wojennej została zerwana łączność z rzymskim klasztorem, wówczas placówka ta stała się początkiem nowego Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Czynnych. Założycielka przekazała pierwszej grupie sióstr benedyktyński charyzmat, przejawiający się w modlitwie i pracy opiekuńczo-wychowawczej nad osierconymi przez wojnę dziećmi, w myśl hasła: *Ora et labora*. Praca w ochronce i wspólnota zakonna, choć w trudnych warunkach, rozwijały się pomyślnie. Niestety, państwo Aleksandrowiczowie ze swą rodziną mogli tylko przez dwa lata zapewnić wyżywienie i utrzymanie dla tych instytucji. Po upływie roku, prześladowani przez bolszewików, wyjechali do Kijowa, a w 1920 r. do Warszawy. Nowo założona wspólnota zakonna i sierociniec pozostały bez środków do życia. Wtedy siostry zaczęły kwestować, również ksiądz kapelan włączył się w aprowizację domu.

Wobec przemocy bolszewickiej w latach 1920–1923

W czasie wojny polsko-bolszewickiej w 1920 r., gdy nastąpił odwrót armii polskiej od Kijowa, a Białą Cerkiew zajęły wojska radzieckie, kilka sióstr benedyktynek znalazło się na liście skazanych na rozstrzelanie Polaków¹⁰, wówczas życzliwi ludzie poradzili siostram, by ratowały się, wyjeżdżając do centralnej Polski. Siostry zostały wyrzucone z własnego domu przez bolszewików. Przełożona – matka Jadwiga poleciła siostram przygotować się do podróży. Zdecydowała, że wyjedzie z pięcioma siostrami, a pozostałe sie-

⁷ J.A. Kalinowska, *Jadwiga Aleksandrowicz, z domu Russanowska (1881–1948)*, w: eadem (red.), *Błogosławieni, którzy umierają w Panu. Nekrologia Sióstr Benedyktynek Misjonarek i szczególnych dobroczyńców Zgromadzenia (1924–1999)*, Olsztyn 2000, s. 295.

⁸ J. Szelchus, *Dub-Dubowski Ignacy (1874–1953)*, od 1916 r. biskup łucko-żytomierski i administrator diecezji kamienieckiej, w: EK, t. 4, kol. 268; A.J. Kalinowska OSB, *Rok Jubileuszowy 75-lecia śmierci Założycielki m. Jadwigi Józefy Kuleszy OSB 2006/2007*, Olsztyn 2010, wg *Indeksu*, s. 253.

⁹ J.[A]. Kalinowska, *Jagłowski Antoni (1891–1974), ks. pedagog*, w: EK, t. 7, kol. 676–677.

¹⁰ Por. J. Szarek, J. Wieliczka-Szarkowa, *Bolszewicki przewrót 1917 r. – Bez rozstrzeliwań nie zbudujemy komunizmu*, w: *W cieniu czerwonej gwiazdy. Zbrodnie sowieckie na Polakach (1917–1956)*, [Kraków 2010], s. 22–26.

dem w stroju świeckim, w tym trzy profeski, trzy nowicjuszki i jedna postulanka, pozostaną z nadzieją na nadejście lepszych czasów, by opiekować się dziećmi lub przynajmniej oczekiwać na normalną ewakuację lub repatriację do Polski. Wkrótce ochronka przeszła pod zarząd świecki. Kierowniczką została Jadwiga Korfman, a Zofia Michalska wychowawczynią, Weronika Latocka intendentką i Łucja Krumin odpowiedzialną za gospodarstwo domowe.

Po zawarciu traktatu w Rydze 18 marca 1921 r. między Rosją sowiecką, Ukrainą i Polską, granica z naszym krajem została przesunięta na Zachód, w ten sposób Biała Cerkiew pozostała po stronie radzieckiej, i lepsze czasy nie nadeszły. „Pierwszym bolesnym ciosem dla sióstr i dzieci była likwidacja kaplicy z nakazu ówczesnej władzy [bolszewickiej]. Gdy [w sierocińcu] zjawiała się w tym celu komisja, na znak dany przez Łucję Krumin [s. Wiktorię] wszystkie dzieci stanęły przed drzwiami kaplicy. Wówczas, gdy członkowie komisji zbliżyli się do kaplicy, dzieci krzyknęły: »Nie damy kaplicy!« Na tak nieoczekiwany protest, komisja odjechała z niczym, a kaplica przez jakiś czas pozostała [jeszcze czynna]. Zmuszono jednak proboszcza ks. [Ludwika] Żmigrodzkiego¹¹ w Białej Cerkwi, aby on sam zlikwidował kaplicę, a ołtarz, kłęczniki, obrazy, paramenty i naczynia liturgiczne przeniósł do kościoła [parafialnego]. Odbyła się ostatnia Msza św., a potem pozostało puste tabernakulum. Wreszcie cały sprzęt kapliczny wywieziono. Asystowała przy tym Rosjanka Kołodowna, która nie weszła do kaplicy, tylko z werandy obserwowała [bieg wydarzeń], gdy jedna z wychowanek, Irena Niewiadomska zatarasowała [sic!] swoją osobą wejście do kaplicy. Później kazano dzieciom pozdejmować [święte] obrazki ze ścian nad łóżkami. Nie wolno było przechowywać ich u siebie. Książeczki do nabożeństwa kazano dzieciom odnieść do kościoła. [...]”¹². Nadchodziły ciężkie czasy. Bieda i głód powoli dawały o sobie znać. Zabrakło opału na zimę już w 1920 r. Powoli i dzieci zaczęły opuszczać ochronkę i wraz z opiekunkami starały się o wyjazd do Polski. Później, jak wspominała s. Joanna Michalska: „W 1922 r. na jesieni ochronkę dla dzieci przeniesiono do małego domu, [stojącego] obok, a w sierocińcu sióstr umieszczono ochronkę ukraińską. W nowym miejscu zapanowały ciasnota i niewygody. Siostry zamieszkały na nieogrzewanym poddaszu, była tam tylko płyta kuchenna i tak przeżyły ostatnią zimę. Jakże im było przykro opuszczać własne »gniazdo«, w którym prze-

¹¹ Ks. Ludwik Żmigrodzki, ur. 1886 r., wyświęcony w 1910 r., proboszcz w Białej Cerkwi w latach: 1918–1923, w 1955 r. przebywał na emeryturze w Domu Księża Emerytów w Sandomierzu, ul. Marchlewskiego 7. Data śmierci nieznana. Zob. A. Jagłowski, *Historia Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Św. o. Benedykta*, t. I, *Biała Cerkiew (1917–1920)*; *W rozproszeniu (1920–1923)*, Olsztyn 1955 (mps ABMO), s. 3; zob. też J. Filipowicz, *Album kapłanów diecezji łucko-żytomierskiej i kamienieckiej*, Kijów 1917. Przedruk z wydania w 1917 r., Lublin 1995, s. 32.

¹² A. Jagłowski, *Historia Zgromadzenia*, t. I, s. 49–50. Por. Jadwiga Korfman do s. Klemensy Sałacińskiej, *[Wspomnienia]*, dnia 19 maja 1981 r. (rkps ABMO).

żyły wiele lat, w nim to bowiem formowało się ich życie zakonne. [...]. Los surowy nie oszczędził im tej przykrości. Pomimo trudności i niewygód siostry przebrane po świecku, codziennie uczęszczały do kościoła i codziennie wykonywały swoje obowiązki zakonne. Do wytrwałości w trudnych warunkach zachęcał je białocerkiewski proboszcz, ks. Żmigrodzki”¹³.

Odrodzenie rozproszonego Zgromadzenia i jego rozwój

Po długiej rozłące i tygodniowej podróży dzieci pochodzenia polskiego z ochronki oraz siostry: Benedykta, Maria i Wiktoria przybyły do Kowla 13 czerwca 1923 r.¹⁴, do domu pani Frydrychson przy ul. Aptecznej 5, gdzie już od wiosny 1921 r. zaczęto na nowo wraz z przyjazdem Założycielki, chociaż w niesprzyjających warunkach, organizować życie zakonne, pracę opiekuńczo-wychowawczą i charytatywną. Trzeba było wszystko zaczynać od podstaw. Przed siostrami stały dodatkowo trudne wyzwania. Konieczny był nowy zarząd Zgromadzenia, gdyż Założycielka w nowych, trudnych warunkach nie mogła już dalej realizować w tej wspólnotcie planów swej rzymskiej przełożonej, matki Kolumby Gabriel. Biskup diecezjalny dr Ignacy Dub-Dubowski życzył sobie bowiem, by siostry zerwały więzi zależności z rzymskim zgromadzeniem i uformowały wspólnotę zakonną na prawach diecezjalnych. Potrzebne było również unormowanie życia zakonnego, gdyż siostry nie miały jeszcze opracowanych *Konstytucji zakonnych*. Brakowało także odpowiedniego budynku mieszkalnego na realizację szeroko zakrojonej działalności dla wzrastającej liczby kandydatek do Zgromadzenia i osieroconych dzieci. Nie było już komu sponsorować wyżywienia i utrzymania sióstr i dzieci.

W takiej sytuacji biskup diecezji łucko-żytomierskiej nakazał wspólnotcie zakonnej przeprowadzenie 25 lipca 1921 r. wyboru nowej przełożonej generalnej w Kowlu przy ul. Aptecznej 5. Wtedy to Założycielka osamotniona w realizacji planów rzymskiej przełożonej matki Kolumby, opuściła wspólnotę, którą założyła i rozpoczęła swe tułaczne kilkuletnie itinerarium. Obecnych na pierwszej kapitule było pięć sióstr, które wybrały ze swego grona przełożoną generalną – s. Gerardę Apolonię Sokołowską¹⁵ i jej asystentkę s. Antoninę Eleonorę Frasońską¹⁶. *Konstytucje zakonne* zredagował wkrótce, w październiku, ks. Jagłowski, a zatwierdził je bp Dub-Dubowski.

¹³ A. Jagłowski, *Historia Zgromadzenia*, t. I, s. 51.

¹⁴ Ibidem, s. 53.

¹⁵ A.J. Kalinowska, *M. Gerarda Apolonia Sokołowska (1893–1979)*, w: *Błogosławieni, którzy umierają w Panu*, s. 120–127.

¹⁶ Kl. Sałacińska, *M. Antonina Eleonora Frasońska (1888–1977)*, w: *Błogosławieni, którzy umierają w Panu*, s. 109–112.

Trudniej jednak było ze zdobyciem odpowiedniego gmachu na mieszkanie i prowadzenie działalności opiekuńczo-wychowawczej, ale i temu problemowi zaradziła Boża Opatrzność. Przybył bowiem do Polski w 1923 r. ordynariusz diecezji Green Bay (w stanie Wisconsin USA) bp Paweł Piotr Rhode (1871–1945), pochodzenia polskiego¹⁷, który ze współczuciem patrzył na ciężkie warunki życia i pracy sióstr oraz ich podopiecznych – osieroconych dzieci. Osobiście złożył ofiarę na budowę nowego sierocińca, a następnie zaprosił siostry na kwestę za Ocean, obiecując w tej sprawie swe poparcie. Po zdobyciu odpowiednich pozwoleń władzy państwowej i kościelnej, siostry szybko skorzystały z zaproszenia i zorganizowały wyjazd do Ameryki, na ten zbożny cel podjęły też kolektę w kraju.

Ofiarna praca sióstr i hojność darczyńców przyniosły obfite owoce. Ks. Jagłowski po czteroletniej przerwie powrócił na Wołyn z Płocka, ze swej macierzystej diecezji. Został wkrótce mianowany przez bpa Adolfa Piotra Szełążka rektorem Wyższego Seminarium Duchownego w Łucku. Ponadto czuwał on nad budową dwóch rozpoczętych sierocińców: w Łucku – „Teresinek” dla dziewcząt budowano tam w latach 1924–1930 i w Kowlu; „Antoninek” dla chłopców w latach 1931–1938, a także w dalszym ciągu rozrzucał opiekę duchową nad Zgromadzeniem, które rozwijało się już terytorialnie i personalnie. Budowy zostały pomyślnie ukończone w dwudziestoleciu międzywojennym. Przy sierocińcu w Łucku siostry założyły wówczas Prywatną Szkołę Powszechną i Seminarium Wychowawczo-Ochroniarskie. Zgodnie z charyzmatem Zgromadzenia siostry obejmowały opieką i wychowaniem sieroty, zwłaszcza wojenne, prowadziły też przedszkola, katechizację, pracownie haftu i szycia oraz podejmowały w parafiach, zwłaszcza na mniejszych placówkach zakonnych¹⁸, różnorodne prace.

W 1927 r. przeniesiono zarząd generalny Zgromadzenia i nowicjat z Kowla do nowo zbudowanego domu w Łucku. Wstępowało wiele kandydatek do Zgromadzenia. Odbywały się uroczystości zakonne – obłóczyny i śluby. Zdarzały się też odejścia lub usunięcia ze wspólnoty sióstr. Powstawały nowe placówki zakonne w diecezji łuckiej: w Łucku (1924), w Mizoczcu (1932), w Bereznem (1936), Horochowie (1938) i w Kiwercach (1938). Tuż przed wybuchem II wojny światowej założono nowy dom zakonny w Borkowicach

¹⁷ M.R. Wiśniecka, *Zgromadzenie Sióstr Misjonarek św. Benedykta i jego działalność w latach 1917–1945*, Lublin 1968 (mps ABMO), s. 89; por. I. Rusinowa, *Ruchy niezależne w Kościele katolickim*, w: J. Jezierski (red.), *Biskup Franciszek Hodur (1866–1953). Życie – Dokonania – Znaczenie. Materiały seminarium naukowego, Olsztyn 1–2 III 2000 r.*, Olsztyn 2000, s. 24; R. Nir, *Rhode Paweł Piotr (1871–1945) bp Green Bay*, PSB, XXXI, s. 264–265.

¹⁸ Por. A. Jagłowski, *Historia Zgromadzenia..., Okres czwarty – łucki 1927–1939*, s. 99–107; 164–176; 177–190 (mps ABMO).

(1939) w ówczesnej diecezji sandomierskiej. Siostronom kwestarkom, przebywającym w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, wybuch drugiej wojny światowej uniemożliwił powrót do ojczyzny, zamieszkały zatem na Long Island (w stanie New York) w Huntington, w domu zbudowanym na działce, подарowanej im przez Stowarzyszenie Polsko-Narodowe.

Wobec przemocy okupantów w czasie II wojny światowej

Pomyślny rozwój Zgromadzenia na kresach wschodnich II RP przerwała w okrutny sposób II wojna światowa. Była ona szczególnie dotkliwym kataklizmem dziejowym dla Polski i Polaków, gdyż w 1939 r. prawie równocześnie na nasz kraj uderzyli Niemcy z Zachodu 1 września, i wtedy samoloty wroga w pierwszym dniu agresji zbombardowały miasta wołyńskie, np. Łuck, Kowel i inne. Natomiast od Wschodu – Armia Radziecka 17 września zajęła Wołyń aż po rzekę Bug i przyłączyła go do Ukraińskiej Republiki Radzieckiej. Było to wynikiem podpisanego porozumienia przez ministrów spraw zagranicznych Niemiec i ZSSR, zwanego w skrócie układem: Ribbentrop–Mołotow z 23 sierpnia 1939 r. Agresorzy szybko zaznaczyli swą niszczycielską obecność w naszej ojczyźnie. Ponadto Niemcy nazistowskie 22 czerwca 1941 r. niespodziewanie napadły na Związek Radziecki i rozpętała się nowa okrutna wojna. Wkrótce nazisci zajęli Wołyń i posuwali się dalej na Wschód. Na wiosnę 1944 r. Armia Czerwona, wypierając Niemców ze Związku Radzieckiego, znowu wkroczyła na Wołyń i przywróciła tam status państwowy ustalony po 17 września 1939 r.

W takich warunkach siostry zostały wypędzone ze swoich domów, pozbawione dachu nad głową, środków do życia i możliwości prowadzenia jakichkolwiek dzieł apostołskich¹⁹. Zgromadzenie jednak nie przestało istnieć, dzięki szczególnej łasce Bożej. Mimo trudności, siostry nadal prowadziły życie zakonne: wspólnie modliły się, odprowadzały dni skupienia i składały śluby zakonne. Poza małymi wyjątkami, pozostały w Zgromadzeniu aż do czasu ewakuacji w tych miastach i miejscowościach, gdzie miały swoje domy. Mieszkały wówczas u świeckich ludzi i dzieliły na co dzień ich losy. Przychodziły z pomocą biednym i chorym oraz prowadziły nauczanie szkolne na tajnych kompletach, katechizację i prace w parafiach, na ile to było możliwe w trudnych warunkach wojennych²⁰.

¹⁹ Por. M. Krupecka, *Życie zakonne w warunkach okupacyjnych*, w: B. Noszczak (red.), *W matni. Kościół na Ziemiach Polskich w latach II wojny światowej*, Warszawa 2011, s. 54–63.

²⁰ Por. *ibidem*, s. 63–67. Por. K.J. Sałacińska, *S. Hildegarda Franciszka Zeńka (1905–1984)*, w: *Błogosławieni, którzy umierają w Panu*, s. 149–153.

Tę sytuację dobrze ilustruje fragment pracy s. Reginy M. Wiśnieckiej²¹: „W chwili wybuchu wojny w 1939 r. w Łucku było 31 naszych sióstr. 17 września tr. miasto zajęły wojska radzieckie. W końcu października nakazano siostrom opuścić swój dom w ciągu kilku godzin pod nadzorem milicji. Pozwolono zabrać tylko rzeczy osobistego użytku, trochę żywności i część mebli. Pozostawiono w sierocińcu na pewien czas kilka sióstr do prowadzenia gospodarstwa. W listopadzie tr. jednak reszta sióstr także musiała opuścić własny dom. Dla tej sporej gromadki trudno było znaleźć jedno wspólne mieszkanie, dlatego siostry rozlokowały się najpierw w sześciu, a potem w czterech miejscach. Dom generalny uformowano przy katedrze [...], nowicjat na przedmieściu Łucka, zwanym Krasne. [...].

Biskup Piotr Szelażek doradził, by siostry zmieniły strój zakonny na świecki. W ten sposób uniknęły wielu przykrości ze strony władzy radzieckiej i łatwiej mogły dostać się do pracy, by zdobyć konieczne środki na utrzymanie. Siostry pracowały tam, gdzie to było możliwe [...]: w poliklinice – jako pielęgniarki i sprzątaczk, w przedszkolu i na plebanii – jako kucharki lub w domu trudniły się dziewiarstwem”²².

S. Klara Staszczak we *Wspomnieniach* z tego okresu dodała, że w pierwszej połowie października 1939 r. w byłym sierocińcu benedyktyńskim w Łucku działał nowy zarząd świecki oraz przyjmowano nowe dzieci żydowskie i ukraińskie. W Kowlu również władze radzieckie wyrzuciły siostry z domu zakonnego. Udały się one do Borkowic w ówczesnym województwie kieleckim²³.

„Okupacja niemiecka na Wołyniu – jak pisała dalej s. Regina²⁴ – rozpoczęła się w czerwcu 1941 r. Warunki bytowania sióstr w Łucku na »Teresinku« zmieniły się na lepsze, jednak nie na długo. Wojska sowieckie razem z frontem usunęły się na Wschód – »Teresinek« opustoszał. Siostry uprzątnęły dom i przeprowadziły konieczne remonty, a 26 sierpnia tego roku poświęcono ponownie kaplicę. Po dwuletniej tułaczce siostry powróciły do swego domu i nałożyły strój zakonny, lecz nie na długo, rządy bowiem w tym czasie w Łucku sprawowali nieprzychylnie ustosunkowani do Polaków, pod wpływem propagandy niemieckiej, Ukraińcy. Na początku 1942 r. wywieźli oni dzieci z domu sióstr do Sieniakowa koło Dubna, a w »Teresinku« urządzili szkołę ogrodniczą dla chłopców. Po Wielkanocy tegoż roku (5 kwietnia) Zgromadzenie otrzymało od władz miejskich nakaz natychmiastowego i całkowitego opuszczenia swego domu. Siostrom (21 osób) przydzielono w zamian niewielki pięciopokojowy dom z małym ogrodem, usytuowany w pobliżu katedry,

²¹ M.R. Wiśniecka, *Zgromadzenie Sióstr Misjonarek...*, s. 101.

²² Por. *ibidem*, s. 102–103.

²³ K. Kl. Staszczak, *Drogi Opatrzności Bożej w czasie II wojny światowej dla sióstr benedyktynek misjonarek. Wspomnienia...*, s. 23–24.

²⁴ Por. M.R. Wiśniecka, *Zgromadzenie Sióstr Misjonarek...*, s. 103.

tam ulokowano zarząd generalny Zgromadzenia. Siostry, oprócz prac domowych, wykonywały posługi w Katolickim Komitecie Pomocy Biednym. Obciążone zarobkową i charytatywną pracą, nie zawsze mogły wypełniać wszystkie obowiązki zakonne, ale ofiarnie pielęgnowały ducha zakonnego. Mimo wielu przeszkód codziennie uczestniczyły we Mszy św. i przyjmowały Komunię św., odprawiały doroczne rekolekcje i miesięczne dni skupienia”.

W 1944 r. Armia Czerwona zaczęła wypierać Niemców ze Wschodu. Gdy wojska niemieckie opuściły Łuck, pojawiły się tam groźne bandy ukraińskie i nocowanie w domu stało się niebezpieczne, więc siostry schodziły na spoczynek nocny do podziemi katedry. Co parę dni powtarzały się bombardowania i naloty. Dopiero na wiosnę tego roku front przesunął się na Zachód, to przyniosło wreszcie uspokojenie²⁵.

Gdy na konferencji w 1945 r. w Jącie Churchill, Roosevelt i Stalin ustanowili nowe granice Polski na Wschodzie, województwo wołyńskie znalazło się na terenie Związku Radzieckiego, przepadły wówczas wszelkie nadzieje na jakąkolwiek możliwość działalności Kościoła katolickiego na tych terenach. W takiej sytuacji Zgromadzenie musiało zdecydować się na ewakuację. Siostry rozpoczęły starania zmierzające do uzyskania pozwolenia na wyjazd do Polski centralnej. Zebrały trochę żywności na drogę dla swoich podopiecznych dzieci i osób w podeszłym wieku. Do podstawionych wagonów wstawiono niektóre meble, zabrano również figurę Serca Bożego oraz inne przedmioty kultu i nieliczne archiwalia. 20 kwietnia 1945 r. z Łucka w kierunku Lublina wyruszył załadowany pociąg przez Równe, Zdołbunów, Dubno, Brody i Lwów. Po kilku dniach podróży siostry dotarły do Lublina. Z braku środków na utrzymanie, swoich podopiecznych ulokowały tam w różnych zakładach opiekuńczych, same zaś pojechały do Końskowoli i do Puław²⁶. W Końskowoli przyjął je bardzo życzliwie proboszcz i dziekan ks. Piotr Stokrocki²⁷; przydzielił im skromne mieszkanie i kawałek ziemi oraz zaprosił do osiedlenia się na stałe. Jednak w tych miejscowościach nie znaleziono odpowiednich warunków lokalowych na szerszy rozwój Zgromadzenia, czyli na uformowanie zarządu generalnego i domu nowicjatu.

Wobec przemocy władzy ludowej w PRL-u

Dru ga wojna światowa przyniosła Polsce niepowetowane straty. „W 1945 r. przeważało w kraju poczucie wielkiej klęski, gdyż ojczyzna nasza utraciła suwerenność. Związek Radziecki narzucił Polakom rząd i kontrolę nad życiem

²⁵ Por. *ibidem*, s. 104.

²⁶ *Ibidem*, s. 104–105.

²⁷ Ks. Piotr Stokrocki (1892–1966), wyświęcony w 1916 r. – kapłan diecezji lubelskiej.

wewnętrznym, państwo utraciło połowę terytorium, kraj leżał w gruzach, miliony obywateli zginęły, dziesiątki tysięcy patriotów musiało się ukrywać w obawie przed sowieckimi represjami²⁸. Za najmniejsze przejawy ruchu oporu (a nawet ich pozory) przeciwko ugruntowywaniu władzy ludowej w naszym kraju groziły represje ze strony różnego stopnia i rodzaju funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego (UBP) i Wojskowych Sądów Rejonowych (WSR). Aparat represyjny miał bowiem szerokie uprawnienia i dysponował bardzo rozwiniętą agenturą z licznymi grupami tajnych współpracowników²⁹.

Siostry z wielkim żalem opuściły kresy wschodnie II RP, gdzie przeżyły wiele lat, wypełnionych modlitwą i pracą. Gdy zamknęły się „drzwi rozwoju” na kresach, Opatrzność Boża otworzyła nowe tereny pracy dla Zgromadzenia na tzw. Ziemiach Odzyskanych. Wówczas to proboszcz, ks. dr Szczepan Smarzych³⁰ zaprosił w 1945 r. siostry do pracy w swej parafii pw. Świętej Trójcy w Kwidzynie, w ówczesnym województwie gdańskim i diecezji warmińskiej. Tu w 1945 r. zorganizowano dom generalny Zgromadzenia i nowicjat. W serca sióstr wstąpiła nadzieja na normalny rozwój wspólnoty zakonnej.

Mimo trudności ze strony władzy ludowej, siostry benedyktyнки misjonarki w tymże czasie zdołały założyć jeszcze w diecezji warmińskiej i w gdańskiej kilka placówek, np. w Ełku, Suszu i w Gdańsku.

Podobnie jak w innych zgromadzeniach, funkcjonowanie życia zakonnego i prowadzenie statutowych działalności w Zgromadzeniu Sióstr Benedyktynek Misjonarek nie obyło się bez represji ze strony Urzędu Bezpieczeństwa, chociażby nawet pod sfingowanymi zarzutami próby obalenia władzy ludowej lub przekroczenia przepisów państwowych, co wyjaśnimy niżej.

Spśród różnych, często drastycznych form inwigilacji ze strony państwa w stosunku do Kościoła katolickiego, duchowieństwa i zgromadzeń zakonnych³¹, trzeba przywołać tu (w kolejności chronologicznej) znaczące przypadki represji wobec sióstr benedyktynek misjonarek.

²⁸ A. Friszke, *Polska – Losy państwa i narodu 1939–1989*, [Warszawa 2003], s. 104; Por. B. Noszczak, *Represje wobec Kościoła w okupowanej Polsce*, w: idem, (red.), *W matni...*, s. 77–131.

²⁹ Por. A.J. Kalinowska, *Jerzy Kawka (Barycki) i jego nielegalna organizacja „Konfederacja Obrony Wiary i Ojczyzny” w powiatach elbląskim i kwidzińskim w czasach PRL-u*, *Studia Elbląskie* 12 (2011), s. 93–108.

³⁰ A. Kopiczko, *Smarzych Szczepan (1903–1983), ks. dr, w latach 1945–1954, proboszcz parafii Świętej Trójcy w Kwidzynie*, w: idem, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. II, *Słownik*, Olsztyn, 2007, s. 262–263. W 1945 r. spotkała go w podróży, jadąc do rodziny w Prabutach s. Stanisława Rymarz OSB. Przez nią ks. Smarzych zaprosił ustnie siostry benedyktyнки misjonarki do pracy w Kwidzynie.

³¹ A. Mirek, *Siostry zakonne w obozach pracy w PRL w latach 1954–1956*, Lublin 2009; E. Kaczmarek, *Dlaczego przeszkadzały? Polityka władz partyjnych i rządowych wobec żeńskich zgromadzeń zakonnych w Polsce w latach 1945–1956*, Warszawa 2007.

Bolesnym doświadczeniem była w latach pięćdziesiątych XX w. całkowita likwidacja placówek opiekuńczo-wychowawczych (lub przekształcanie ich w Domy Pomocy Społecznej dla dzieci oligofrenicznych), prowadzonych przez siostry zakonne, a w tym przypadku siostry benedyktyнки misjonarki w: Kwidzynie, w Elku, w Zagórowie i w Puławach. Problem ten zasługuje na obszerne opracowanie, a tutaj z braku miejsca, jest tylko zasygnalizowany³².

Innym przypadkiem represji w 1952 r. było oskarżenie „o próbę obalenia ustroju” i skazanie na karę więzienia m.in. dwóch sióstr benedyktynek misjonarek z Kwidzyna za „wspieranie” nielegalnej, liczącej 40 osób, podziemnej organizacji niepodległościowej „Konfederacja Obrony Wiary i Ojczyzny” założonej i zorganizowanej w Elblągu przez Jerzego Kawkę (Baryckiego) 29 lutego 1948 r.³³ Na jego osobiste bowiem zamówienie Stefania Rymarz (s. Stanisława), prowadząca w Kwidzynie przy ul. Słowiańskiej 10, Pracownię Kroju i Szycia, zgodziła się uszyć sztandar dla tej organizacji. Ponieważ sama nie zajmowała się haftowaniem, o wykonanie zamówionych emblematów na sztandarze poprosiła Stanisławę Wąsowicz (s. Urszulę), kierowniczkę Pracowni Hafciarskiej w Kwidzynie przy ul. Piastowskiej 1. Na zszytym płótnie s. Urszula wyhaftowała, na czerwonym tle z jednej strony – Orła Białego, ale bez korony (choć przywódca życzył sobie – z koroną), z drugiej zaś na tle niebieskim – wizerunek Matki Bożej. Gdy było już zaplanowane poświęcenie tego sztandaru, jedna z członkiń tej organizacji nad głową Orła dokleiła koronę. Aparat Bezpieczeństwa Publicznego PRL-u mocno zareagował na działalność tej organizacji i jej symbole, wszczął szczegółowe dochodzenia i przeprowadził jej likwidację. Wojskowy Sąd Rejonowy wydał bowiem w Gdańsku w wigilię Bożego Narodzenia 1952 r. surowe wyroki na 39 członków i 12 pomocników KOWiO.

Siostry benedyktyнки nie należały do tej organizacji, ale za uszycie i wyhaftowanie emblematów na sztandarze oskarżono je o wspieranie nielegalnej organizacji, która rzekomo miała obalić władzę ludową i skazano: s. Stanisławę na karę 6 lat i osadzono w więzieniu w Gdańsku, a s. Urszulę na 5 lat – w Starogardzie. Obie siostry, wskutek amnestii, zostały zwolnione z więzień 25 lipca 1953 r.³⁴

³² Zob. *Tekla Domańska, przełożona generalna do Wydziału Spraw Zakonnych w Warszawie*, 24.11.1956, Teka: *Różne formy ucisku ze strony władz PRL-u w stosunku do naszego Zgromadzenia*, kilka plików bez paginacji ciągłej (mps ABMO).

³³ Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Gdańsku (AIPNGd), S. 122/01/ ZK, *do Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek w Otrocku*, Gdynia 18.01.2002, Teka: *Różne formy ucisku...*, (mps ABMO).

³⁴ Zob. K. Sałacińska, *Rymarz Stefania i Wąsowicz Stanisława*, w: J. Myszor i J. Żurek (red.), *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL-u w latach 1945–1989*, t. II, Warszawa 2003, s. 251–252 i s. 309–310.

Represje aparatu UBP dotknęły także w latach 1960–1961 pielęgniarki zakonne pracujące w szpitalach, m.in. 6 siostr benedyktynek misjonarek – w Szpitalu Powiatowym w Kwidzynie. Były to: Genowefa Borek – s. Wincenta (od 15. lutego), Maria Kisło – s. Damiana (od 1 września), Helena Szałaj – s. Konstancja (od 15 lutego), Emilia Rutkowska – s. Karolina (od 15 lutego), Józefa Kalinowska – s. Wacława (od 15 lutego), Józefa Kisiel – s. Kamila (od 15 marca). Pierwsze dwie pracowały na stanowisku odcinkowej, trzecia była oddziałową. Trzy ostatnie – na stanowisku salowej-kuchenkowej. Zatrudnił je tam bowiem na Oddziale Dziecięcym po odwilży październikowej 1956 r. dyrektor szpitala, o czym świadczy protokół: Kwidzyn, dnia 23.01.1957 r.³⁵

W 1960 r. i następnym latach represja UB dosięgła siostry benedyktyнки misjonarki również w nowo wybudowanym domu zakonnym w Grajewie przy ul. Łomżyńskiej 26, w diecezji łomżyńskiej, w woj. białostockim³⁶. Sprawa przedstawia się następująco: Stanisława Sosnowska-Dąbrowska zamieszkała w Grajewie przy ul. Łomżyńskiej (dziś Piłsudskiego) 26, jako wdowa po śmierci męża Jana i syna przekazała stary dom i całą posiadłość siostrom benedyktyńkom misjonarkom w zamian za dożywocie. Chciała, by na jej posesji wybudowany został klasztor, a ona jako siostra zakonna służyła w nim Chrystusowi do swej śmierci. Zgromadzenie Sióstr Benedyktynek Misjonarek, zgodnie z prawem kanonicznym, przyjęło tę darowiznę i pomogło zbudować Dąbrowskiej obszerny dom piętrowy o dziewięciu pokojach dla wspólnoty zakonnej. Sprzyjały temu warunki odwilży po wydarzeniach poznańskiego października 1956 r. Dom ten miał służyć dla siostr benedyktynek misjonarek, pracujących w DPS „Caritas” w Ełku na wypoczynek i w wieku emerytalnym. Właścicielka domu była już w nowicjacie Zgromadzenia w Kwidzynie, gdy ukończono budowę tego klasztoru. Całej sprawie patronował ks. Jagłowski. Władza zakonna skierowała tam na zamieszkanie osiem siostr. Zajmowały się one gospodarstwem i inwentarzem domowym oraz uprawą warzywnego i kwietnego ogrodu. Biskup łomżyński Czesław Falkowski, na prośbę przełożonej generalnej matki Tekli Domańskiej, erygował w Grajewie dom tegoż Zgromadzenia³⁷.

Niedługo siostry cieszyły się nowym domem, w styczniu 1960 r. otrzymały bowiem nakaz od państwowej władzy ludowej – wyprowadzenia się

³⁵ (AIPN Gd), rkps 0215/1, k. 36v; zob. też *Księga protokołów posiedzeń Rady Generalnej Zgromadzenia, z lat 1938–1968*, Łuck–Kwidzyn, rkps, s. 136 (ABMO); H.K. Szałaj, *O zwolnieniach siostr benedyktynek z pracy w Szpitalu Powiatowym w Kwidzynie w l. 1960–1961*. Relacja ustna, Otwock 19.03.2011 (rkps w zbiorach autorki).

³⁶ Teczka: Grajewo, mpsy (ABMO); Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Białymstoku, (AIPN Bi) 045/607 mps: *Informacja z wydziałów PSB za I półrocze 1960 r.*, Białystok, dnia 15.01.1960, s. 16–17; (AIPN Bi) 045/617, *Sprawozdanie z wydziałów i powiatów za I kwartał 1960 r.*, mps, s. 296–298.

³⁷ W. Jemielity, *Falkowski Czesław, (1887–1969)*, od 1949 bp łomżyński, EK, t. 5, kol. 28–29. Zob. jego dekret erekcyjny domu zakonnego Sióstr Benedyktynek Misjonarek w Grajewie z datą 22.08.1958 r. Teka: Grajewo (mps ABMO).

z tego budynku w ciągu 48 godzin. Stało się to wbrew sprawiedliwości, pod pretekstem zbyt dużego metrażu domu i rzekomej nielegalnej działalności. Musiały stawiać się aż na trzynastu kolegiach, na których oskarżano je o bezprawne zajęcie budynku. Ostatnie kolegium odbyło się w Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku, wówczas grożono siostronom eksmisją. Gdy odmówiły opuszczenia własnego domu, nie mając możliwości odwołania się do wyższych instancji, do akcji wkroczył przewodniczący MRN Grajewa, który pod nadzorem milicji, przy pomocy kilku robotników uzbrojonych w łomy, kazał znieść rzeczy sióstr i wyposażenie poszczególnych pokoi do dwóch pomieszczeń w piwnicy oraz do starego domu siostry Dąbrowskiej. W zwolnionych pokojach szybko zakwaterowano siłą narzuconych lokatorów. Likwidowanie kaplicy przysporzyło władzy ludowej więcej trudności, gdyż opór stawiały nie tylko siostry, ale też wyznaczeni do pracy robotnicy. Jeden z milicjantów nadzorujących tę haniebną akcję wypowiedział prorocze słowa: *ten dom kiedyś i tak będzie należał do sióstr*. Stało się to dopiero po kilkunastu latach w wyniku transformacji ustroju PRL i usilnych starań zarządu Zgromadzenia u władz kościelnych i państwowych. Zasłużyła się najbardziej w tej sprawie przełożona wspólnoty grajewskiej s. Anastazja Helena Witkowska w latach 1968–1974³⁸.

Innym rodzajem represji został dotknięty tym razem benedyktyński dom zakonny i prowadzony przez Zgromadzenie Sióstr Benedyktynek Misjonarek Dom Pomocy Społecznej przy ul. Kilińskiego 2, w Ełku, gdy Wojewódzki Urząd Spraw Wewnętrznych w Suwałkach, w latach 1984–1989, inwigilując działalność zgromadzeń zakonnych żeńskich na diecezję łomżyńską i warmińską w ramach województwa suwalskiego, prowadził sprawę obiektową pod kryptonimem „Opiekunki”, numer ewidencyjny 4445, zatrudniając przy tym kilku tajnych współpracowników, (t.w.) oznaczonych również kryptonimami, pracujących pod kierunkiem funkcjonariuszy, prowadzących sprawę. Jednym z tych tajnych współpracowników była osoba o ps. „Mama”, numer ewidencyjny 4817, pozostająca na kontrakcie pracownika IV Wydziału Wojewódzkiego Urzędu do Spraw Wyznań w Suwałkach. Osoba ta bardzo chętnie dostarczała wielu informacji nie tylko na temat funkcjonowania DPS w Ełku, obsługiwanego przez siostry benedyktyнки misjonarki, na temat działalności dyrektora DPS, mgr Jadwigi Kasztelan (s. Róży OSB) i innych sióstr tam mieszkających, ale także na temat zarządu generalnego Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek w Otwocku i kontaktów z placówką zakonną w Huntington USA, w latach 1986–1989³⁹.

³⁸ Por. G.A. Kalinowska, *Wspomnienie* – 2008 r., w: Teka: *Różne formy ucisku...*, (mps ABMO).

³⁹ (AIPN Bi) mps 01/98, strony: 13, 21–25, 27–29, 42–49, 51–70.

Zakończenie

Artykuł ten jest przyczynkiem do ujawniania zainteresowanym czytelnikom zakonspirowanej przemocy systemów totalitarnych w stosunku do Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek w latach 1917–1989, w tym na kresach wschodnich II Rzeczypospolitej do roku 1945, a po II wojnie światowej w diecezji warmińskiej i łomżyńskiej. Temat ten nie został opracowany tu wyczerpująco. Takich białych plam w historii Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek także w innych diecezjach jest jeszcze wiele, podobnie jak w historiografii Kościoła, jednakże taka praca jest już zaplanowana, dotychczas bowiem na ten temat były tylko nieliczne opracowania w literaturze⁴⁰.

Trzeba podkreślić, że w licznych archiwach IPN-u, np. w Białymstoku, w Gdańsku, w Lublinie etc., jest jeszcze dużo materiałów, które mogą posłużyć do pełniejszego opracowania dramatycznych dziejów Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek i innych żeńskich zgromadzeń zakonnych. Praca bowiem sióstr zakonnych, często nieekspozowana, na rzecz Kościoła, parafii, w katechizacji, w szkołach, w zakładach dla dzieci osieroconych czy niepełnosprawnych oraz dla ludzi potrzebujących pomocy, wymaga podjęcia trudu opracowania mało dostępnych materiałów, by docenić wkład sióstr w życie religijne i społeczne narodu oraz zauważyć ich niezłomną postawę wobec przemocy systemów totalitarnych.

BENEDICTINE NUNS MISSIONARIES IN THE FACE OF TOTALITARIAN SYSTEMS. OUTLINES FOR HISTORIOGRAPHY OF DRAMATIC HISTORY OF THE CONGREGATION OF BENEDICTINE NUNS MISSIONARIES 1917–1989 (SUMMARY)

The article presents the genesis (1917) and difficult fates of the Congregation of Benedictine Nuns Missionaries and their charges with changing political totalitarian systems. The Congregation shared the history of our country in the East. The way, that a young Benedictine Community paced indefatigably ahead to worship God and serve their neighbours, is presented briefly. In 1920–1939 our monastic family after being thrown out of Biała Cerkiew near Kijów rooted in Wołyń. During the World War II Hitler's occupation and the Soviet aggression on Wołyń Province brought enormous material losses, deprived the nuns of having a roof over their heads, withdrew the

⁴⁰ Zaplanowano takie opracowanie w związku ze zbliżającym się jubileuszem 100-lecia Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek. Nieliczne prace to: M. Dębowska, *Kościół katolicki na Wołyniu w warunkach okupacji 1939–1945*, Rzeszów 2008, wzmianki o siostrach zob. według *Indeksu osób*; A. Michna, *Siostry zakonne ofiary zbrodni nacjonalistów ukraińskich na terenie metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego w latach 1939–1947*, Warszawa 2010.

possibility of fulfilling statutory tasks, but there was still hope which the nuns made use of. They had to leave Eastern borderland of II RP occupied by Bolsheviks and they were looking together with their orphans for shelter in the central part of Poland. German defeat did not mean triumph of victory in our country, after the war the Soviet Union started strengthening people's authority in Poland. It began the struggle with Church by employing as secret workers to cooperate with people belonging to Church and Polish nation. It continued until 1989. After each disaster the Congregation had the strength of spirit and revived again.

DIE MISSIONSBENEDIKTERINNEN ANGESICHTS DER GEWALT
DER TOTALITÄREN SYSTEME. BEITRÄGE ZUR HISTORIOGRAPHIE
DER DRAMATISCHEN GESCHICHTE DER KONGREGATION
DER MISSIONSBENEDIKTERINNEN IN DEN JAHREN 1917–1989
(ZUSAMMENFASSUNG)

Diese Beiträge schildern die Herkunft und die schwierigen Schicksale der Missionsbenedikterinnen und ihrer Schutzbefohlenen in den wechselnden totalitären Systemen. Die Kongregation hat das Schicksal der Heimat im Osten geteilt. Seit dem Beginn der Kongregation (1917) lassen sich die Wege aufzeigen, auf denen die junge benediktische Gemeinschaft schritt, um Gott und den Menschen zu dienen. In den Jahren 1921–1939 hat die Gemeinschaft in östlichen Grenzgebieten der zweiten Republik, in der Wolynischen Woiwodschaft Wurzel geschlagen. Die brutale Gewalt von Bolschewiken in Biala Cerkiew in 1920, und dann der Zweite Weltkrieg sowie die sowjetische Aggression auf Wolyn, haben enormen materiellen Schaden gebracht, Haus und Hof verwüstet und den Schwestern jede Möglichkeit der Erfüllung ihrer Mission geraubt. Es blieb die Hoffnung in der Zerstreuung, die von den Schwestern genützt wurde. Sie mussten ihre durch Bolschewiken besetzten Niederlassungen verlassen und 1945 eine Zuflucht in Zentralpolen suchen. Die Niederlage des Nazi-Deutschlands 1945 hat in Polen keinen Triumph der Freiheit bedeutet. Nach dem Sieg hat die Sowjetunion ihre Volksherrschaft in Polen gefestigt. Mit drastischen Mitteln wurde der Kampf gegen die Kirche geführt, u.a. durch die Werbung und Anstellung kirchlich nahestehender Personen als Geheimagenten. Diese Aktion wurde bis 1989 fortgeführt. Es ist erwähnenswert, dass die Kongregation nach jedem historischen Schicksalsschlag Geistesstärke bewies und sich erneut entfalten konnte.

MALGORZATA CHUDZIKOWSKA-WOŁOZYN
Wydział Humanistyczny
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ANGLOSASI NA TROPIE SYMFOZJUSZA.
PRZYCZYNEK DO TWÓRCZOŚCI BISKUPA ALDHELMA
(OK. 639–709)

- Słowa kluczowe:** Aldhelm, Symfozjusz, historia literatury łacińskiej, kultura łacińsko-anglosaska, zagadka staroangielska, Anglosasi.
- Key words:** Aldhelm, Symphosius, history of Latin literature, Latin culture in the British Isles, Anglo-Saxon riddle, Anglo-Saxons.
- Schlüsselworte:** Aldhelm, Simphosius, Geschichte der lateinischen Literatur, angelsächsische Kultur, altenglisches Rätsel, Angelsachsen.

1. Proemium

W niniejszym artykule zostanie czytelnikowi przybliżona sylwetka Aldhelma (ok. 639–709), przedstawiciela anglosaskiej monastycznej kultury chrześcijańskiej, który przyczynił się do nadania klasycznej enigmie – Symfozjusza – nieco zmodyfikowanego, „odświeżonego” charakteru. Spopularyzował zagadkę na Wyspach Brytyjskich i w ostateczności doprowadził do utworzenia nowego gatunku – zagadki staroangielskiej (*Old English Riddle*). Aldhelm wzorował się na Symfozjuszu z pełną świadomością. Jednocześnie jednak odszedł, choć bardziej zauważalne jest to u kolejnych pisarzy anglosaskich, od wcześniejszego – jedynie ludycznego przeznaczenia zagadki. We wczesnym średniowieczu została ona bowiem zaangażowana w misję edukacji religijnej. Gatunek zagadki i jej peryfrastyczność idealnie wręcz korespondowały z metaforyką symboliki chrześcijańskiej, w której wierni doszukiwali się dwupłaszczyznowości i niejednoznaczności. Enigma ujawniała i obnażała całe bogactwo

warsztatu literackiego i erudycyjnego twórcy. Dla Anglosasów rywalizujących z Irlandczykami była więc doskonałą konkurencją w zmaganiach o intelektualny laur pierwszeństwa.

2. Spór o Symfozjusza

Imię enigmatografa Symfozjusza na przestrzeni wieków wywoływało wiele sporów i naukowych dyskusji. Oświecenie zdawało się przez moment w nie wątpić, kiedy to luterański teolog Christoph August Heumann przypisał słynny zbiór wczesnośredniowiecznych zagadek Laktancjuszowi (ok. 250–330)¹. Stało się tak, po części, na skutek podobieństwa imion. Symfozjusz i Laktancjusz nosili to samo *nomen gentile*, brzmiące Firmianus. Caelius Firmianus Symphosius i Caecilius Firmianus Lactantius mogą nasunąć teorię o pokrewieństwie czy wręcz wreszcie równorzędności. Heumann uznał, że zbiór stu enigm to zaginione młodzieńcze dzieło Laktancjusza o tytule *Symposium*². Jego zdaniem, właściwy tytuł został, na przestrzeni wieków, błędnie przekształcony w imię nigdy nieistniejącego autora – Symphosiusa³. Teorię Heumanna podtrzymywał jeszcze np. Jacques Paul Migne⁴. Jednak późniejsi historycy, podpierając się faktem, iż godność Symfozjusza była przywoływana w ponad dwudziestu kodeksach średniowiecznych, uznali jego istnienie za niepodważalne⁵.

¹ Teza ta została postawiona w wydanym przez Heumanna zbiorze zagadek – *L. Coelii Firmiani Lactantii Symposium seu C epigrammata tristicha aenigmatica, quae vero suo auctori post longissimi temporis decursum reddidit*, Hannover 1722.

² *Symposium* jest jednym z niezachowanych dzieł Laktancjusza, które zostało spisane najprawdopodobniej w Afryce. O tym piśmie wspomina Hieronim w dziele *De viris illustribus: Habemus ejus Symposium, quo adolescentulus scripsit; Ὀδοιπορικὸν de Africa usque Nicomediam, hexametris scriptum versibus*. Por. Hieronim, *De viris illustribus Liber ad dextrum* 80, PL 23, kol. 726A.

³ L. Witkowski, *Symfozjusz w Polsce*, Eos LIII, 1963, s. 355.

⁴ Migne, PL 7, kol. 298–308.

⁵ J.Ch. Wernsdorf, *Poetae Latini minores*, VI 2, Helmstadt 1799, s. 473. W.S. Teuffel, *Geschichte der römischen Literatur*, III, Leipzig 1913, s. 393. M. Schanz, C. Hosius, G. Krüger, *Geschichte der römischen Literatur*, IV 2, München 1959, s. 1036. W.Th. Paul, *De Symphosii aenigmati*, particula I, Diss. Berolini 1844. R.Th. Ohl, *The Enigmas of Symphosius*, Philadelphia 1928. Najwcześniejszym wydaniem Symfozjusza była paryska edycja Joachima Perioniusa z roku 1533. Z późniejszych edycji warto wymienić *Epigrammata et poemata vetera* opracowane w roku 1590 w Paryżu przez Pierra Pithou, następnie *Das Räthselgedicht des Symposius*, K. Schenkl (red.), wydane w Wiedniu w roku 1863 i francuską pozycję *Enigmes de Symposius, revues sur plusieurs Manuscrits et traduites en Vers français*, którą zredagował E.F. Corpet w roku 1868 w Paryżu. Z roku 1912 pochodzi *The Hundred Riddles of Symphosius* wydane przez E. Hickman du Bois w Woodstock. Nie można pominąć oczywiście enigm Symfozjusza, które ukazały się w serii *Corpus Christianorum, Series Latina*, 133A, *Varia collectiones Aenigmatum Merovingicae aetatis*, Fr. Glorie (red.), Turnholt 1968. W Polsce Symfozjusz nie cieszy się zbyt dużą popularnością, prócz wspomnianego i niezwykle cennego artykułu Leona Witkowskiego, nie odnajdujemy innych opracowań, w których poruszony byłby aspekt zagadek rzymskich. Tłumaczenie wybranych enigm Symfozjusza pojawiło się w następujących pozycjach: J. Łanowski, *500 zagadek antycznych*, Warszawa 1978, s. 68–69; Z. Kubiak, *Literatura Greków i Rzymian*, Warszawa 1999, s. 639–640.

Dzisiaj uznaje się, że rzymski enigmatograf żył i działał na przełomie IV i V w. Pozostawił po sobie jedynie zbiór stu zagadek spisanych w formie trójwersowych heksametrów. Leon Witkowski słusznie zauważył, że Symfodzusz jest dla zagadki europejskiej tym, czym Marcjalis dla epigramatu. Dzięki niemu, przyszłe generacje przyjęły zagadkę jako formę artystyczną, a ustanowiony przez niego kanon spisywania enigm w grupach po sto, utrzymał się nawet do dnia dzisiejszego⁶.

Wczesne średniowiecze – jak się okazuje – nie miało problemu z atrybucją popularnej wówczas centurii rzymskich enigm. Nie kwestionowano istnienia Symfodzusza, choć jednocześnie nie zajmowano się także szczegółami z jego życiorysu⁷. Co ciekawe, popularności zagadek nie osłabiał nawet pogański rodowód autora ani typowo świecka tematyka jego enigm zupełnie pozbawiona chrześcijańskich wpływów⁸. Jedna z hipotez zakłada nawet, że zagadki powstały na hucznie obchodzone w Rzymie święto Saturnaliów⁹ i miały bawić biesiadników rozpustnie uczujących ku chwale hojnego boga „siewcy”¹⁰.

Na przełomie VII i VIII w. nastąpiła w Europie ożywiona, chrześcijańska recepcja enigm Symfodzusza. Recepcję tę literatura zawdzięcza anglosaskim mistrzom, których działalność dała wiele cennych impulsów do późniejszego rozwoju umysłowego Europy.

3. Kulisy prerenesansu anglosaskiego

Bez anglosaskiego „prerenesansu” w kulturze Europy kontynentalnej nigdy nie zaistniałby późniejszy intelektualny ruch karoliński, nazywany potocznie „renesansem karolińskim”. Christofer Dawson uważa, że „pojawienie się nowej anglosaskiej kultury VII wieku jest, być może, najważniejszym faktem między epoką Justyniana a Karola Wielkiego”¹¹. Kultura ta miała się narodzić w klasztorze w Canterbury, który był najwcześniejszą fundacją benedyktyńską. W roku 597 z polecenia papieża Grzegorza Wielkiego do Canterbury w królestwie Kentu przybył przeor Augustyn wraz z grupką rzymskich misjonarzy.

⁶ L. Witkowski, *Symfodzusz w Polsce*, s. 357. Przytoczyć tu można także zbiór zagadek J. Krzyżanowskiego, *Mądrej głowie dość dwie słowie*, t. I, *Trzy centurie przysłów polskich*, Warszawa 1958 i t. II, *Dwie nowe centurie przysłów polskich*, Warszawa 1960.

⁷ Jego biografia nadal pozostaje w sferze hipotez. Nadal nic nie wiadomo o życiu i działalności literackiej „ojca zagadki europejskiej”. Za czas jego aktywności pisarskiej uważa się koniec IV i początek V w.

⁸ L. Witkowski, *Symfodzusz w Polsce*, s. 356.

⁹ E. Hickman du Bois, *The Hundred Riddles of Symphosius*, Kessinger Publishing 1912, s. 9.

¹⁰ Saturn z języka łacińskiego *sator* – siewca. Czas jego rządów na Kapitolu przyniósł ludzkości tzw. złoty wiek obfitujący w dobrobyt i równość społeczną.

¹¹ Ch. Dawson, *Tworzenie się Europy*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa 2000, s. 209.

W Canterbury założył klasztor pod wezwaniem świętego Piotra i Pawła, w którym rozpoczęto nauczanie. Misjonarze przywieźli na Wyspy liczne rękopisy, a w miarę upływu czasu z Rzymu przybywali także rzemieślnicy i architekci, nowa kultura przybierała coraz wyraźniejszą postać. Chrześcijańskie nauczanie prowadzone w Canterbury skoncentrowane było, oprócz wnikliwej analizy i interpretacji Pisma Świętego, na śpiewie religijnym, tak proklamowanym przez Grzegorza Wielkiego. Pamięć muzyczna wymagała doskonałej wymowy, akcentowania i modulacji¹². Po trzydziestu latach od założenia, szkoła w Canterbury mogła pochwalić się już pierwszymi pokoleniami wykształconych nauczycieli. Od pierwszej połowy VII w. obserwujemy powstawanie i rozwój kolejnych ośrodków edukacji chrześcijańskiej w Anglii¹³.

Kultura, która rozkwitała w klasztorach rozsianych w najodleglejszych zakątkach Brytanii, była fuzją wpływów rzymskich z elementami irlandzkimi. Prowadzone na terenie Anglii dzieło misyjne stało się przyczyną konfliktu pomiędzy misjonarzami irlandzkimi, spadkobiercami reguły Kolumbana a misjonarzami rzymskimi. Chrystianizacja rzymska była oczywiście sygnowana przez papieżstwo i miała na celu zapewnienie ścisłej łączności nowo powstałego kościoła anglosaskiego z kościołem powszechnym. Iroszkoci, choć nie zamierzali wprowadzać żadnych zmian w sferze doktrynalnej, to jednak dla Rzymu byli niebezpieczną konkurencją. Kościół irlandzki stanowił pewnego rodzaju samowystarczalny i separujący się przyczółek chrześcijański.

W sferze kulturalnej łączność z Iroszkotami okazała się niezwykle korzystna dla tego regionu. Misjonarze iryjscy przybywający do Northumbrii doskonale znali język i literaturę łacińskiego chrześcijaństwa. Byli prawdziwymi „wirtuozami” łaciny, której uczyli się, w przeciwieństwie do Rzymian, czy Wizygotów, jako języka obcego i nowego¹⁴. Ostatecznie jednak na Wyspach przewagę uzyskał wpływ i dominacja Kościoła rzymskiego. Wszystkie te zmiany w obrębie życia umysłowego i artystycznego, rozkwit i ewolucja nauk, na które wpływ miały zróżnicowane czynniki zewnętrzne, przypadły na czas życia i działalności Aldhlema¹⁵.

¹² Por. M. Banniard, *Geneza kultury europejskiej*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1995, s. 113 oraz P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej VI–VIII w.*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995, s. 326–327.

¹³ Po roku 640 powstają szkoły przy pierwszych katedrach: w Londynie, Rochester, Dunwich, Dorchester, Lindifarne.

¹⁴ Por. M. Banniard, *Geneza kultury europejskiej*, s. 112.

¹⁵ Etymologia imienia jest typowo germańska (*ald* – stary, *helm* – hełm, ochrona). Aldhelm miał arystokratyczne pochodzenie. Najprawdopodobniej urodził się na terenie królestwa Wessex. Por. M. Lapidge, *Aldhelm*, w: M. Lapidge, S. Keynes, D. Scragg (red.), *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*, Oxford 1999, s. 25.

4. Życie i twórczość Aldhelma

Przyszły czołowy intelektualista anglosaski najprawdopodobniej posiadał arystokratyczne pochodzenie, być może był nawet spokrewniony z królem Wessexu – Ine¹⁶. Swoje podstawowe wykształcenie zawdzięczał Iryjczykom. Za młodu został posłany do uczonego o imieniu Maildubh, do lasu Selwood w pobliżu zamku Ingleborn, i tam pobierał nauki aż do ukończenia trzydziestego roku życia¹⁷. Dalszy etap kształcenia Aldhelma odbywał się w szkole w Cunterbury. Przybył tam po roku 669, zaraz po tym, gdy szkoła ta została zreorganizowana przez wysłanników papieskich – Teodora i Hadriana. Teodor z Tarsu i Afrykańczyk Hadrian zdołali wnieść do kształcenia anglosaskiego nowe i cenne impulsy. Głęboko wykształceni w literaturze świeckiej i kościelnej, wprowadzili zmodyfikowane, rozszerzone nauczanie obejmujące różne dyscypliny. Z ich inicjatywy, po raz pierwszy w dziejach Anglii, zaczęto w szkołach kościelnych uczyć greki. Szkoła w Cunterbury po roku 669 zaczęła przypominać uniwersytet chrześcijański. Kształcący się w nim studenci stawali się trójjęzyczni (angielsko-łacińsko-grecy)¹⁸. Program, który Teodor zaproponował swoim uczniom można poznać z późniejszego opisu Bedy (672–735) zamieszczonego w historiograficznym dziele *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Okazuje się, że w Cunterbury studiowano metrykę, astronomię, komput, medycynę, egzegezę i grekę¹⁹. Aldhelm, który był uczniem samego Hadriana, wspominał, że uczył się metryki, śpiewu, rachunków, astronomii, a nawet prawa rzymskiego²⁰. Podobno „okiełznał” wszystkie idiomy greckie w takim stopniu, że posługiwał się nimi tak jakby był Grekiem od urodzenia²¹. Zaraz po ukończeniu kształcenia w Cunterbury stanął na czele opactwa w Malmesbury – rok 680, w którym założył ważną bibliotekę. W roku 705 Aldhelm został biskupem Sherborne i tam kontynuował swoje piarstwo²².

¹⁶ Por. Migne, PL 89, kol. 66. Biograf Aldhelma – William z Malmesury (ok. 1090 – ok. 1143) odrzucał krążącą w jego czasach pogłoskę, że Aldhelm mógł być bratankiem króla Ine. Zaznaczał, że jest to dalekie od prawdy. Według niego, anglosaskiego pisarza mogło łączyć z władcą Wessexu tylko bardzo dalekie pokrewieństwo. U Williama z Malmesbury pojawia się także imię ojca Aldhelma – Kenter. Por. 1619 B–C.

¹⁷ J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, s. 193.

¹⁸ M. Banniard, *Geneza kultury europejskiej*, s. 114.

¹⁹ Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* IV, 2; V, 3, PL 95, kol. 174 A oraz 232 A–B. Por. także P. Riché, *Edukacja i kultura...*, s. 380.

²⁰ List Aldhelma do biskupa Deuteria, MGH, *Auct. ant.*, 15, s. 476–477. O liście czytaj u P. Riché, *Edukacja i kultura...*, s. 381.

²¹ Por. Migne, PL 89, kol. 66.

²² P. Riché, *Edukacja i kultura...*, s. 382. O Aldhelmie czytamy w następujących pozycjach: L. Böhnhoff, *Aldhelm von Malmesbury*, Dresden 1894. E. Duckett, *Anglo-Saxon Saint and Scholars*, New York 1947. G.K. Anderson, *Aldhelm and the Leiden riddle*, w: R.P. Creed (red.), *Old English poetry*, New York 1967. A. Orchard, *The Poetic Art of Aldhelm*, Cambridge 1994. M. Lapidge, *The Anglo-Saxon Library*, Oxford 2005, s. 34. M. Lapidge, J.L. Rosier, N. Wright, *Aldhelm. The poetic works*, Rochester 2009.

Zmarł 25 maja 709 r. w Doultong, a jego ciało zostało przeniesione i pochowane w kościele w Malmesbury.

Spuścizna pozostawiona przez uczonego Anglosasa pozwala nam poznać jego styl literacki, który oceniany jest jako wyszukany, subtelny, niekiedy zawikłany²³, a nawet czasami jako sztuczny, „niestrawny”²⁴ i absurdalnie pompatyczny²⁵. Skłonność biskupa Sherborne do tzw. zmanierowanego i często niezrozumiałego żargonu miała brać się z pobudek *stricte* ambicjonalnych. Chciał on udowodnić, że Anglia dorównywała irlandzkim i szkockim mistrzom²⁶. Uczeni są również zdania, że Aldhelma cechowało wąskie i naiwne pojmowanie kultury. Nie zarzucano mu jednak braku jasności i logiki wywodów²⁷. Jednocześnie nie odmówiono mu zaszczytnego tytułu indywidualności²⁸. Poziom rozwoju religijnego i umysłowego, który reprezentował uczony, zdołał wydać uczonych pokroju Bedy i zaowocować reformą edukacji na kontynencie²⁹. Aldhelm reprezentuje nową kulturę chrześcijańską w Anglii, jego dorobek dokumentuje zespolenie rodzimej kultury brytyjskiej z wpływami irlandzkimi, rzymskimi, a także grecko-wschodnimi³⁰.

Sam Beda o anglosaskim mistrzu z Sherborne wypowiadał się w następujący sposób: „*vir undecumque doctissimus: nam et sermone nitidus, et scripturarum [...] tam liberalium quam ecclesiasticarum erat eruditione mirandus*”³¹. Nie bez przyczyny, gdyż Aldhelm był doskonałym znawcą sztuk wyzwolonych, znał grekę, miał świetne wyczucie metryki i był wielkim miłośnikiem Wergiliusza (70–19 p.n.e.). Przez współczesnych uczonych jest nazywany – „*the first English man of letters*”³². Przyjmuje się, że swe utwory pisał zarówno po łacinie, jak i w języku staroangielskim, jednak zachowały się tylko dzieła łacińskie³³. Anglosaski intelektualista spuściznę łacińskich klasyków cenił na sposób przyjęty wcześniej przez Kasjodora i Izydora. Dorobek antycznych mistrzów miał służyć teologii, opiewaniu wartości chrześcijańskich i interpretacji Biblii.

²³ P. Riché, *Edukacja i kultura...*, s. 383.

²⁴ E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Kraków 2005, s. 474.

²⁵ W. Paton Ker, *Wczesne średniowiecze. Zarys historii literatury*, tłum. T. Rybowski, Wrocław 1977, s. 116.

²⁶ E.R. Curtius, *Literatura europejska...*, s. 52.

²⁷ Ibidem, s. 474.

²⁸ Jerzy Strzelczyk określił go mianem pisarza niepospolitego. Por. J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, s. 137.

²⁹ E.R. Curtius, *Literatura europejska...*, s. 28.

³⁰ Ibidem, s. 474.

³¹ Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* V 18, PL 95, kol. 261A.

³² A. Orchard, *The Poetic Art of Aldhelm*, s. 1.

³³ *St Aldhelm, Abbot and Bishop (639–709)*, w: *Butler's Lives of the Saints, May*, Burns & Oates 1996, s. 138.

Ze spuścizny Aldhelma mamy spisany prozą traktat *De virginitate*, który autor zadedykował mniszkom z Wimborne. Traktat wypełniają żywoty świętych mężów i dziewic. W utworze ujawnia się pełna świadomości umiejętność korzystania z bogactwa języka łacińskiego, którym pisarze anglosascy „potrafili żonglować zręczniejsz niż literackimi formami własnego języka”³⁴. „W poezji łacińskiej – jak trafnie skonstatował to William Paton Ker – możliwe były pewne rzeczy, których nie sposób było wyrazić, a nawet wyobrazić sobie w języku angielskim”³⁵.

Prozatorskie dzieło poświęcone dziewictwu koresponduje z heksametryczną pieśnią o tym samym tytule – *Carmen de virginitate*³⁶, której wstęp zamknięty został w zręcznych akrostychach. Przykład niezwykle umiejętnego zespolenia elementów klasycznych i biblijnych. Praktykę dublowania utworów i przerabiania wersji wierszowanej na prozę lub odwrotnie stosował już Seduliusz (pierwsza połowa V w.)³⁷, a po nim Beda, Alkuin (ok. 730–804), Hraban Maur (ok. 780–856) i Seduliusz Szkot (zm. po 858). *Pieśń o dziewictwie* zamyka opis zmagania cnót z przywarami. Ta część utworu, która rozpoczyna się wraz z wersem 2446 i jest kontynuowana do wersu 2762, znana jest pod odrębnym tytułem *De octo principalibus vitiis*³⁸ i w niektórych wydaniach zamieszczana w formie odrębnego poematu. Szczególnie wyraźna jest tutaj inspiracja *Psychomachią* Prudencjusza (348–ok. 405). Aldhelm, idąc wzorem swego chrześcijańskiego poprzednika, w analogiczny sposób nakreślił obraz duszy ludzkiej w obliczu walki dobra ze złem. Anglosas musiał być także pod dużym wpływem Jana Kasjana (ok. 360–435) i jego dzieła *Rozmowy z Ojcami*³⁹. Zauważamy dominujące wpływy piątej konferencji Kasjana poświęconej ośmiu nałogom, którym powinni przeciwdziałać zakonnicy.

Z dalszej twórczości Aldhelma na uwagę zasługuje zamknięty w dwustu wersach utwór *Carmina rhythmica*⁴⁰ spisany żywym ośmiozłogowcem trocheicznym. Poemat jest opisem podróży po zachodniej Anglii. Uczony anglosaski skomponował także obszerny literacki list do króla Nortumbrii Aldfritha⁴¹,

³⁴ W. Paton Ker, *Wczesne średniowiecze...*, s. 113.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Aldhelm, *Carmen de virginitate*, MGH, *Auct. ant.*, 15, s. 350–471.

³⁷ E.R. Curtius, *Literatura europejska...*, s. 157. Seduliusz po wierszowanej *Carmen paschale* opracował prozatorski *Opus paschale*.

³⁸ Fragment poematu *De octo principalibus vitiis* został przetłumaczony przez Z. Romanowiczową, w: M. Starowieyski (red.), *Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej (III–XIV/XV w.)*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2007, s. 181–184.

³⁹ Ioannes Cassianus, *Collationes patrum* XXIV, PL 49, kol. 477–1328.

⁴⁰ MGH, *Auct. ant.*, 15, s. 524–528.

⁴¹ Aldhelm, *Epistola ad Acircium, Liber de septenario, de metris, aenigmatibus et pedum regulis*, PL 89, kol. 161–238, a także MGH, *Auct. ant.*, 15, s. 59–204.

syna Oswy. List złożony został z trzech dydaktycznych traktatów. Pierwszy z nich – *De septenario* – poświęcony był arytmetycznym własnościom cyfry siedem. Drugi – *De metris* – dotyczył poetyki, podejmował kwestie metryczne, a jednocześnie zawierał zbiór 100 zagadek⁴². Ostatni traktat – *De pedum regulis* – poruszał zagadnienie prozodii łacińskiej i roztrząsał bardzo ważną w poezji kwestię stopy metrycznej. Do Aldhelma należy także poetycki zbiorek wierszowanych inskrypcji na cześć wybranych kościołów i ołtarzy – *Carmina ecclesiastica*⁴³.

5. Zagadki Aldhelma – influencje i późniejsza recepcja

Nie ulega wątpliwości, że na zagadki spisane przez biskupa Sherborne bezpośredni wpływ miał Symfozjusz. Anglosas z uznaniem wspominał rzymskiego mitografa w utworze *De metris*, stanowiącym wczesnośredniowieczne kompendium wiedzy na temat metrów iloczynowych w poezji. Aldhelm przywołał Symfozjusza pośród innych „ekspertów” od rytmiki literackiej, takich jak: Ennius (239–164 p.n.e.), Wergiliusz, Juwenalis (60–127), Lukan (39–65), Prosper z Akwitanii (ok. 390–355), Serwiusz gramatyk (IV/V w.), Seduliusz czy Arator (VI w.). W *De metris* odnajdujemy następującą informację: „Czyta się bowiem, że tworzący wiersze poeta Symfozjusz, który obdarzony był zręcznością sztuki metrycznej, rozbrzmiewał za pomocą skrytych przesłanek zamkniętych w krótkiej formie zagadek, żartobliwymi ozdobami, a każdą z nich zawarł w formie potrójnych wersów; lecz i Arystoteles, najprzenikliwszy z filozofów, wnioskuje się, że był – nie w mniejszym stopniu – ufny darowi zawitych zagadek”⁴⁴.

Ta właśnie „krótka forma”, „żartobliwość” i „ozdobność” przekonały biskupa Sherborne do praktykowania w swej twórczości formy artystycznej, której ojcem był na wskroś pogański Symfozjusz. Zagadką żywo interesował się nie tylko Aldhelm, ale została ona – w sposób szczególny – doceniona

⁴² Ibidem, s. 99–149.

⁴³ MGH, *Auct. ant.*, 15, s. 11–32. Odnajdujemy tutaj pięć inskrypcji. Pierwsza skomponowana dla uświetnienia kościoła świętego Piotra i Pawła – *In basilica sanctorum Petri et Pauli* – ufundowanego w Malmesbury przez samego Aldhelma. Kolejna – *In basilica beatae Mariae semper virginis* – pochodząca prawdopodobnie także z Malmesbury. Trzecia inskrypcja – *In ecclesia Mariae a Bugge constructa* – napisana dla kościoła zbudowanego przez Bugge, córkę króla Centwina, który był władcą Wessex (P. Riché uważa, że Bugge była siostrą króla – por. P. Riché, *Edukacja i kultura...*, s. 387). Bugge bardziej znana jest jako ksieni Eadburh z Minster-in-Thamet (wieś w pobliżu Canterbury). Była zaprzyjaźniona ze świętym Bonifacym. W jej klasztorze powstało wiele manuskryptów. Kolejna w zbiorze to rozszerzona intabulacja ołtarzowa na cześć dwunastu apostołów – *In duodecim apostolorum aris*. Ostatnia inskrypcja pochodziła z kościoła świętego Mateusza – *In sancti Mathiae apostoli ecclesia*.

⁴⁴ Aldhelm, *De metris*, MGH, *Auct. ant.*, 15, s. 76.

przez innych anglosaskich uczonych: Bonifacego⁴⁵ (ok. 675–754), Tatwina⁴⁶ (biskupa Canterbury w latach 731–734), opata Wearmouth – Euzebiusza⁴⁷ (ok. 680–ok. 750) oraz Alkuina z Yorku⁴⁸, późniejszego doradcę Karola Wielkiego. Można przypuszczać, że stała się w owym czasie modnym zjawiskiem literackim, którego celem było wykazanie zdolności i zręczności stylistycznych autora⁴⁹. Oczywiście nie mogło obyć się tutaj bez modyfikacji programowych samego gatunku, należało odejść od jej podstawowego, pradawnego – wyłącznie rozrywkowego – przeznaczenia. Ludyczna zagadka została zaangażowana w wartości religijne, a jej podstawowym celem programowym stała się chrześcijańska dydaktyka⁵⁰. Miała stać się użyteczną w aspekcie moralnym, religijnym i wychowawczym.

Izydor z Sewilli (ok. 560–636), którego dorobek pośród Anglosasów popularyzował Beda Czcigodny i później Alkuin, wymieniał zagadkę pomiędzy podstawowymi tropami stylistycznymi. Nazywał ją *quaestio obscura*⁵¹. Jej odgadnięcie było możliwe – zdaniem biskupa Sewilli – dopiero po wyjawieniu kompletnej treści. W niektórych przypadkach zaś tylko podpowiedź autora umożliwiała rozszyfrowanie zawilej enigmy. Taką była przytoczona przez Izydora zagadka Samsona z Księgi Sędziów (14,14)⁵²: „Z tego, który pożera, wyszło to, co jest spożywane, a z mocnego wyszła słodycz”⁵³. Izydor przede wszystkim więc wskazywał na religijne i dydaktyczne zastosowanie enigm.

W porównaniu z innymi anglosaskimi mistrzami pióra, Aldhelm w tworzeniu zagadki był najbardziej bliski Symfozjuszowi. On jako jedyny nie poruszał w enigmach tematyki *stricte* religijnej. Wzorem rzymskiego zagadkopisarza skomponował zbiór zawierający sto heksametrycznych utworów o tematyce obyczajowej. Dominuje w nim lekkość, niewymuszoność i subtelność. Niekiedy oczy-

⁴⁵ Znane są jego enigmy poświęcone cnotom i przywarom. Por. Bonifatius, *Aenigmata Bonifatii episcopi quae misit sorori suae*, MGH, Poetae I, s. 3–15. Apostoł Niemiec stworzył też 12 odrębnych zagadek o zróżnicowanej tematyce. W zbioru tym znajduje się m.in. peryfrastyczny opis serca, chmury, kasztanowca, pióra i atramentu. Por. Bonifatius, *Aenigmata Anglica*, MGH, Poetae I, s. 20–23.

⁴⁶ *Aenigmata Tatwini*, CCSL, 133, Turnholt 1968, s. 165–208.

⁴⁷ *Aenigmata Eusebii*. Ibidem, s. 209–271.

⁴⁸ W enigmatycznym tonie zachowany jest dyskurs Alkuina z synem Karola Wielkiego – Pepinem z Italii. Por. *Pippini regalis et nobilissimi juvenis disputatio cum Albino scholastico*, PL 101, kol. 975–980.

⁴⁹ J. Fisiak, *Zagadka staroangielska*, w: G. Gazda, S. Tyniecka-Makowska (red.), *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, Kraków 2006, s. 801.

⁵⁰ Por. M. Chudzikowska-Wołoszyn, *Glossa do enigm biskupa Aldhelma (639–709)*, Studia Warmińskie 48 (2011), s. 278.

⁵¹ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* 1, 37, 22, PL, 82, kol. 116: *Enigma est quaestio obscura quae difficile intellegitur, nisi aperiatur, ut est illud (Iudic. 14,14): „De comedente exivit cibus, et de forte egressa es dulcedo”*.

⁵² *Z tego, który pożera, wyszło to, co jest spożywane, a z mocnego wyszła słodycz*.

⁵³ Tłumaczenie za Biblią Tysiąclecia, Poznań 2002, s. 244. W odpowiedzi chodziło o lwa i miód.

wiecie daje znać typowy dla Anglosasa manieryzm i patos słowny, ale nie deprecjonują one całego przedsięwzięcia literackiego. Okazuje się, że Anglosas nie trzymał się kurczowo formy przyjętej przez Symfozjusza. Swoich zagadek nie tworzył w porządku trójwersowym, który stanowił swoistego rodzaju kanon dla rzymskiego enigmatografa. U Aldhelma nie ma ani jednej tercyny, zaś najwięcej jest enigm tetrastycznych (20)⁵⁴.

Anglosas, idąc śladem Symfozjusza, pisał przede wszystkim utwory poświęcone zagadnieniom wziętym z życia codziennego. Przeważają u niego enigmy na temat zwierząt i roślin. Pozostała tematyka zagadek oscylowała wokół zjawisk przyrody, przedmiotów i ludzi. To tak bardzo „świeckie” podejście do przedmiotu, Aldhelm zrównoważył częstym powoływaniem się na aurytetyczne przykłady z Biblii. W tym miejscu warto odnotować, że intelektualista anglosaski jako pierwszy propagował Biblię jako wzorzec stylistyczny⁵⁵.

Z całego zbioru, uwagę czytelnika najbardziej przykuwają zagadki poświęcone zwierzętom⁵⁶, zarówno tym realnym, jak i mitycznym. Bogactwo przywołanej fauny robi ogromne wrażenie⁵⁷. Nawet Symfozjusz nie wykazał się taką oryginalnością w komponowaniu enigm o tematyce zoologicznej⁵⁸.

Większość informacji o zwierzętach biskup Sherborne posiadał najprawdopodobniej od Izidora z Sewilli (ok. 560–636), z jego dzieła *Etymologiarum Libri Viginti*. Encyklopedia biskupa Izidora była dziełem, które zaraz po Biblii najczęściej przepisywano, czytano i wykorzystywano jako źródło w całej śre-

⁵⁴ Por. M. Chudzikowska-Wołoszyn, *Glossa do enigm...*, s. 278.

⁵⁵ Zaraz po Aldhelmie do opinii tej przyłączył się Beda. Por. E. Auerbach, *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, tłum. R. Urbański, Kraków 2006, s. 295.

⁵⁶ Szczegółowa analiza zagadek Aldhelma w: M. Chudzikowska-Wołoszyn, *Glossa do enigm...*, s. 279–287.

⁵⁷ W zbiorze Aldhelma znajdujemy kolejno zagadki o molosie (*Molosus*, 10, MGH, s. 102), jedwabniku (*Bombix*, 12, s. 103), pawiu (*Pavo*, 14, s. 10), salamandrze (*Salamandra*, 15, s. 104), latającej rybie (*Luligo*, 16, s. 104), mrówkolwie (*Myrmicoleon*, 18, s. 105), pszczołole (*Apis*, 20, s. 106), słowiku (*Acalantida*, 22, s. 106), diabelskim wężu (*Dracontia*, 24, s. 107), kogucie (*Gallus*, 26, s. 108), bocianie (*Ciconia*, 31, s. 110), szarańczy (*Locusta*, 34, s. 112), nocnym krukem (*Nycticorax*, 35, s. 112), bąku (*Senifes*, 36, s. 113), raku (*Cancer*, 37, s. 11), nartniku (*Tippula*, 38, s. 114), lwie (*Leo*, 39, s. 114), pijawce (*Sanguisuga*, 43, s. 116), jaskółce (*Hirundo*, 47, s. 117), bobrze (*Castor*, 56, s. 122), orle (*Aquila* 57, s. 123), krukem (*Corbus*, 63, s. 126), gołębiczy (*Columba*, 64, s. 126), kocie (*Muriceps*, 65, s. 127), rybie szerszeniu (*Crabro*, 75, s. 131), łasicy (*Mustela*, 82, s. 135), byczku (*Iuvenus*, 83, s. 136), maciorze (*Scrofa praegnans*, 84, s. 136), baranie (*Aries*, 86, s. 137) i słoniem (*Elefans*, 96, s. 142). W grupie mitycznej znajdują się zagadki poświęcone Minotaurowi (*Minotaurus*, 28, s. 109), jednorożcowi (*Monocerus*, 60, s. 124), bazyliżkowi (*Basiliscus*, 88, s. 138) i Scylli (*Scylla*, 95, 142).

⁵⁸ Zwierzęce enigmy Symfozjusza, które mogą nasuwać analogie z utworami Aldhelma, to *Kruk* (*Cornix*, 27, CCSL, s. 648), dla porównania Aldhelm napisał zagadkę zarówno o krukem (*Corbus*, 63, MGH, s. 126), jak i tą poświęconą nocnemu krukowi (*Nycticorax*, 35, MGH, s. 112). Symfozjusz jest autorem szarady poświęconej wieprzowi (*Porcus*, 36, CCSL, s. 657), Anglosas zaś utworzył enigmę o tytule *Maciora* (*Strofa praegnans*, 84, MGH, s. 136). Rzymski zagadkopisarz zredagował utwór *Byk* (*Taurus*, 32, CCSL, s. 653), natomiast u anglosaskiego odnajdujemy zagadkę zatytułowaną *Byczek* (*Iuvenus*, 83, MGH, s. 136).

dniowiecznej Europie Zachodniej⁵⁹. Najstarsze rękopisy *Etymologii* powstały najprawdopodobniej przed rokiem 650 w Irlandii⁶⁰. To za sprawą Irlandczyków wiedza Izydora z Sewilli dotarła na Wyspy Brytyjskie. Mógł z niej korzystać wreszcie i sam Aldhelm⁶¹ i tym samym – pośrednio – poznać wiedzę starożytnych – Pliniusza, Arystotelesa, Cyserona, Wergiliusza czy Donata. Dzięki Izydorowi średniowiecze mogło docenić pewien fragment dorobku starożytności. Biskup Sewilli w niezwykle racjonalny sposób udowodniał, że wiedza przekazana przez antyk nie musi służyć człowiekowi do bałwochwalczego oddawania czci pogańskim bożkom ani do folgowania swoim słabościom, lecz do poznania świata⁶². W *Etymologiach* „żyją i przemawiają zgodnym głosem liczni pisarze pogańscy i chrześcijańscy”⁶³. Na zagadki Anglosasa zauważalny wpływ miało także aleksandryjskie dzieło o tytule *Fizjolog*⁶⁴. We wczesnym średniowieczu na kanwie tego tekstu budowano chrześcijańską symbolikę przyrodniczą. Nie można nie zauważyć, że inspiracje Aldhelma sięgały do Seduliusza⁶⁵. W jego enigmach odnajdujemy także ślady *Georgik*, *Bukolik* i *Eneidy* Wergiliusza, a także influencje owidiańskie w postaci odwołań do *Kalendarza* i *Przemian*. Wnikliwsza analiza anglosaskich szarad dowodzi, że ich autor znał encyklopedyczne dzieło Noniusza Marcellusa (IV w.) – *De compendiosa doctrina* oraz geograficzną pracę Soliniusza (III w.) – *Collectanea rerum memorabilium*.

Najbardziej okazałą grupą tematyczną w zagadkach Symfozjusza jest tzw. grupa roślinna. Podobną sytuację – analogicznie – zaobserwujemy u Aldhelma. Rzymianin w zagadkach swych próbował w peryfrastyczny sposób zataić opis: trzciny, maku, malwy, buraka, dyni, cebuli, róży, fiołka, mirry, siana, jabłka, winorośli – i idąc dalej tym tropem – w pośredni sposób – wina zaprawionego pieprzem i wina zamienionego w ocet. Świat roślin anglosaskiego pisarza reprezentowany jest natomiast przez: pieprz, pokrzywę, krwawnik, heliotrop, cis, jabłoń, drzewo figowe, palmę, dziki bez i ciemierzycę czarną.

W zbiorze Anglosasa znajduje się ciekawa enigma o tytule *Kobieta rodząca bliźnięta*⁶⁶. Sugeruje ona widoczną korelację z utworem *Matka bliźnięt*⁶⁷, oczywiście autorstwa Symfozjusza. Aldhelm do wspomnianej zagadki

⁵⁹ Ernst R. Curtius zalicza *Etymologie* do podstawowych dzieł średniowiecza. Por. E.R. Curtius, *Literatura europejska...*, s. 28.

⁶⁰ T. Krynicka, *Izydor z Sewilli*, Kraków 2007, s. 65.

⁶¹ Na temat wpływu Izydora na Aldhelma czytaj w pracy: N. Howe, *Aldhelm's Enigmata and Isidorian Etymology*, Anglo-Salon England 14 (1985), s. 37–59.

⁶² T. Krynicka, *Izydor z Sewilli*, s. 62.

⁶³ T. Krynicka, *Świat roślin w XVIII księdze Etymologii Izydora z Sewilli*, Lublin 2007, s. 6.

⁶⁴ Powstało najprawdopodobniej pomiędzy II a IV w. n.e.

⁶⁵ Przede wszystkim chodzi tutaj o utwór *Carmen paschale*.

⁶⁶ *Puerpera geminas enixa*, 90, MGH, s. 139.

⁶⁷ *Mulier quae geminos pariebat*, 92, CCSL, s. 713.

wprowadził bardzo podobny matematyczny opis, który odnalazł u swego rzymskiego inspiratora. Symfozjusz w peryfrastycznym ujęciu przedstawił ciężarną matkę jako posiadaczkę trzech dusz⁶⁸, u biskupa Sherborne, ta sama brzemienna kobieta jest właścicielką sześciorga oczu i sześćdziesięciu palców⁶⁹.

Pod wpływem Aldhelma kolejne pokolenia „obcujących ze słowem pisany”, zaskakująco chętnie praktykowały zwyczaj komponowania enigmy. Jej siła polegała na uniwersalizmie i ponadczasowości. Niezwykła popularność, którą enigma osiągnęła na Wyspach Brytyjskich w efekcie doprowadziła do utworzenia nowego gatunku, czyli zagadki staroangielskiej. Tradycja łacińska dała więc asumpt do rozwoju nowych tendencji w historii języka staroangielskiego. W dziejach enigmy Aldhelm spełnił rolę „ogniwa pośredniego”. O dalszym rozwoju i ewolucji zagadki na Wyspach Brytyjskich świadczy *Księga z Exeter* datowana na przełom XI i XII w. Zawiera ona ponad dziewięćdziesiąt zagadek spisanych już w języku staroangielskim. Z częścią z nich kojarzy się poetę Cynewulfa (VIII w.)⁷⁰, anglojęzycznego spadkobiercę Aldhelma.

6. Zamknięcie

Aldhelmowi zarzuca się „pęd za wytwornością słowną”, brak tak istotnego autorskiego krytycyzmu i nagminne kompilowanie, które dzisiaj niewątpliwie zasłużyłoby sobie na miano plagiatu. Jednak niekiedy zapomina się, że człowiek ten był wczesnośredniowiecznym duchownym zobowiązanym do realizowania ogólnie przyjętych norm pisarskich, zgodnie z którymi liczyło się osiągnięcie wartości poznawczej dzieła, jego siły oddziaływania, a nie sławy i splendoru twórcy. Ideał chrześcijański polegał nie na rozwoju indywidualności, ale – paradoksalnie – na zaprzeczeniu własnej osobowości. We wczesnym średniowieczu społeczeństwo ogarnięte zostało uczuciem pokory, a nawet pogardy dla samego siebie. Zastąpiły one tak charakterystyczną dla Rzymian i Greków szlachetną dumę, która motywowała do wszechstronnego rozwoju jednostki, dokonywania wielkich czynów, dążenia do rozgłosu u rodaków i sławy u potomnych⁷¹. Choć do ówczesnego literackiego światopoglądu nie wkrađło się jeszcze pojęcie twórczej oryginalności, biskup Shereborne, wyjąt-

⁶⁸ Ibidem, v. 2–3.

⁶⁹ Aldhelmus, *Aenigma* 90, v. 1–2, MGH, s. 139.

⁷⁰ Bardzo długo w nauce utrzymywany był pogląd, że większą część zagadek spisanych w *Exeter Book* skomponował anglosaski poeta Cynewulf. Obecnie uznaje się go za autora poematu *Christ, Elene, Juliana* i krótkiego utworu zatytułowanego *Dzieje apostołskie*. Por. W.P. Ker, *Wczesne średniowiecze*, s. 203.

⁷¹ S. Kot, *Historia wychowania*, t. I, *Od starożytnej Grecji do połowy wieku XVIII*, Warszawa 2010, s. 149.

kowo, zasłużył sobie na miano autora niepowседневnej klasy. Rangę i markę Aldhelma zbudowała tzw. niepokojąca inność, która w mniejszym lub większym stopniu inspirowała wszystkich późniejszych pisarzy anglosaskich. Aldhelma od najciemniejszych mroków barbarzyństwa dzielił tylko maleńki krok, a jednak w krótkim czasie udało mu się osiągnąć status czołowego intelektualisty kościoła południowo-brytyjskiego. Był pierwszym „anglosaskim łacinnikiem” o charakterystycznym i oryginalnym kościelno-literackim podejściu do kultury⁷². Był także pierwszym Anglikiem, który szedł szlakiem klasycznego wykształcenia, którego założenia kultywował i realizował z pełnym sukcesem⁷³.

ANGLO-SAXONS ON THE SCENT OF SYMPHOSIUS.
CONTRIBUTIONS TO THE WRITINGS OF THE BISHOP
OF ALDHELM (639–709)
(SUMMARY)

This article presents a closer profile of Aldhelm (639–709), who was a representative of the Anglo-Saxon monastic Christian culture and contributed to polarizing the classic enigma – Symphosius – with a slightly different, “fresh” character. He popularized the enigma in the British Isles and eventually formed a new genre – the old English Riddle. Aldhelm consciously took the riddle pattern of Symphosius and harmoniously combined folk and sacred elements. In the early middle ages, the riddle was used in religious missionary education. The riddle genre and its periphrasis are ideally connected with Christian symbolic metaphors. The enigma exposed and uncovered a whole wealth of literature and the talents of the author. For rival Anglo-Saxons and Irish, there was fierce competition in the struggle for intellectual primacy. The Bishop of Sherborne – Aldhelm (639–709) – is called “the oldest classicist of England” and the first English man-of-letters as well. This highly-educated monk was a representative of the first Anglo-Saxon culture and his writing represents the very beginning of English national literature. The rich heritage of Aldhelm, which is a specific merger of native British culture with Irish, Roman and eastern Greece influences, shows how sublime his rhetoric was. Thanks to Aldhelm, the first Christian perception of the riddle was accomplished and it was so successful that future British generations continued the tradition initiated by the Bishop of Sherborne. His enigma speaks with the voices of Isidore of Seville, Virgil and Ovid and references to the Bible accompanying fragments inspired by Aeneid and Metamorphoses. The generality and timelessness of Aldhelm relies on his characteristic, original and unique humanistic treatment of culture.

⁷² E.E. Curtius, *Literatura łacińska...*, s. 474.

⁷³ J.E. Sandys (red.), *A History of Classical Scholarship. From the Sixth Century B.C. to the End of the Middle Ages*, Cambridge 1903, s. 451.

DIE ANGELSACHSEN AUF DEN SPUREN DES SYMPHONIUS.
EIN BEITRAG ZUM WERK DES BISCHOFS ALDHELM
(CA. 639–709)
(ZUSAMMENFASSUNG)

Bischof von Shereborne – Aldhelm (ca. 639–709) – wird als der älteste Klassiker Englands bezeichnet und mit dem Titel *the first English man of letters* geehrt. Dieser bestens ausgebildete Mönch war ein Vertreter der ersten angelsächsischen Kultur und sein Werk repräsentiert die Anfänge der sich formenden englischen Nationalliteratur. Seine Schriften wurden sowohl in Latein, wie auch im Altenglischen verfasst, erhalten geblieben sind jedoch nur die lateinischen. Der reiche Nachlass dieses Angelsachsen, der eine Fusion der britischen Kultur mit irischen, römischen sowie auch griechisch-östlichen Einflüssen war, lässt eine sublimierte Rhetorik erkennen. Besondere Aufmerksamkeit verdient eine Sammlung von hundert hexametrischen Enigmen, die nach dem Vorbild des an der Schwelle des 4. und 5. Jh. lebenden römischen Schriftstellers Symphonius komponiert wurde. Dank Adhelm kam es zur ersten christlichen Rezeption des Rätsels. Sie war derart geglückt, dass die nächsten Generationen ununterbrochen mit der mit Bischof von Schereborne begonnenen Tradition fortführen. Die Popularität von Enigma führte zur Etablierung einer neuen Gattung – des altenglischen Rätsels (*Old English Riddle*). Die Enigmen vom altenglischen Meister zeichnet eine profunde poetische Kultur aus. Die Form eines Rätsels hat er von Symphonius übernommen, hat jedoch in den Inhalt sakrale Elemente eingebaut, die mit den profanen bestens zusammenspielten. In der Enigma vom angelsächsischen Gelehrten mit einer Stimme sprechen Isidor von Sevilla, Vergil und Ovid. Die Verweise auf die Bibel stehen neben Fragmenten, die durch *Eneida* oder *Metamorphosen* inspiriert wurden. Der Universalismus und die zeitlose Bedeutung von Aldhelm bestand in seiner originellen und einzigartigen – humanistischen Einstellung zur Kultur.

TEKSTY

FORUM TEOLOGICZNE XIII, 2012
ISSN 1641–1196

Ks. SŁAWOMIR NOWOSAD
Wydział Teologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

MIĘDZYNARODOWA KOMISJA ANGLIKAŃSKO-KATOLICKA, *ŻYCIE W CHRYSZCIE: MORALNOŚĆ, KOMUNIA I KOŚCIÓŁ* (NR 59–77)

1. Dialog katolicko-anglikański

Po wcześniejszych, sporadycznych, zwykle prywatnych spotkaniach katolików z anglikanami za pierwsze znaczące należy uznać gesty papieża Jana XXIII, który najpierw prywatnie przyjął w 1960 r. abp. Canterbury Geoffrey'a Francisca Fishera, a rok później przyjął na audiencji królową Elżbietę II. Soborowy zwrot ekumeniczny doprowadził do kolejnych spotkań przywódców obu wyznań, a w końcu do powołania Anglikańsko-Rzymskokatolickiej Międzynarodowej Komisji Teologicznej (Anglican-Roman Catholic International Commission – ARCIC), która rozpoczęła dialog w 1970 r.¹ Oprócz dyskusji na wybrane tematy pastoralne (jak małżeństwa mieszane), odnoszono się na drodze dialogu doktrynalnego do podstawowych zagadnień dogmatycznych. Pierwsza faza dialogu (ARCIC I) dotyczyła kwestii Eucharystii, kapłaństwa urzędowego i święceń oraz autorytetu w Kościele. Po licznych spotkaniach i dogłębnych debatach ukazał się wspólny dokument *Eucharistic Doctrine*, podpisany w 1971 r. Dokument na temat kapłaństwa *Ministry and Ordination* został podpisany w 1976 r. Problematyka autorytetu doczekała się dwóch dokumentów wspólnych – *Authority in the Church I* (1976) i *Authority in the Church II* (1981). Wraz z komentarzami i dodatkowymi wyjaśnieniami wszystkie ukazały się one drukiem pod wspólnym tytułem – *Raport końcowy*².

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL, Katedra Teologii Moralnej Ekumenicznej, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: xsnn@kul.pl

¹ Szczegółowe przedstawienie tematyki dialogu i opublikowanych dokumentów por. S. Nowosad, *Anglikanizm*, w: E. Sakowicz (red.), Jan Paweł II, *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006, s. 45–59.

² ARCIC, *The Final Report*, London 1982.

Ta pierwsza faza oficjalnego dialogu teologicznego między Kościołem katolickim a Wspólnotą Anglikańską okazała się bardzo owocna i rodziła nadzieję na dalszy postęp. Rzeczowa debata pozwoliła na dostrzeżenie dużego stopnia bliskości przekonań wiary, ale nie pominięto też oczywistych rozbieżności. W nauce o Eucharystii brak zgody dotyczy np. jej ofiarniczego wymiaru czy prawdziwej obecności Chrystusa. W nauce o kapłaństwie występuje problem sakramentalności święceń, narastających kontrowersji, co do możliwości dopuszczenia do święceń kobiet w Church of England czy nadziei anglikanów na ponowne rozpatrzenie przez Kościół katolicki ważności święceń anglikańskich³. Wyjątkowo długo omawiano zagadnienie autorytetu w Kościele i wskutek wagi problemu rozważano wiele kwestii szczegółowych, wskazując na istniejące rozbieżności. Oprócz roli i autorytetu Biskupa Rzymu w Kościele powszechnym, odniesiono się także m.in. do autorytetu orzeczeń soborowych czy relacji między kapłaństwem urzędowym i powszechnym. Zwłaszcza na drugim etapie tej dyskusji głębszego wyjaśnienia oczekiwały się pewne aspekty prymatu papieża, a anglikanie – mimo trudności z akceptacją prymatu w rozumieniu katolickim – zgodzili się, że powszechny prymat Biskupa Rzymu należy uznać za Boży zamysł dla zachowania jedności całego Kościoła⁴.

Po spotkaniu Jana Pawła II z abp. Robertem Runciem podczas papiejskiej pielgrzymki do Wielkiej Brytanii w 1982 r. powstała ARCIC II. Podczas zainaugurowanej wtedy drugiej fazy dialogu podjęto kwestie dotyczące rozumienia zbawienia i roli zbawczej Kościoła. Jako na zagadnienia szczególnie trudne wskazano na relację wiary do zbawienia, problem usprawiedliwienia i zbawienia (w kontekście zasadniczej dla reformacji tezy o „usprawiedliwieniu przez wiarę”) oraz rozumienie tezy o Kościele jako sakramencie zbawienia⁵. Podczas kolejnych debat teologicznych podjęto zagadnienie Kościoła jako komunii – chodziło nade wszystko, by pokazać, w jakim wymiarze można już mówić o rzeczywistej, choć jeszcze niedoskonałej komunii między katolikami i anglikanami⁶. Omawiany już dwukrotnie problem autorytetu w Kościele, ponownie stał się w latach dziewięćdziesiątych przedmiotem analiz i dyskusji na forum ARCIC II. Wskazano na konieczność podkreślania normatywnej roli Pisma Świętego, zwłaszcza Ewangelii, znaczenia kolegialności biskupów w relacji do *sensum fidelium*, uznano ponownie w prymacie Biskupa Rzymu Boży dar dla Kościoła, choć dla anglikanów problematyczny pozostaje sposób

³ Jednoznacznie zakwestionowanych przez Leona XIII w bulli *Apostolicae curae* (1896).

⁴ „We have also recognized the need in a united Church for a universal primate who, presiding over the *koinonia*, can speak with authority in the name of the Church”. ARCIC, *Authority in the Church II* nr 26, w: *The Final Report*, s. 93.

⁵ Por. ARCIC II, *Salvation and the Church*, London 1989.

⁶ Por. ARCIC II, *The Church as Communion*, London 1991.

jego sprawowania. *Koinonia* Kościoła domaga się jednak głębszej współpracy biskupów obu stron, czego wyrazem mogłyby być nawet wspólne wizyty biskupów *ad limina Apostolorum*⁷. Szczególnie interesujący był cykl spotkań Komisji poświęconych tematyce mariologicznej, której efektem było dokument *Maryja: Łaska i nadzieja w Chrystusie*⁸. W wielu elementach stwierdzono wspólną wiarę, że Maryja jest szczególnym znakiem Bożej łaski i ludzkiej nadziei, a wierność Pismu Świętemu domaga się poważnego potraktowania kwestii mariologicznej w teologii i życiu Kościoła. Anglikanie uznają specjalną rolę Maryi w ekonomii zbawienia i gotowi są również uznać istotne treści dogmatów ogłoszonych przez Piusa IX i Piusa XII, jakkolwiek mają problem z ich proklamacją „niezależnie od soboru” oraz jako „objawionych przez Boga”. Obie strony podkreślają jednocześnie, że razem zmierzają ku Bogu „w komunii z Maryją” drogą powołania i łaski⁹.

Pod wieloma względami wyjątkowe znaczenie, i to nie tylko w dialogu katolicko-anglikańskim, miały dyskusje prowadzone w latach 1991–1994, które dotyczyły problematyki moralności chrześcijańskiej¹⁰. *Życie w Chrystusie* potwierdza i zachęca, by dialogi teologiczne nie ograniczały się do tematyki dogmatycznej czy pastoralnej, ale również w chrześcijańskiej wizji życia moralnego odkrywały to, co łączy różne wyznania i tradycje. Anglikanie i katolicy uznają, że wspólne świadectwo rozumienia i realizacji moralności chrześcijańskiej jest współcześnie szczególnie potrzebne. W życiu moralnym wspólnie widzą odpowiedź na dar Boży udzielony w Chrystusie, by w wolności i odpowiedzialności człowiek odnalazł prawdziwe szczęście w służbie Bogu i bliźniemu. Jego życie stanie się wtedy uwielbieniem Boga, przeżywanym we wspólnocie Kościoła jako owoc słowa Bożego, łaski sakramentów i darów Ducha Świętego¹¹. Obie tradycje chrześcijańskie podzielają dziedzictwo wiary i życia z wiary, u którego fundamentu jest Bóg Trójjedyny, a wzorem i źródłem tego życia jest Bóg-Człowiek. Każdy człowiek staje wobec Jego wezwania, by odczytywać Boży zamysł i realizować dar nowego życia mocą Ducha, pomimo swej grzeszności i słabości. W zmieniających się okolicznościach życia w tym świecie podstawowym wezwaniem pozostaje wierność Ewangelii, posłuszeń-

⁷ Por. ARCIC II, *The Gift of Authority: Authority in the Church III*, London 1999.

⁸ Por. ARCIC II, *Mary: Grace and Hope in Christ*, Harrisburg–London 2005.

⁹ „We together agree that in understanding Mary as the fullest human example of the life of grace, we are called to reflect on the lessons of her life recorded in Scripture and to join with her as one indeed not dead, but truly alive in Christ. In doing so we walk together as pilgrims in communion with Mary, Christ’s foremost disciple”. Ibidem, nr 65.

¹⁰ Por. ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church*, London: 1994. Szerzej o treści tego dokumentu por. S. Nowosad, *Moralność w dialogu anglikańsko-katolickim*, Roczniki Teologiczne 42 (1995), z. 7, s. 242–247.

¹¹ „Christian morality is the fruit of faith in God’s Word, the grace of the sacraments, and the appropriation, in a life of forgiveness, of the gifts of the Spirit for work in God’s service”. Ibidem, nr 10.

stwo Chrystusowi i otwartość na Ducha Bożego. Wspólnej wizji chrześcijańskiego życia moralnego towarzyszą jednak znane rozbieżności w zagadnieniach bardziej szczegółowych, wśród których *Life in Christ* zwraca uwagę zwłaszcza na moralność ludzkiej seksualności i życia małżeńsko-rodzinnego.

2. Sekularyzacja anglikanizmu

Chociaż świeckie (niekiedy radykalnie świeckie) widzenie świata i życia można dostrzec w różnych okresach ludzkiej historii, jego współczesne upowszechnianie się osiąga wymiary niespotykane wcześniej, szczególnie w kręgu cywilizacji euroatlantyckiej. Przejawia się to w laickiej interpretacji rzeczywistości i miejsca w niej człowieka, gdzie nie uwzględnia się, albo i zdecydowanie zaprzecza rzeczywistości transcendentnej, co dotyczy całych grup społecznych, a nawet społeczeństw. Tym samym społeczeństwa (zwłaszcza europejskie) wydają się coraz bardziej „chore na horyzontalizm”¹². Jest oczywiste, że nie pozostaje to bez wpływu na Kościół i ludzi wierzących, którym w takich okolicznościach przychodzi przeżywać swoją wiarę, nadając religijny kształt swoim wyborom i całej egzystencji. Od przynajmniej kilkudziesięciu lat procesy sekularyzacyjne są przedmiotem analiz i opisu, by zrozumieć dokładniej ich przyczyny, dynamikę i kierunki rozwoju. Zarazem jest to przedmiotem namysłu i odpowiedniego działania Kościoła, który odczytuje w tym wezwanie do nowej i bardziej zaangażowanej ewangelizacji. Dotyczy to również Kościoła anglikańskiego, który na Konferencji Lambeth w 1988 r., w obliczu nadchodzącego nowego tysiąclecia, wezwał swoich wiernych – we współpracy z innymi chrześcijanami – do nowego zapału w głoszeniu Ewangelii w ramach Dekady Ewangelizacji. Chociaż sami anglikanie pisali o nie dość zdecydowanym włączeniu się całego Church of England w tę inicjatywę, to jednak przyniosła ona owoce nowego ożywienia środowisk chrześcijańskich w ich rozumieniu i realizacji wymagań wiary. U podstaw tego wskazano na odpowiedzialność wszystkich wierzących za sprawę Bożą we współczesnym świecie, gdzie potrzeba głębokiej przemiany życia społecznego i kultury, jak i misji Kościoła, również przez autentyczne otwarcie na inne Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie¹³.

¹² Por. EiE 34.

¹³ [Lambeth Conference] „expresses its determination that the impetus should not be lost. The primary task of every bishop, diocese and congregation in the Anglican Communion is to share in and show the love of God in Jesus Christ – by worship, by the proclamation to everyone of the gospel of salvation through Christ, through the announcing of good news to the poor and the continuing effort to witness to God’s Kingdom and God’s justice in act and word and to do so in partnership with Christians of all traditions”. *The Lambeth Resolutions 1998*, nr II 6c.

Tego typu inicjatywy, jakkolwiek pożyteczne i w jakimś stopniu skuteczne, nie zdołały odwrócić silnych tendencji sekularyzacyjnych w środowiskach anglikańskiego chrześcijaństwa. W opinii samych anglikanów Church of England jawi się jako mało odporny na wpływy skrajnego materialistycznego humanizmu. Jak pisze Edward Norman, główny problem nie polega na tym, że dzisiejsze społeczeństwo odrzuca chrześcijaństwo, ale na tym, że pasterze Kościoła coraz bardziej przyjmują świeckie myślenie za swoje, ulegając „świeckiemu entuzjazmowi”. Wskutek czego Kościół Anglii staje się niezdolny do wpływania na coraz bardziej zlaicyzowaną współczesną kulturę¹⁴. Można stwierdzić zarazem, że u fundamentu tej sytuacji są nie tylko i nie tyle takie czy inne przekonania, czy zachowania przywódców kościelnych, ale bardziej jeszcze założenia systemowe. Chrześcijaństwo poreformacyjne, a z nim anglikanizm, przyjęło bowiem określoną eklezjologię, która czyni je podatnym, a w pewien sposób także bezbronnym wobec wspomnianych zjawisk. Teza o wyłącznym autorytecie *sola Scriptura*, powszechnie przyjęta po reformacji, osłabiła walor nauczania Kościoła, a niekiedy wręcz go zakwestionowała. W związku z tym Norman sądzi, że „korzeniem jego [Kościół Anglii] wszystkich trudności jest brak urzędu systematycznego nauczania”. Skutkiem tego jest mętne rozumienie własnej (religijnej) tożsamości w relacji do świata i jego wpływów. Kościół nie potrafi też jednoznacznie rozpoznać i zdefiniować wyzwań czy zagrożeń, wobec których staje, co z kolei czyni go niezdolnym do właściwej odpowiedzi czy obrony¹⁵. Gdzie zanika religijne, oparte na Objawieniu, widzenie świata i życia, łatwo dochodzi do postępującej akceptacji świeckiej mentalności, czemu towarzyszy właśnie taka moralność i argumentacja wyborów życiowych. Przykład takiego zachowania swojego Kościoła Norman dostrzegł w dyskusji o liberalizacji handlu w niedzielę. Biskupi anglikańscy odwoływali się wtedy do wartości odpoczynku i dobra rodziny, a niemal całkowicie pomijali świętość tego dnia. Dominuje wtedy myślenie w kategoriach „moralnego entuzjazmu” i etyki własnego – indywidualnego czy grupowego – interesu¹⁶. Przykład podobnego zjawiska można dostrzec w kaznodziejstwie pogrzebowym, gdzie duchowni zwykle postrzegają je jako „grupową terapię

¹⁴ „[...] the main reason for the velocity with which the Church is in decline derives from its own internal secularisation, from its voluntary and largely unconscious adoption of the ideas and practices of the benign adversaries who came to it with friendly countenances and largely innocent intentions. [...] it is secular humanism, as an unconscious orientation of life and thought, and entertained in an inarticulate and unrecognised form, which has with frightening frequency infiltrated the church members' perception of their own religion”. E. Norman, *Secularisation*, London–New York 2002, s. IX.

¹⁵ Por. ibidem, s. 100–101. „[...] there has been an uninterrupted internal crisis of identity. And that is the normal condition of modern Anglicanism: a body without definition [...], a body, furthermore, with little idea where it is going, in the increasingly alien cultural circumstances of modern society”. E. Norman, *Anglican Difficulties: A New Syllabus of Errors*, London–New York 2004, s. XII.

¹⁶ Por. E. Norman, *Secularisation*, s. 41–52.

bólu rozstania”, a nie przygotowania na spotkanie z Bogiem i Sąd Ostateczny. Zeświecczeniu nie oparła się również teologia, ulegająca i przyjmująca świeckie metody badań naukowych i odnosząca je do treści objawionych, czego skutkiem jest groźny teologiczny redukcjonizm. Nie ma wtedy mowy np. o duszy, o grzesznej kondycji człowieka, a więc i konieczności pokuty, a akcent pada na przekonanie, że „jakoś wszyscy zostaną zbawieni”¹⁷.

Zsekularyzowanie Kościoła i teologii nieuchronnie prowadzi do podobnej transformacji etyki, która traci swój religijny charakter i celowość. Humanistyczna laicka moralność akcentuje samozaspokojenie czy samorealizację z nieodzownym elementem hedonistycznym, gdzie nie ma miejsca np. na samozaparcie, panowanie nad sobą czy wymaganie od siebie – co zawsze podkreślała chrześcijańska formacja moralna. Punktem odniesienia i fundamentem życia moralnego nie jest już Boży ład moralny czy Boże prawo, ale zjawiska czy poglądy różnych grup społecznych ze wskazaniem na konieczność tolerancji i szacunku dla pluralizmu wartości i modeli życia społecznego. W takich okolicznościach Kościół nie głosi już pozytywnej nauki moralnej z jej nadprzyrodzoną argumentacją i ewangelicznym pochodzeniem, a jedynie reaguje w duchu swoistego rozumienia praw człowieka na nowe problemy czy nowe oczekiwania z i spoza Kościoła¹⁸.

Wspomniany już problem eklezjologiczny, choć zasadniczy, pozostaje w dużym stopniu nieuświadamiany w środowiskach anglikańskich. Reformacyjne wskazanie na Pismo Święte bez Kościoła jako tego, który dokonuje jego wykładni w wierności Tradycji sprawia, że różnicowanie, a w końcu podziały są nieuniknione. Nie wiadomo bowiem, kto i jak ma określić kościelny autorytet i definiować doktrynę. Symptomatyczny wyraz tego stanu dał bp Stephen Bayne, podkreślając, że Church of England jest pozbawiony teologicznych i kościelnych narzędzi, umożliwiających jego jedność i jednoznaczną tożsamość¹⁹. Geograficzny rozwój i wewnętrzne różnicowanie się anglikanizmu doprowadziły do zwołania pierwszej Konferencji Lambeth w 1867 r. jako pananglikańskiego zgromadzenia biskupów. Pozostaje ona jednak tylko forum spotkania, debaty i modlitwy, a nie ma władzy definitywnego nauczania czy

¹⁷ „Sermons are no longer preached on judgement, people no longer live in the terror of hell. There is a bland and general assumption that somehow everyone will be saved”. Ibidem, s. 64.

¹⁸ „Church today, reflecting the secular moral culture, as ever, is concerned with rights issues – social exclusion, race, women’s equality, educational equalitarianism and so forth”. Ibidem, s. 88. Por. ibidem, s. 71–78.

¹⁹ „We have no particular theological statement of our own to fence us off from other Churches. [...] We have no uniform Prayer Book. We have no common language. We have no laws which limit the freedom of any Church to decide its life as it will. We have no ecclesiastical colonies. We have no ‘Anglican’ religion. We have no test of membership save that of Baptism itself. We have nothing to hold us together except the one essential unity given us in our full communion”. Cyt. za: E. Norman, *Anglican Difficulties*, s. 111.

orzekania dla skutecznego chronienia jedności. Tak zwane instrumenty jedności (komunii), czyli arcybiskup Canterbury, Konferencja Lambeth, Spotkanie Prymasów i Anglikańska Rada Konsultacyjna, choć ważne, nie rozwiązują problemów podstawowych. Ponadto anglikańska koncepcja tzw. autorytetu rozproszonego raczej wzmacnia, niż zaradza kryzysowi tożsamości, kryzysowi jedności i trudnościom w przyjęciu spójnej eklezjologii²⁰.

3. Małżeństwo i jego trwałość w *Life in Christ*

Uzgodniony przez obie strony – katolicką i anglikańską – tekst daje świadectwo określonej wizji małżeństwa, która na przestrzeni historii ulegała różnym modyfikacjom. Oprócz aspektów zgodnie podzielanych przez obie tradycje, wskazano na te, gdzie dochodzi do rozbieżności, zwłaszcza gdy mowa o jego sakramentalności i (nie)rozerwalności.

a) sakramentalność

Anglikanie i katolicy rozpoznają w małżeństwie mężczyzny i kobiety Boży zamysł, który przyjmują jako zobowiązujący dar. Wzajemna miłość małżonków i służba życiu są dla nich drogą całożyciowego powołania do świętości. Pozwala to widzieć w małżeństwie charakter sakramentalny, czyli widzialny i skuteczny znak zbawczej miłości Boga, objawionej i ucieleśnionej w miłości Chrystusa do Kościoła. Takie podstawowe rozumienie i wiara są wspólne dla obu stron (por. nr 59–61). Jakkolwiek nie gwarantuje to wyciągnięcia podobnych praktycznych implikacji do przeżywania życia w małżeństwie i rodzinie. Różnice ujawniają się już na poziomie definicji samej sakramentalności małżeństwa, co ma określone skutki odnośnie do jego rozumienia i trwałości. Anglikanie wydają się bardziej podkreślać porządek stworzenia, z którego wyprowadzają przekonanie o sakramentalnym charakterze każdego małżeństwa, a więc również tego, które zawierane jest poza kontekstem wiary. Natomiast Kościół katolicki uczy, że sakramenty należą do porządku Nowego Przymierza, zostały ustanowione przez samego Chrystusa i udzielają owoców Jego Misterium Paschalnego, co oznacza też, że są „sakramentami Kościoła”²¹. Przy takich założeniach wysoce problematyczne staje się nadawanie charakteru

²⁰ Por. ibidem, s. 137. „All the historic questions about unity, catholicity and holiness have been raised repeatedly in the course of Anglican theological development: numerous ecclesiological models have been put forward from within Anglicanism, but it remains true that Anglican self-consciousness has not been fixated upon any one of them”. P.H.E. Thomas, *Doctrine of the Church*, w: S. Sykes, J. Booty (red.), *The Study of Anglicanism*, London–Minneapolis 1988, s. 230.

²¹ Por. KKK 1113nn.

sakramentalnego małżeństwu poza kontekstem wiary i Kościoła. Warto tu także zwrócić uwagę na fakt, że w teologii anglikańskiej (jako poreformacyjnej) małżeństwo w istocie nie jest sakramentem, ale „stanem życia, na które Pismo pozwala”²². Stąd stosowane w *Life in Christ* określenie „charakter sakramentalny” małżeństwa nie jest tożsame z katolickim przekonaniem o małżeństwie jako sakramencie. Jakkolwiek interesujące jest rozróżnienie na anglikańską „rozległość Bożej łaski” i katolicką „głębokość Bożej łaski”, kwestionowanie sakramentalności małżeństwa z pozycji anglikańskiej ma oczywiste skutki dla rozumienia jego istoty i trwałości. Wydaje się, że w analizowanym dokumencie powinny się znaleźć jednoznaczne wyjaśnienia dotyczące różnego pojmowania sakramentalności w obu tradycjach.

b) nierozzerwalność

Zagadnienie nierozzerwalności małżeństwa zajmuje najwięcej miejsca w tej części dyskusji między anglikanami i katolikami. Wszyscy zdają sobie sprawę z wagi zagadnienia, które w ostatnich latach coraz dramatyczniej zaznacza się w życiu współczesnych społeczeństw, nie tylko o katolickiej czy anglikańskiej tradycji. Podczas gdy nauka katolicka stoi niezmiennie na stanowisku nierozzerwalności ważnie zawartego i skonsumowanego małżeństwa, nauka i praktyka anglikańska ulegała różnym modyfikacjom, co ma miejsce także obecnie. Anglikanie sami przyznają, że na ich przekonania miała wpływ praktyka cywilna (sądownictwo), będąca z kolei w większym czy mniejszym stopniu pod wpływem pozytywizmu prawnego. Niejako z konieczności musiało to oznaczać stopniową zmianę prawodawstwa i postępujące liberalizowanie praktyki dopuszczającej rozwody. Dodatkowo dość kuriozalne były przypadki udzielania rozwodów „ludziom wpływom i bogatym” (nr 65), co miało wpływ na późniejsze zmiany w anglikańskiej teorii i praktyce. Zarazem obrazuje to tendencję, wynikającą z erastiańskiego charakteru Church of England, czyli przekonania, że władzy cywilnej (państwu) przysługuje wyższość nad władzą kościelną w sprawach kościelnych²³. W tym można widzieć jeden z głównych

²² „Those five commonly called Sacraments, that is to say, Confirmation, Penance, Orders, Matrimony, and extreme Unction, are not to be counted for Sacraments of the Gospel, being such as have grown partly of the corrupt following of the Apostles, partly are states of life allowed in the Scriptures; but yet have not like nature of Sacraments with Baptism, and the Lord’s Supper, for that they have not any visible sign or ceremony ordained of God”. *Articles of Religion*, nr XXV: *Of the Sacraments*, w: *The Book of Common Prayer* (1662), Cambridge–London 1968, s. 621. Por. O. O’Donovan, *On the Thirty Nine Articles: A Conversation with Tudor Christianity*, Carlisle 1993, s. 122–131.

²³ Church of England można uznać za erastiański od początku jego powstania. O takiej jego konstytucji zdecydował sam fakt jego powołania przez państwo w Act of Supremacy (1534) i za tym opowiadał się np. bardzo wpływowy abp T. Cranmer (†1556) czy „architekt teologii anglikańskiej” R. Hooker (†1600). Por. S. Nowosad, *Kościelno-teologiczne fundamenty anglikanizmu*, w: I.S. Ledwoń i in. (red.), *Scio cui credidi. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, Lublin 2007 s. 856–857.

czynników, które oddziaływały na anglikańskie rozumienie trwałości małżeństwa. Państwo bowiem, jako rzeczywistość demokratyczna również w sferze legislacyjnej i praktycznej, ma skłonność, by poszerzać obszar wolności indywidualnej oraz relatywizować i modyfikować struktury życia społecznego. Taki silny wpływ państwa jako „instytucji nadrzędnej” w nieunikniony sposób prowadzi do zmian w poglądach czy praktyce postępowania „instytucji podrzędnych”.

Poważną okolicznością, wyraźnie wpływającą na anglikańskie rozumienie omawianego zagadnienia (innych również), jest określona struktura Anglican Communion, która istnieje jako 34 autonomiczne prowincje, tzw. cztery Kościoły zjednoczone i sześć innych podmiotów (łącznie 44 odrębne Kościoły)²⁴. Fakt tej wewnętrznej niezależności kilkudziesięciu jednostek kościelnych, wzmocniony jeszcze wieloraką zależnością od lokalnych struktur politycznych i lokalnego prawodawstwa, bez wątplenia prowadzi do zróżnicowania się wizji małżeństwa i jego dyscypliny czy (nie)rozerwalności. Warto też podkreślić w tym kontekście, jak bardzo utrudnia to dialog ekumeniczny, gdzie często niemożliwe staje się jednoznaczne określenie stanowiska. Potwierdza to swoisty „refren” *Life in Christ*, gdzie strona niekatolicka wielokrotnie mówi o odmiennych przekonaniach „niektórych anglikanów” i „innych anglikanów”.

Brak jednoznacznej wykładni nauki o istocie i trwałości małżeństwa, a nawet jego rozmyślne podtrzymywanie, należy uznać za wspomniany wyżej problem eklezjologiczny. Kościół, jako rzeczywistość pochodzenia boskiego, istniejąca pośród ludzi i dla ludzi w ich drodze do Boga, rezygnuje w ten sposób z jednoznacznej orientacji i jasnych wskazań dla wiernych. W samym dokumencie *Life in Christ* o tym się nie wspomina, ale można przyjąć, że u podstaw takich swoiste systemowych przekonań leży zwłaszcza dawne rozumienie teologii anglikańskiej jako *comprehensive* (ang. wszechstronny, wyczerpujący, pełny). Kryje się za tym przekonanie o dużym stopniu elastyczności tej teologii, która dopuszcza wielość opinii, także ze sobą sprzecznych, co ma umożliwiać wolność interpretacji. Według samych anglikanów nie oznacza to zupełnej dowolności opinii, albowiem konieczna jest zgoda co do zagadnień podstawowych. Poznawanie prawdy ma jednak charakter „dynamiczny”, ciągle się staje, dlatego nie można jej ostatecznie zdefiniować. Zarazem tę *comprehensiveness* niejako wymusza istnienie w anglikanizmie zarówno elementów katolickich, jak i protestanckich²⁵. Tego typu przekonania w kwestiach

²⁴ Por. www.anglicancommunion.org (25 II 2012).

²⁵ „Comprehensiveness demands agreement on fundamentals while tolerating disagreement on matters in which Christians may differ without feeling the necessity of breaking communion [...]. It is not compromise. Nor is it to bargain one truth for another. It is not a sophisticated word for syncretism. Rather, it implies that the apprehension of truth is a growing thing: we only gradually succeed in

wiary zrodziły inny, raczej niespotykany pogląd, że tak naprawdę nie istnieje coś, co można by nazwać teologią anglikańską w sensie określonego credo. Należy raczej mówić o anglikańskiej metodzie czy atmosferze uprawiania teologii, o anglikańskim podejściu do prawd wiary, co ma zawierać w sobie otwartość na różne chrześcijańskie tradycje i różne interpretacje, nawet ze sobą sprzeczne²⁶. W takim kontekście w pewien sposób naturalne i oczywiste wydaje się, że również odnośnie do anglikańskiego rozumienia istoty, sakramentalności i trwałości związku małżeńskiego istnieją różne opinie, niekiedy nawet wykluczające się nawzajem. Church of England *de facto* pozostawia indywidualnej decyzji i odpowiedzialności rozstrzygnięcie o zawarciu ponownego związku, nawet jeśli zaznacza się, że „decyzja należy do biskupa i jego doradców” (nr 66). Zatem można powiedzieć, że określone przekonania i metody działania mają swoje zakorzenienie w takiej a nie innej wizji eklezjologicznej.

Gdy strona anglikańska odwołuje się do sytuacji, w której „związek małżeński został zniszczony bez możliwości naprawy” i jest „jakby martwy” (nr 66), w widoczny sposób osłabia, a nawet neguje teologiczne rozumienie istoty małżeństwa i ogranicza je do stanu zewnętrznego i socjologicznego. Należy podkreślić, że w takim ujęciu przejawia się wspomniana wyżej niebezpieczna sekularyzacja anglikańskiego postrzegania życia i świata, która gubi znaczenie poznawalne jedynie w świetle wiary i na podstawie przesłanek religijnych. Okoliczności faktyczne i sytuacje społeczne traktowane są tu jako rozstrzygające o rzeczywistości sakramentalnej i nadprzyrodzonej. Tymczasem trzeba podkreślić, że związek małżeński ważnie zawarty i skonsumowany nabiera charakteru obiektywnego i nie zależy w swej trwałości od zewnętrznego wyrazu dojrzałej miłości i zaufania (choć są one niezbędne dla jego owocności, zwłaszcza odnośnie do dobra potomstwa). Jeżeli właściwie rozumiana sakramentalność małżeństwa, odwołująca się do nieodwołanej miłości Chrystusa do Kościoła, implikuje jego nierozzerwalność, nie można przyjąć tezy jednoznacz-

‘knowing the truth’ [...]. It implies a willingness to allow liberty of interpretation, with a certain slowness in arresting or restraining exploratory thinking [...]. For we believe that in leading us into the truth the Holy Spirit may have some surprises in store for us in the future as he has in the past’. The Lambeth Conference 1968. Por. S.W. Sykes, *The Integrity of Anglicanism*, London–Oxford 1978, s. 140; W.J. Wolf, *Anglicanism and Its Spirit*, w: W.J. Wolf (red.), *The Spirit of Anglicanism*, Edinburgh 1982, s. 137–188.

²⁶ „There is, then, no Anglican theology in the sense of a distinct body of doctrinal teaching peculiar to the Church of England and its daughter churches overseas”. R.J. Page, *New Directions in Anglican Theology: A Survey from Temple to Robinson*, London 1967, s. 26. „In the strict sense of the term there is no Anglican faith [...]. There is an Anglican attitude and an Anglican atmosphere”. S. Neill, *Anglicanism*, Baltimore 1960, s. 418. “For there is such a thing as Anglican theology and it is sorely needed at the present day. But because it is neither a system nor a confession [...] but a method, a use and a direction, it cannot be defined or even perceived as a ‘thing in <itself>’, and it may elude the eyes of those who ask ‘What is it?’ and ‘Where is it?’”. A.M. Ramsey, *What Is Anglican Theology?*, Theology 48 (1945) nr 1 [styczeń], s. 2.

nie socjologicznej, że tam, „gdzie relacja wzajemnej miłości i zaufania najwyraźniej przestała istnieć [...], tam sam związek także przestał istnieć” (nr 75). Takie rozumowanie potwierdza głęboką sekularyzację anglikańskiej wizji i praktyki życia.

Pewne przejawy takiego zeświecczenia chrześcijańskiego postrzegania życia i jego realizacji w kontekście małżeństwa i rodziny można zauważyć także w pytaniu o „właściwą równowagę między szacunkiem dla osoby a szacunkiem dla instytucji” (nr 76). Instytucja małżeństwa, o którą tutaj chodzi, jest wyjątkowa i dlatego ma charakter sakramentalny i nierozzerwalny. Podczas gdy takie postawienie sprawy o potrzebie właściwej równowagi ma uzasadnienie odnośnie do różnych „świeckich” struktur życia społecznego, w kontekście małżeństwa wydaje się niezasadne. Prawda o mężczyźnie i kobiecie i o samym małżeństwie, które oni tworzą, odwołuje się do woli i dzieła tego samego Boga. To Stwórca wpisał w kondycję ludzką to najgłębsze powołanie, że gdy „opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną”, „będą oboje jednym ciałem” (Rdz 2, 24; Mt 19, 5). Małżeństwo więc w swojej istocie nie ma charakteru zewnętrznego w stosunku do obojga współmałżonków, ale najściślej wewnętrzny, mając swoje korzenie w istnieniu człowieka jako mężczyzny i kobiety. Szacunek dla osoby implikuje (i oznacza równocześnie) nieusuwalny szacunek dla łączącego obie strony przymierza małżeńskiego. Z pewnością grzech pierworodny i w konsekwencji każdy ludzki grzech narusza ten doskonały obraz i zamysł Boga Stwórcy w stworzeniu, ale nie może go usunąć i fundamentalnie zniweczyć. Także tutaj Kościół musi pamiętać, że „dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (por. Rz 11, 29). Właściwie pojęta troska o osobę zawiera więc w sobie troskę o „instytucję” małżeństwa. I odwrotnie, obrona małżeństwa jest zarazem obroną kobiety i mężczyzny w ich integralnie pojętym człowieczeństwie.

Jeszcze inną słabość dokumentu *Life in Christ* można dostrzec w metodologii odwoływania się do źródeł. Gdy nauczanie katolickie opiera się tam na dokumentach Vaticanum II czy nauczaniu Jana Pawła II, w prezentacji poglądów anglikańskich przywoływane są zwykle przekonania „niektórych anglikanów” czy „innych anglikanów”²⁷. Być może regularne sięganie do oficjalnych wypowiedzi Church of England (o ile w eklezjologii anglikańskiej można o takich mówić) pozwoliłoby jednoznaczniej sprecyzować rozumienie szczegółowych zagadnień, a nawet odnaleźć wspólny grunt wobec istnienia rozbieżnych opinii i tej rozbieżności bardziej się przyjrzeć. Głębszej analizie bowiem

²⁷ Por. O. O'Donovan, *Life in Christ*, *The Tablet* 1994, z 2 lipca, s. 827–828. Jako kilkuletni konsultant ARCIC II O'Donovan formułuje inne jeszcze uwagi pod adresem analizowanego dokumentu, m.in. dotyczące braku odwołań do niektórych, ważnych orzeczeń Synodu Generalnego Kościoła Anglii na temat różnych zagadnień moralnych.

powinna podlegać teza, że obie tradycje są zgodne na poziomie „fundamentalnych wartości moralnych”, a zróżnicowanie opinii pojawia się dopiero w obszarze „szczegółowych sądów moralnych” (np. nr 34, 37, 83).

Problem po stronie anglikańskiej polega według E. Normana na tym, że w Kościele anglikańskim doszło nie tyle do sytuacji błędnego nauczania na temat różnych zagadnień, ale do zaniku nauczania w ogóle. Można to dostrzec szczególnie jasno w etyce małżeńsko-rodzinnej, która przyjęła przekonania dzisiejszego świeckiego społeczeństwa, czemu wyraz dają tak częste relacje medialne. Rezygnacja z krytycznej oceny głoszonych poglądów i opinii doprowadziła do stanu, że dla przykładu, kryterium zachowań seksualnych stała się „troskliwość” i „opiekuńczość”, gdzie „wszystko jest możliwe, byle nikt nie został skrzywdzony”. Church of England doprowadził do sytuacji, w której wycofał się z pełnienia funkcji krytycznej, a zwłaszcza zrezygnował z ewangelicznego zadania głoszenia prawdy. Tak naprawdę brak jest jasnego nauczania na temat odpowiedzialnego rodzicielstwa, związków nieformalnych, wartości rodzinnych, przerywania ciąży itp.²⁸

**Międzynarodowa komisja anglikańsko-katolicka,
Życie w Chrystusie: moralność, komunია i Kościół (nr 59–77)²⁹**

Część E 2

Małżeństwo i rodzina

59. Żadna z naszych tradycji nie uważa małżeństwa za wymysł ludzki. Przeciwnie, obie widzą je jako zakorzenione przez Boga w ludzkiej naturze oraz jako źródło wspólnoty, społecznego ładu i stabilności. Niemniej jednak instytucja małżeństwa znajdowała różny wyraz w różnych kulturach i w różnych czasach. Dla przykładu, współcześnie jesteśmy coraz bardziej świadomi, że pewne jej formy wcale nie chronią godności osób, a raczej dają przyzwolenie na ucisk i dominację, zwłaszcza nad kobietami. Jednak pomimo wypaczeń, które dotknęły małżeństwo, obie nasze tradycje nadal rozpoznają je jako rzeczywistość, której wzór i sens pochodzi od Boga, jednocześnie stojąc na jej straży.

60. Małżeństwo daje początek trwałym zobowiązaniom. Zarówno prawość w życiu osobistym, jak i świadectwo w życiu społecznym wymagają

²⁸ „No teaching is given about ‘responsible parenthood’ in the Church – not even, in general, in the preparation of couples seeking Church marriage [...]. It cannot be said that the modern clergy teach the morality, as they see it, of artificial means of birth control; the issue is just not raised; there is no teaching of any sort”. E. Norman, *Anglican Difficulties*, s. 58.

²⁹ ARCIC II, *Life in Christ. Morals, Communion and the Church*, London 1994.

całozyciowego i wyłącznego zaangażowania. Na dobra urzeczywistniane w małżeństwie składają się: wzajemna miłość męża i żony oraz poczęcie i wychowanie dzieci. Kiedy te rzeczywistości się lekceważy, następuje rozpad życia rodzinnego, niosący ze sobą ciężkie brzemie nieszczęścia i rozkładu społecznego. Zarazem słowo „zobowiązanie” nie jest w stanie oddać głębokiego osobistego wezwania, zawierającego się w chrześcijańskim pojmowaniu małżeństwa. Obie nasze tradycje mówią o nim jako o powołaniu: „do świętości” (Lambeth 1958, rezolucja 112 według cyt. w Lambeth 1968, rezolucja 32), jako obejmującym „wizję..., która uwzględnia całe... powołanie” (*Familiaris consortio*, nr 32). Kiedy Bóg powołuje kobiety i mężczyzn do stanu małżeńskiego i wspiera ich w tym, Boża miłość jest dla nich twórcza, odkupieńcza i uświęcająca (por. Lambeth, *ibidem*).

61. Wzajemna umowa, czy przymierze, zawarta między małżonkami (por. KDK 47-52 i *Final Report on the Theology of Marriage and its Application to Mixed Marriages*, 1975 nr 21), nosi na sobie znak obfitej miłości Boga (por. Oz 2, 19-21). Zawarta w przymierzu ludzka miłość przekracza siebie, wskazując na opartą na przymierzu miłość i wierność Boga i na wolę Bożą, by małżeństwo było środkiem powszechnego błogosławieństwa i łaski. W porządku stworzenia małżeństwo jest zarówno znakiem, jak i urzeczywistnieniem wiernej miłości Boga i stąd w naturalny sposób ma wymiar sakramentalny. Ponieważ wskazuje również na zbawczą miłość Boga, ucieleśnioną w miłości Chrystusa do Kościoła (por. Ef 5, 25), otwiera się na jeszcze głębszą sakramentalność w życiu i komunii Ciała Chrystusa.

62. Sądzymy, że jak dotąd obie nasze tradycje są zgodne. Potrzebna jest jednak dalsza dyskusja, co do sposobów interpretacji tej sakramentalności małżeństwa. Idąc za powszechną tradycją Zachodu, ogłoszoną oficjalnie na soborze florenckim w 1439 r., tradycja rzymskokatolicka utrzymuje, że małżeństwo chrześcijańskie jest sakramentem w porządku odkupienia, skoro naturalny znak ludzkiego przymierza przez Chrystusa został podniesiony do rangi znaku nieodwołalnego przymierza między Nim a Kościołem. To, co było sakramentalne w porządku stworzenia, stało się sakramentem Kościoła w porządku odkupienia. Małżeństwo zawarte między dwiema ochrzczonymi osobami staje się skutecznym znakiem łaski odkupiającej. Potwierdzając specjalne znaczenie małżeństwa w Ciele Chrystusa, anglikanie podkreślają sakramentalność małżeństwa, która przekracza granice Kościoła. W Anglii przez wiele lat po reformacji małżeństwa mogły być zawierane tylko w kościele. Kiedy możliwe stało się zawieranie ślubu cywilnego, anglikanie uznali również takie małżeństwo za sakramentalne i pobłogosławione przez Boga, jako że sam stan małżeński został „ozdobiony i upiękuszony” przez obecność Chrystusa na weselu w Kanie Galilejskiej (por. *Book of Common Prayer* 1662, *Introduction to the*

Solemnization of Matrimony). W kontekście tych rozważań można wywnioskować, że anglikanie skłaniają się ku podkreśleniu rozległości Bożej łaski w stworzeniu, podczas gdy rzymscy katolicy skłaniają się ku podkreśleniu głębi Bożej łaski w Chrystusie. Te akcenty należy widzieć komplementarnie. Najlepiej gdyby one stanowiły całość, jakkolwiek doprowadziły one do odmiennego rozumienia warunków, dzięki którym realizuje się sakramentalność małżeństwa.

63. W realiach życiowych wizja małżeństwa jako owocnego, całożyciowego przymierza, pełnego łaski Bożej nie zawsze da się utrzymać. Kiedy sama jej dobroć zostanie zepsuta przez ludzką słabość, egocentryzm i grzech, doprowadza do bólu, rozpacz i tragedii, nie tylko samą parę, która bezpośrednio przeżywa trudności małżeńskie czy rozpad, ale także dotyka to ich dzieci, całą rodzinę i wpływa na ład społeczny. Stając wobec takich sytuacji, Kościół podejmuje wysiłek udzielania łaski i pouczenia od samego Chrystusa. Tak anglikanie, jak i rzymscy katolicy starają się działać w posłuszeństwie nauczaniu Chrystusa. Jednak wskutek podziału ich praktyka i dyscyplina duszpasterska różnicowały się i rozeszły. Ażeby wyjaśnić znaczenie tych różnic i rozbieżności, przyjrzymy się teraz dwóm zagadnieniom, co do których brak zgody został oficjalnie wyrażony. Chodzi o powtórne małżeństwo oraz o antykoncepcję.

3. Powtórne małżeństwo

64. Przed zerwaniem komunii w XVI w. Kościół na Zachodzie wyprowadził naukę o nierozzerwalności z interpretacji nauczania Chrystusa dotyczącego małżeństwa. Oficjalne nauczanie Kościoła zawierało dwa stwierdzenia: nie chodziło tylko o to, że więź małżeńska *nie powinna* być zrywana, ale także o to, że *nie może* być zerwana. Podczas reformacji protestanci reformatorzy odmiennie zinterpretowali to nauczanie Jezusa (por. Mt 5, 32; 19, 9) i utrzymywali, że rozwód jest dozwolony z powodu zdrady czy porzucenia. Z drugiej strony, sobór trydencki potwierdził naukę, po pierwsze, że związek małżeński nie może być unieważniony nawet przez zdradę, a po drugie, że żaden z małżonków, nawet ten niewinny, nie może ponownie zawrzeć ponownego małżeństwa, jak długo żyje drugi.

(a) Wspólnota Anglikańska

65. Rozwój charakterystycznej dyscypliny małżeńskiej w anglikanizmie można zrozumieć jedynie w kontekście rozwoju różnorodnego sądownictwa cywilnego. Odnosi się to zarówno do Kościoła Anglii, jak i innych prowincji anglikańskich. W czasie reformacji Kościół Anglii nie podjął żadnych formal-

nych uchwał na temat małżeństwa i rozwodu. Nigdy oficjalnie nie przyjął nauczania reformatorów kontynentalnych, lecz mimo prób wprowadzenia innej dyscypliny trwał przy dawniejszym przekonaniu i praktyce. Zmiany w prawie kanonicznym z 1597 i 1604 r. nie wprowadzały żadnych zmian w nauczaniu czy dyscyplinie, chociaż w kolejnych stuleciach poglądy teologiczne zmieniały się i nawet praktyka nie była całkowicie jednolita. Aż do połowy XIX w., na mocy uchwały parlamentu, rozwód i w konsekwencji prawo do zawarcia ponownego małżeństwa były dostępne tylko dla ludzi osób bogatych i dla nielicznych wpływowych. Kiedy sprawy małżeńskie zostały przeniesione z sądownictwa kościelnego do cywilnego, w 1857 r. zalegalizowano rozwód z powodu zdrady. Chociaż księża otrzymali prawo odmówienia osobie rozwiedzionej zawarcia ślubu za życia jej poprzedniego współmałżonka, Kościół Anglii jako całość *de facto* zaakceptował nowy stan rzeczy: ponowne małżeństwa miały miejsce, ale Kościół odmówił oficjalnej aprobaty ich zawierania.

66. Kiedy zaczęły powstawać prowincje anglikańskie poza Anglią, każda musiała określić własną dyscyplinę małżeńską w świetle lokalnego prawa cywilnego i zwyczajów małżeńskich. Usiłując zapewnić spójne zasady między prowincjami, Konferencja Lambeth w 1888 r. potwierdziła całożyciową wolę przymierza małżeńskiego, ale zgodziła się, by duchownym nie polecano odmawiania udzielania sakramentów tym, którzy zawarli ponowne małżeństwo „zgodnie z prawem cywilnym”. Jako otwartą zostawiono kwestię, czy strona niewinna może, czy nie może zawrzeć drugiego związku. Odąd poglądy teologiczne zmieniały się. Niektórzy anglikanie nadal podtrzymywali tradycyjny pogląd o nierozzerwalności. Inni uważali, że kiedy związek małżeński został zniszczony bez możliwości naprawy, samo małżeństwo jest jakby martwe, przysięga małżeńska została zerwana i sam związek rozbity. Konferencja Lambeth z 1978 r. podtrzymała „zasadę pierwszego rzędu” o całożyciowym związku, ale uznała też odpowiedzialność za tych, dla których „nie jest dostępna żadna możliwość postępowania *całkowicie* zgodna z zasadą pierwszego rzędu o małżeństwie jako całożyciowym związku” (Rezolucja 34). Późniejsza praktyka zmieniała się. Prowincje Wspólnoty Anglikańskiej opracowały różne dyscypliny małżeńskie. W niektórych z nich udziela się pozwolenia na zawarcie ślubu w kościele po rozwodzie po wnikliwym rozpatrzeniu kwestii duszpasterskich, przy czym nawet w tych przypadkach występują różnice co do szczegółowej formy całości nabożeństwa. W innych przypadkach po ceremonii świeckiej może być odprawione nabożeństwo modlitwy i poświęcenia. W praktyce decyzja należy do biskupa i jego doradców.

(b) Kościół rzymskokatolicki

67. W okresie po zerwaniu komunii Kościół rzymskokatolicki nadal stał na straży nauki o nierozzerwalności małżeństwa, potwierdzonej na soborze trydenckim. Jednocześnie rozwinął rozbudowany system praktyki sądowej i dyscypliny, aby zaradzić różnym praktycznym i duszpasterskim potrzebom oraz przynieść wsparcie tym, u których destrukcyjne relacje małżeńskie zagrażały ich wierze.

68. Rozróżnia się małżeństwa sakramentalne – gdzie oboje małżonkowie są ochrzczeni – i małżeństwa niesakramentalne (małżeństwa „naturalne”) – gdzie jeden albo oboje małżonkowie są nieochrzczeni. Według nauczania rzymskokatolickiego obie formy małżeństwa są w zasadzie nierozzerwalne. Małżeństwo sakramentalne, które zostało należycie skonsumowane, nie może być rozwiązane przez jakąkolwiek ludzką władzę, świecką czy kościelną. Jednak kiedy takie małżeństwo nie zostało skonsumowane, może być rozwiązane. Z drugiej strony zostało przyjęte, że małżeństwo niesakramentalne, skonsumowane czy nie, w pewnych przypadkach może być rozwiązane.

69. Historia tych spraw jest długa i złożona. W Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł pisze o przypadku pary małżeńskiej, gdzie jedna strona jest wierząca, a druga niewierząca. Jeśli strona niewierząca nie chce mieszkać ze stroną wierzącą, św. Paweł mówi, że wtedy „nie jest skrepowany ani «brat», ani «siostra»” (1 Kor 7, 15; por. 12-15). W prawie kanonicznym wyjaśniono później, że współmałżonek, który został chrześcijaninem, może opuścić niewierzącego współmałżonka, który nie chciał pozostawać w życiu małżeńskim „w pokoju” i może ponownie zawrzeć małżeństwo. Do tego „Pawłowego tekstu” jest kilka odniesień w pismach pierwszych Ojców Kościoła, gdy poruszano problem rozpadu małżeństwa. Częścią prawodawstwa kościelnego stało się to w 1199 r., ale w pełni zostało wyjaśnione dopiero w Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 r. Należy to nadal do praktyki rzymskokatolickiej (por. Kodeks prawa kanonicznego [CIC] kan. 1143).

70. Korzystanie z „przywileju Pawłowego” nie jest jedyną sposobnością, gdy przywołuje się władzę rozwiązywania małżeństwa. W trakcie rozwoju misyjnego Kościoła podobne działania podejmowano w innych sytuacjach. Od 1537 r. papież na mocy swojej władzy rozwiązywali małżeństwa naturalne mieszkańców Afryki i Indii (Zachodnich), którzy pragnęli nawrócić się na wiarę katolicką. W 1917 r. ta praktyka „ze względu na dobro wiary” (czy jak niekiedy nazywa się to „przywilejem Piotrowym”) została rozszerzona na inne części świata i stosowana do podobnych sytuacji. „Przywilej wiary” jest uznawany także dzisiaj i z zachowaniem pewnych warunków Stolica Święta może na zasadzie wyjątku zgodzić się na rozwiązanie niesakramentalnego małżeństwa.

71. Konkretnie problemy praktyczne doprowadziły do określenia innych elementów w doktrynie i praktyce rzymskokatolickiej. Dla przykładu, to problem małżeństw potajemnych – ważnych, choć tego nie dowiedziono – spowodował, że sobór trydencki promulgował dekret *Tametsi* (1563). Wymagał on, by małżeństwa były sprawowane przed duszpasterzem (lub innym księdzem delegowanym przez niego albo ordynariusza) i wobec dwóch czy trzech świadków. Z pewnymi zmianami ta „forma” jest nadal wiążąca, a jej niezachowanie, bez należytnej dyspensy, czyni małżeństwo nieważne (por. KPK kan. 1108). Dlatego w prawie kanonicznym uważa się strony w takim związku za niezwiązane przez zgodę małżeńską i stąd mogą one zawrzeć ważne małżeństwo. W przypadku zamiaru zawarcia małżeństwa między rzymskim katolikiem a osobą niebędącą rzymskim katolikiem, obecnie Kościół często udziela dyspensy od „formy” z szacunku dla przekonań, sumienia i więzów rodzinnych osoby zainteresowanej.

72. Rozwój prawodawstwa rzymskokatolickiego dokonał się także w praktyce orzekania nieważności, tj. stwierdzenia faktu, że prawdziwe małżeństwo nigdy nie istniało. Umowa małżeńska wymaga pełnej i dobrowolnej zgody. Jeśli tego brakuje, małżeństwo nie może zaistnieć. Zawsze uważano, że nie może być małżeństwa, gdy osoba jest zmuszona do jego zawarcia wbrew swojej woli. W ostatnim czasie dokonuje się jeszcze głębszej analizy istoty zgody. Współcześnie uznaje się, że mogą zaistnieć poważne braki natury psychologicznej, jak i fizycznej. Jeżeli można dowieść, że takie braki zaistniały podczas wzajemnej słownej wymiany zgody, według nauki rzymskokatolickiej można orzec, że małżeństwa w ogóle nigdy nie było (por. KPK kan. 1095). Poważny brak pojawia się także wtedy, gdy podczas wymiany zgody dochodzi do umyślnego wykluczenia jakiegoś elementu istotnego dla małżeństwa (por. KPK kan. 1056; 1101 p. 2).

(c) Sytuacja dzisiejsza

73. Jest oczywiste, że istnieją różnice w dyscyplinie i praktyce duszpasterskiej między anglikanami i rzymskimi katolikami. Pewne elementy naszych tradycji powstały jako reakcja na przypadkowe okoliczności historyczne; dla przykładu, wymagania Kościoła rzymskokatolickiego co do „formy” ważnego małżeństwa. Zarazem inne elementy mają głębsze źródła. Analizując różnice między nami, szczególnie na te musimy zwrócić uwagę. Jednak zanim to się stanie, ważne jest, by zauważyć, że obie Wspólnoty biorą pod uwagę separację małżeńską, nie wykluczając z Eucharystii osób, których to dotyczy, nawet po rozwodzie cywilnym.

74. W zgodzie z zachodnią tradycją, anglikanie i rzymscy katolicy wierzą, że szafarzami małżeństwa są sami mężczyzna i kobieta, którzy doprowa-

dzają do zaistnienia małżeństwa przez uroczystą przysięgę i obietnicę wzajemnej całościowej wierności. Anglikanie i rzymscy katolicy uważają tę przysięgę za uroczystą i wiążącą. Zarówno anglikanie, jak i rzymscy katolicy wierzą, że małżeństwo wskazuje na miłość Chrystusa, który związał się nierozzerwalnym przymierzem ze swoim Kościołem, stąd małżeństwo jest w zasadzie nierozzerwalne. Rzymscy katolicy idą dalej i twierdzą, że nierozzerwalny związek między Chrystusem i Jego Kościołem, czego znakiem jest małżeństwo dwóch osób ochrzczonych, wzmacnia więź małżeńską między mężem i żoną i czyni ją absolutnie nierozzerwalną z wyjątkiem śmierci. Inne małżeństwa w wyjątkowych okolicznościach mogą być rozwiązane. Co jednak istotne, anglikanie nie dokonują kategorięcznego rozróżnienia między małżeństwami ochrzczonych i innymi małżeństwami, uważając wszystkie małżeństwa za w pewnym sensie sakramentalne. Stąd niektórzy anglikanie uważają wszystkie małżeństwa za nierozzerwalne. Inni uważają wszystkie małżeństwa za rzeczywiście sakramentalne i w zasadzie nierozzerwalne, ale nie są przekonani, że związek małżeński nawet w przypadku małżeństwa ochrzczonych w istocie nigdy nie może być rozwiązany.

75. Jak już wyjaśniono, nauka rzymskokatolicka o nieodwołalności przymierza w przypadku skonsumowanego małżeństwa sakramentalnego opiera się na jej rozumieniu sakramentalności. Ponadto uważa swoje zdecydowane podstawy prawne za najlepszą ochronę instytucji małżeństwa, a przez to za najlepiej służące dobru wspólnemu społeczności, co samo w sobie służy prawdziwemu dobru osób zainteresowanych. W ten sposób rzymskokatolickie nauczanie i prawo stoją na straży nierozzerwalności przymierza małżeńskiego nawet wtedy, gdy ludzka relacja miłości i zaufania przestała istnieć i w zasadzie nie ma możliwości jej odtworzenia. Stanowisko anglikańskie, choć równie zainteresowane sakramentalnością małżeństwa i dobrem wspólnym społeczności, niekoniecznie rozumie to w ten sam sposób. Niektórzy anglikanie zwracają większą uwagę na rzeczywisty charakter relacji między mężem i żoną. Twierdzą, że gdzie relacja wzajemnej miłości i zaufania najwyraźniej przestała istnieć i w zasadzie nie ma możliwości jej odtworzenia, tam sam związek także przestał istnieć. Gdy to, co minione zostało wybaczone i zagoiło się, w dobrej wierze można zawrzeć nowe przymierze i związek.

76. Nasze rozważania ujawniły pewną kwestię znacznej wagi. Jaka jest właściwa równowaga między szacunkiem dla osoby a szacunkiem dla instytucji? Odpowiedzi należy szukać w kontekście naszej teologii komunii i naszego rozumienia dobra wspólnego. Ze względu na wcześniej wyjaśnione przyczyny, w Kościele rzymskokatolickim instytucja małżeństwa cieszy się przychylnością prawa. Małżeństwo uważa się za ważne, chyba że coś przeciwnego zostanie jasno ustalone. Od II Soboru Watykańskiego na nowo kładzie się akcent na

prawa i dobro indywidualnej osoby, ale napięcia nadal pozostają. Podobne napięcie odczuwają anglikanie, chociaż niekiedy troska duszpasterska skłaniała ich, by dobro indywidualnej osoby przedkładać nad roszczenia instytucji. Historia pokazuje, jak trudno jest osiągnąć właściwą równowagę.

77. Wspólne rozważania pokazały nam jaśniej, że anglikanie i rzymscy katolicy zgadzają się w swoim oddaniu na rzecz zachowania Chrystusowego nauczania na temat małżeństwa; zgadzają się w rozumieniu istoty i znaczenia małżeństwa; i zgadzają się w trosce o wyjście naprzeciw tym, którzy cierpią wskutek rozpadu małżeństwa. Zgadza się co do tego, że małżeństwo ma charakter sakramentalny, choć nie w pełni co do tego, w jaki sposób, co z kolei wpływa na naszą dyscyplinę sakramentalną. Stąd rzymscy katolicy uznają specjalny rodzaj sakramentalności w małżeństwie między osobami ochrzczoneymi, czego nie dostrzegają w innych małżeństwach. Poza tym, anglikanie uznają jako sakramentalne wszystkie ważne małżeństwa. Na poziomie prawa i sposobu postępowania ani rzymskokatolicka, ani anglikańska praktyka odnośnie do rozwodu nie jest wolna od rzeczywistych czy widocznych nieprawidłowości i dwuznaczności. Gdy więc są między nami różnice co do ponownego małżeństwa, byłoby poważnym i smutnym zafałszowaniem prawdziwej sytuacji, gdyby odizolować te różnice od kontekstu dalekosiężnej zgody i uczynić z nich przeszkodę nie do przewyciężenia.

RECENZJE I OMÓWIENIA

FORUM TEOLOGICZNE XIII, 2012
ISSN 1641–1196

Stanisław Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, ss. 246.

Jedna z najbardziej relevantnych odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, brzmi: człowiek jest osobą. Ów osobowy charakter bytu ludzkiego jest akcentowany przez przedstawicieli nurtu zwanego personalizmem, który rozwinął się w XX w. Personalizm nie jest jednak kierunkiem jednorodnym. Trudnego zadania prezentacji różnych postaci i szkół myśli personalistycznej podjął się ks. Stanisław Kowalczyk w książce pt. *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*. Autor jest emerytowanym pracownikiem naukowym związanym z Wydziałem Nauk Społecznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Jego zainteresowania obejmują wiele kierunków filozoficznych (np. tomizm egzystencjalny, augustynizm, marksizm, fenomenologię i egzystencjalizm), a w licznych publikacjach odnosi się do wielu zagadnień z dziedziny metafizyki, filozofii religii, antropologii filozoficznej oraz filozofii społecznej.

Licząca 246 stron książka składa się ze wstępu, dwudziestu sześciu rozdziałów, w których zaprezentowano sylwetki i omówiono koncepcje znaczących przedstawicieli personalizmu, oraz z posłowie. Trzeba jednak zaznaczyć, że posłowie to jest faktycznie dwudziestym siódmym rozdziałem książki, ponieważ autor, ks. Krzysztof Guzowski, omawia w nim zasadnicze idee personalizmu ks. Stanisława Kowalczyka.

We wstępie (s. 5–7) autor podkreśla, że kryzys kultury współczesnej związany jest z kryzysem idei człowieka, zapoczątkowanym w XVIII w. przez różne odmiany materializmu. Odpowiedzią na niego był rozkwit personalizmu, którego zwolennicy akcentują wrodzoną godność człowieka, mającą swój fundament w jego duchowym wymiarze.

Na początku rozdziału pierwszego (s. 9–15) ks. Kowalczyk przybliży czytelnikowi zasadnicze tezy personalizmu: człowiek jest osobą; podmiotem ontologicznym, aksjologicznym, społecznym; celem, a nie środkiem; natura ludzka zawiera elementy materialne, psychiczne i duchowe; podstawowymi władzami człowieka są intelekt i wolna wola; człowiek jest istotą wrażliwą na

wartości ponadmaterialne; człowiek jest istotą dialogiczną i społeczną. Jednym z pierwszych, któremu bliskie były powyższe prawdy był Augustyn z Hippo-ny. Ujmuje on człowieka w sposób integralny (cielesno-duchowa złożoność oraz bogactwo przeżyć). Opisuje go w egzystencjalnym dynamizmie znaczo-ny niepokojem i napięciem. Jednym z jego źródeł jest odniesienie do świata wartości (zwłaszcza do Boga) i związany z nimi trud wolnego wyboru.

Ważną postacią w historii personalizmu jest Tomasz z Akwinu (s. 17–24). Do istotnych cech osoby zalicza on: substancjalność, duchowość (rozumność i wolność), podmiotowość, indywidualność, nieprzekazywalność, autofina-lizm, wrażliwość aksjologiczną oraz nakierowanie na życie społeczne.

Nowy rozdział w patrzeniu na osobę zapoczątkował Kartezjusz (s. 25–29). Jego *cogito* zmieniało rozumienie człowieka. Był on substancjalnym podmio-tem, którego istotą były myślenie i samoświadomość.

Antropologia Błażeja Pascala (s. 31–35) ma charakter egzystencjalno-ak-sjologiczny. Wspomina on wprawdzie o cielesno-duchowym złożeniu czło-wieka, ale swoją uwagę koncentruje głównie na egzystencjalnym napięciu między dobrem i złem. Wyjściem z tej dramatycznej sytuacji jest związek osoby z Bogiem.

Immanuel Kant (s. 37–43) swoją dystynkcję (fenomen-noumen) zastoso-wał także w filozofii człowieka. *Homo phaenomenon* jest przedmiotem pozna-walnym empirycznie (czasowo, przestrzennie i przyczynowo), natomiast *homo noumenon* to wolna i podległa prawom rozumu praktycznego osoba. Jej przy-miotami są autonomia, bycie celem działania oraz godność.

U koncepcji osoby Charles'a Renouviera (s. 45–52) znajduje się zasada fenomenizmu (istnienie i poznawalność jedynie fenomenów) oraz relatywności (redukcja rzeczywistości do relacji). Osoba jest więc cielesnym fenomenem, którego godność wynika z rozumności i wrażliwości moralnej. Wchodzi ona w relacje z innymi osobami, w wyniku których powstaje państwo oparte na wzajemnej umowie.

Prekursor egzystencjalizmu Sören Kierkegaard (s. 53–60) określa osobę jako egzystencję (nieredukowalne indywidualne istnienie), jaźń (wolność) oraz osobowość (istota materialno-duchowa mająca cel w sobie). Wybiera ona for-mę swego życia (estetyczną, etyczną lub religijną). Istotnym przymiotem oso-by jest skrajny indywidualizm w wymiarze społecznym i religijnym.

Gabriel Marcel (s. 61–68) patrzył na konkretną osobę przez pryzmat do-świadczenia wewnętrznego i aksjologicznego. Istotą bytu ludzkiego jest wol-ność jako aktywność zmierzająca do doskonalenia siebie poprzez kontakt z wyższymi wartościami i Bogiem odkrywanym w swoim wnętrzu. Marcel dowartościował znaczenie ludzkiego ciała, które może być ujmowane przed-miotowo (zespół cech) lub podmiotowo (integralna część bytu osobowego).

Dla Karla Jaspersa (s. 69–75) człowiek jest mikrokosmosem skupiającym w sobie materię, życie biologiczne, duszę i ducha. Wyróżnił on cztery poziomy bytu ludzkiego: materię, świadomość, duchowość i egzystencję. Osoba znajduje swoje spełnienie w obcowaniu z wartościami oraz udziale w życiu społecznym.

Jako bytową jedność aktów o różnorodnej naturze (centrum działań) ujmuje osobę Max Scheler (s. 77–83). Wskazał on także na warunki realizacji bytu osobowego, jakimi są rozumność, osiągnięcie określonego stopnia rozwoju oraz panowanie nad własnym ciałem. Człowiek jako byt wolny zewnętrznie i wewnętrznie oraz ukierunkowany na wartości żyje w nieustannym procesie przemian.

Dla Dietricha von Hildebranda (s. 85–92) osoba jest materialno-witalnym i psychiczno-duchowym bytem substancjalnym, podmiotem samoświadomym, wolnym i zdolnym do samokierowania. W człowieku występują trzy centra osobowości: rozum, wola i uczucia. Dzięki tym ostatnim doświadcza on wartości (ontologicznych i kwalitatywnych).

Roman Ingarden (s. 93–100) ujmuje człowieka jako podmiot świadomości i jako cielesno-duchowe „ja” osobowe. Człowiek jest bytową jednością podmiotu strumienia świadomości i osoby. Strumień świadomości jest płaszczyzną styku między duszą człowieka i ciałem. Posiadanie ciała jest istotnym elementem bytu ludzkiego. Personalizm Ingardena związany jest z uznaniem odpowiedzialnej wolności człowieka i jego odniesieniem do wartości.

Interpretacji osoby za pomocą kategorii działania dokonał Maurice Blondel (s. 101–108). Dynamizm ten obejmuje swoim zasięgiem myśl pojęciowo-dyskursywną, wyobraźnię, emocje i ciało. Działanie więc to zaangażowanie całego człowieka. Nie kończy się ono w porządku natury, ale kieruje się ku rzeczywistości nieskończonej (osoba to *capax Dei*). Ontologiczną strukturę natury osobowej określa mianem *homo duplex* (sfera cielesno-duchowa i bytowa antynomialność).

Romano Guardini (s. 109–116) podkreśla, że osoba jest jedynym bytem realizującym sens swego życia. W jej strukturze można wyróżnić warstwę cielesną (postać), psychiczną (indywidualność) i duchową (osobowość). Człowiek jako osoba jest bytem niepowtarzalnym, stanowiącym centrum świata, wchodzącym w relacje z otoczeniem (przedmiotowe – „ja-ono” i podmiotowe – „ja-ty”).

Relacyjną koncepcję osoby zaprezentował Martin Buber (s. 117–123). Byt ludzki według niego ujawniają relacje: monologiczna (podmiotowo-przedmiotowa) lub dialogiczna (osobowa).

Jacques Maritain (s. 125–134) definiuje człowieka jako cielesno-duchowy byt substancjalny. Może on być jednostką (częścią przyrody) lub osobą (dzięki duchowości przekraczającym ją). Na duchowość człowieka składają się

rozum i wolność. Dzięki świadomemu i wolnemu współbytowaniu i współdziałaniu, wspólnota osób tworzy społeczność, której celem jest osiągnięcie dobra wspólnego.

Dla Emmanuela Mounier (s. 135–143) osoba ludzka jest jednością materialno-duchową, aktywną, zdolną do rozwoju. Jego personalizm ma charakter społeczny (relacje interpersonalne są czynnikiem konstytuującym osobę). Na bazie krytyki liberalizmu i kolektywizmu formułuje personalistyczną wizję społeczności zbudowanej na promocji dobra osoby i idei solidarności.

Według Jacques Lacroix (s. 145–152) osoba ludzka jest tajemnicą, której nie można zdefiniować. Głównymi jej rysami są: aktywizm, wolność, wrażliwość aksjologiczna, otwartość na społeczność oraz Transcendencję.

Osoba dla Pierre Teilharda de Chardin (s. 153–162) stanowi kluczowy moment ewolucji kosmicznej. Człowiek jest jednością i diadą dwóch form energii (fizyczno-biologicznej i psychiczno-duchowej). Tym, co wyróżnia człowieka jest refleksja, której pojawienie się wymagało stwórczej siły Boga. Istotną cechą osoby nie jest autonomia, lecz zdolność do połączenia się z „osobowością powszechną”.

Według austriackiego psychiatry Viktora Frankla (s. 163–172), człowiek jest istotą poszukującą głębszego sensu w życiu. Osoba jest dla niego niepodzielną całością, w której wyróżnia ciało, duszę i ducha. Zasadniczymi jej cechami są świadomość swej podmiotowości, realizacja wartości oraz zdolność do rozwoju i wykraczania poza aktualny sens swego bytu.

Antoni Kepiński (s. 173–188), stojąc na stanowisku monizmu ontologicznego (panpsychizmu), interpretuje człowieka jako układ biologiczny, w którym sfera psychiczno-duchowa jest jedynie jego korelatem. Osoba jest efektem ewolucji, w której dokonał się „skok jakościowy”.

Osobę (podmiot) oraz osobowość (funkcje: psychiczna, etyczna i społeczna) wyróżnił w bycie ludzkim Wincenty Granat (s. 189–196). Zwraca on uwagę na elementy strukturalne osoby: jedność psychofizyczną, integralność bytu, substancjalność i relatywną samoistność. Personalizm ten ma charakter dialogiczny (otwarcie na wszelką prawdę o człowieku i każde działanie dla jego dobra).

Chrześcijański personalizm społeczny jest dziełem Czesława Strzeszewskiego (s. 197–204), według którego życie społeczne warunkuje doskonałość osoby. Fundamentem autentycznej wspólnoty jest realizacja dobra wspólnego. Prymat dobra społecznego przed jednostkowym odnosi się do wartości materialnych. Natomiast w przypadku wartości wyższych należy uznać pierwszeństwo dobra osoby.

Mieczysław Albert Krapiec (s. 205–211) stworzył swoją teorię człowieka w ramach ogólnej teorii bytu, w której punktem wyjścia jest doświadczenie

zdroworozsądkowe. Osoba jest całością psychofizyczną, połączeniem ciała (materia) i duszy (forma), bytem posiadającym istnienie proporcjonalne do swej rozumnej natury. Osobę nazwał też „jaźnią otwartą”, ponieważ każde „ja” pragnie nawiązać kontakt z „ty”.

Nurt filozofii podmiotu kontynuuje w swojej antropologii Józef Tischner (s. 213–220). Punktem wyjścia jest doświadczenie wewnętrzne (świadomość swego „ja”, świadomość wartości, przeżywanie sytuacji granicznych, międzyludzkie spotkania). Osoba jest rozumnym, wolnym i aktywnym podmiotem. Wyróżnił różne formy ludzkiego „ja” (somatyczne, transcendentalne, osobowe, aksjologiczne).

Karol Wojtyła (s. 221–234) wychodzi w analizie człowieka od jego czynu, w którym ujawnia się on jako świadomy i wolny sprawca. Wojtyła akceptuje boecjańską definicję osoby jako jednostkowej substancji natury rozumnej. Osoba dzięki uczestnictwu, czyli bytowaniu i działaniu wspólnie z innymi, tworzy wspólnotę. Może ona przybrać formę: „ja–ty” lub „my”, ale zawsze musi być oparta na idei dobra wspólnego, solidarności i miłości bliźniego. Człowiek ma wrodzoną godność, opierającą się na fundamencie naturalnym i nadnaturalnym.

Krzysztof Guzowski, prezentując koncepcję personalizmu autora książki – ks. prof. S. Kowalczyka (s. 235–246), wychodzi nie od struktur bytowych, ale od działania. Osoba jest racjonalnym podmiotem z jego odpowiedzialną wolnością, kreatywnością i charakterem społecznym. Posiada ona zdolność do odróżniania wartości osobowych od nieosobowych. Człowiek ma więc dwa poziomy: substancjalność i wrażliwość moralną.

Czytelnik, sięgając po książkę ks. S. Kowalczyka, znajdzie w niej szeroką panoramę nurtów personalizmu. Autor koncentruje się na przedstawieniu koncepcji z kręgu języka francuskiego, niemieckiego i polskiego. Pokazuje, że idee personalistyczne miały swoje oddziaływanie nie tylko na gruncie filozofii, ale także na terenie teologii (np. R. Guardini, W. Granat), psychiatrii (np. V. Frankl, A. Kępiński), socjologii (np. Cz. Strzeszewski) czy też szeroko pojętej myśli religijnej (np. M. Buber).

Każdy z zaprezentowanych tu rozdziałów zbudowany jest według określonej struktury, na którą składa się: notka biograficzna z wykazem najważniejszych dzieł autora, zarysowany kontekst twórczości (inspiracje), prezentacja głównych idei, wskazanie na zalety i mankamenty danej teorii oraz literatura przedmiotu.

S. Kowalczyk prezentuje określone idee personalistyczne na tle założeń ontologicznych i epistemologicznych danego myśliciela oraz ukazuje ich powiązania z jego etyką i filozofią społeczną. Wydaje się, że niekiedy zbyt koncentruje się na owych moralnych i społecznych aspektach poszczególnych teorii, co odbija się na ciągłości wywodu i gubi się tym samym główny przedmiot analiz, jakim jest osoba ludzka.

Nie bez znaczenia jest również krytyka zaprezentowanych stanowisk. Autor nie ogranicza się do ich prostego omówienia, ale uwrażliwia czytelnika na pozytywne elementy poszczególnych koncepcji i jednocześnie sygnalizuje ewentualne punkty kontrowersyjne lub też niebezpieczne ich konsekwencje. Każdy z rozdziałów zamyka literatura dotycząca danego myśliciela, co jest cenne dla czytelnika. Warto podkreślić, że autor pracuje na tekstach źródłowych (angielskich, niemieckich, francuskich, włoskich, hiszpańskich i polskich). Tylko w razie potrzeby korzysta z komentarzy i opracowań. Dysonansem jest wybiórcza bibliografia, ponieważ nie wszystkie pozycje przywołane w przypisach zostały w niej umieszczone. Niekiedy dotyczy to ważnych monografii danej postaci lub jej poglądów, które w ten sposób umykają uwadze czytelnika, np. w rozdziale dotyczącym M. Bubera znajdujemy w przypisach dwie ważne pozycje, których brak w bibliografii: M. Friedmana, *Martin Buber: The Life of Dialogue*, New York 1960 (s. 117) oraz M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Soziologie der Gegenwart*, Berlin 1965 (s. 121).

Olbrzymią zaletą omawianej pozycji jest przystępny język w prezentowaniu niuansów myśli personalistycznej poszczególnych myślicieli. Dzięki temu może ona służyć jako wprowadzenie do personalizmu nawet dla tych osób, które nie są znawcami tematu.

Książka S. Kowalczyka jest ważną pomocą w odpowiedzi na stawiane od wieków pytanie – Kim jest człowiek? Autor nie daje wprawdzie jedynie słusznego rozwiązania tego problemu, ale zachęca do spojrzenia na osobę ludzką z wielu punktów widzenia. Każdy z prezentowanych aspektów bytu ludzkiego ma swoje niedociągnięcia. Być może nie da się ściśle zdefiniować człowieka i stąd warto mieć świadomość, że spotykając „innego”, doświadczamy za każdym razem jakiejś tajemnicy.

KS. KAROL JASIŃSKI

Ks. Marek Leśniak, ks. Antoni Świerczek, *Spowiednik wobec wymogów etyki seksualnej. Posługa w konfesjonale*, Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 2009, ss. 84.

Na rynku wydawniczym jest wiele książek o sakramencie pokuty i pojednania, co warto podkreślić, gdyż i spowiednicy, i penitenci, mogą znaleźć odpowiednią dla siebie pomoc w przygotowaniu się i przeżywaniu spowiedzi. Wśród tych wydawnictw można wskazać na te poświęcone małżonkom i etyce seksualnej, np. bpa Andrzeja Franciszka Dziuby, *Spowiedź małżeńska. Życie*

małżeńskie a sakramentalna posługa pokuty i pojednania, Kraków 2002; opracowaną przez Ewę Bogurad, Bożenę Bassę i ks. Krzysztofa Wolskiego, *Posługa spowiedników w realizacji powołania małżeńskiego*, Łomianki 1999, będąca komentarzem do *Vademecum dla spowiedników* oraz ks. Marka Ferry, *Spowiedź przedślubna*, Poznań 2007. Do publikacji tych dołączyła niewielka książeczka księży Marka Leśniaka i Antoniego Świerczka, pracowników Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Jest ona adresowana przede wszystkim do duchownych, jak autorzy podkreślają, jest to bowiem „odpowiedź na prośby kierowane ze strony księży biskupów, kapłanów oraz ich sugestie wyrażone w formie pisemnej lub ustnej” (s. 6).

Książeczka składa się z dwóch rozdziałów i dodatku zawierającego propozycje rachunków sumienia. Rozdział pierwszy (s. 7–16) poświęcony został krótkiemu przypomnieniu zadań i obowiązków spowiednika, któremu towarzyszy troska o życie wieczne penitenta. Autorzy podkreślają najpierw, że do sprawowania sakramentu pokuty i pojednania potrzebna jest oprócz władzy święceń także władza jurysdykcji; kapłan sprawuje sakramenty mocą Chrystusa – *in persona Christi*, a nie własną; w kwestiach moralnych głosi wiernym prawdę zawartą w Objawieniu i przekazywaną przez Kościół; ma dobrą znajomość teologii i prawa kanonicznego oraz doświadczenie życiowe; w relacji do penitentów wzoruje się na Chrystusie; pomaga im wzbudzić zaufanie prowadzące do nawrócenia i owocnie przyjąć dar Bożego przebaczenia. Następnie zostały przedstawione obowiązki spowiednika, które można ująć w trzech kategoriach: stawianie pytań, pouczenia oraz ostrzeżenie i napominanie penitenta. Niestety, jednym tylko zdaniem wspomniany został obowiązek udzielenia „sakramentalnego rozgrzeszenia, po uprzednim zadaniu pokuty” (s. 13).

W rozdziale drugim (s. 16–53) omówione zostały szczegółowe problemy związane ze spowiedzią. Autorzy przede wszystkim zwrócili uwagę na spowiedź małżonków i tu na problem przerywania ciąży, stosowanie środków wczesnoporonnych, sterylizację oraz antykoncepcję, w szczególności na środki hormonalne, podkreślili wagę wyjaśnienia, na czym polega zło antykoncepcji. Następnie omówili „współdział w grzechu współmałżonka” i ustosunkowali się do oceny moralnej aktu seksualnego. Odnieśli się też do spowiedzi małżonków nieplodnych lub bezplodnych, którzy zdecydowali się na procedurę zapłodnienia *in vitro* lub inne formy wspomaganego rozrodu. Kolejne grupy penitentów, których spowiedź została omówiona, to narzeczeni, młodzież, osoby rozwiedzione żyjące w związkach niesakramentalnych lub w wolnych związkach i osoby homoseksualne.

W dodatku (s. 54–83) autorzy pomieścili trzy propozycje rachunków sumienia. Pierwszy z nich przeznaczony jest dla małżonków. Rozpoczyna go modlitwa oraz ogólne uwagi dotyczące przygotowania się do spowiedzi.

Następnie znajdują się pytania, pogrupowane (po kilkanaście) wokół przykazań Dekalogu. Drugi rachunek sumienia (układ pytań jak poprzednio) adresowany jest do narzeczonych, którzy wkrótce rozpoczną życie małżeńskie. W trzeciej propozycji – dla młodzieży, pytania dotyczą najpierw relacji do Pana Boga, następnie do drugiego człowieka i na koniec do samego siebie.

Zaprezentowana publikacja powinna zainteresować każdego księdza i kandydata do kapłaństwa. Krótkie i syntetyczne ujęcie wybranych kwestii ułatwia lekturę, budzi refleksję i pozwala na osobiste przemyślenia. Oto kilka z nich. Autorzy są przekonani, że zmiany, które dokonują się w sferze obyczajowej i religijnej, ujawniają się także w kontekście sakramentu pokuty i pojednania, i dotyczą delikatnych i złożonych problemów życia małżeńskiego oraz rodzinnego. Dlatego dobrze, że zdecydowali się podzielić swoim doświadczeniem spowiedniczym i próbą odniesienia się do nowych zagadnień, m.in. o charakterze bioetycznym. Oprócz kwestii znanych i wielokrotnie omawianych (takich jak antykoncepcja czy aborcja), aktualnych i domagających się aktualizacji (ze względu na zmieniające się środki i sposoby „zapobiegania i usuwania ciąży”), spowiednik coraz częściej staje wobec problemu, jakim jest sztuczne zapłodnienie.

Autorzy zwracają uwagę na dużą skalę zjawiska niepłodności i bezpłodności małżeńskiej i przypominają, że dziecko jest darem Boga, o który można prosić. Podkreślają, że w obliczu trudności potrzebna jest najpierw właściwa diagnoza i leczenie, które – tak jak każdy inny środek prowadzący do dobrego celu – podlega ocenie moralnej. Dlatego, powołując się na instrukcję *Dignitas personae*, wskazują na kryteria, które pozwalają zaakceptować działania medyczne służące leczeniu niepłodności. Słusznie podkreślają, że współczesne osiągnięcia naprotechnologii potwierdzają możliwość skutecznego pomagania niepłodnym małżonkom, bez naruszania zasad etycznych (s. 39).

Autorzy podają cenny zestaw pytań, które pomogą spowiednikowi rozpoznać stan ducha penitentów spowiadających się z działań związanych ze sztucznym zapłodnieniem. Oprócz szczerego żalu, jako warunek udzielenia rozgrzeszenia, wskazują na fakt, że „wszystkie embriony zastały umieszczone w łonie matki” (s. 41), „wszystkie poczęte embriony zostały implantowane do łona matki” (s. 42). Niestety, nie dają odpowiedzi na pytanie, co robić w przeciwnym wypadku, a przecież ten – ze względu na sposób dokonywania zapłodnienia *in vitro* – zachodzi bardzo często. Wyjaśniają, że według instrukcji *Dignitas personae* nie ma godziwego rozwiązania problemu tzw. embriónów nadliczbowych i kończą refleksję nad kwestią *in vitro* w konfesjonale wskazaniem na apel do sumienia lekarzy i potrzebę prawnej ochrony ludzkich zarodków (s. 43). Ten fragment książeczki zdecydowanie powinien zostać dopracowany przy kolejnych wydaniach. Spowiednik nie otrzymuje bowiem jasnej odpowiedzi, jak postąpić, gdy małżonkowie mają jeszcze „w zapasie

zamrożone zarodki”. Skoro nie sposób znaleźć godziwego rozwiązania tego problemu, to czy można uzależnić udzielenie rozgrzeszenia od „implantacji wszystkich zarodków”? Wskazując na to niedopowiedzenie, trzeba jednocześnie podkreślić – na obronę autorów – że sztuczne zapłodnienie jest wciąż nowym problemem spowiedniczym, który obejmuje nie tylko małżonków, ale także inne osoby uczestniczące w tych procedurach. Wywołuje on ożywione dyskusje wśród teologów i spowiedników, np. na *Forum bioetycznym* ze strony internetowej Stowarzyszenia Teologów Moralistów (<http://teologiamoralna.pl/forum-bioetyczne/problematyka-in-vitro/>).

W dodatku zawierającym propozycje rachunków sumienia, na podstawie wybranych pytań, autorzy zwrócili uwagę na aktualne kwestie moralne, o których warto pomyśleć przed spowiedzią. Stąd też znalazło się m.in. pytanie o czas tracony przed ekranem telewizora lub komputera oraz o ewentualne przedkładanie wirtualnych kontaktów nad osobiste spotkania z ludźmi. Na pewno trzeba podpowiadać młodzieży konkretne pytania dotyczące relacji z Panem Bogiem, m.in. odnieśli się do udziału i zachowania podczas niedzielnej Mszy świętej lub na lekcjach religii oraz sposobów przyznawania się do wiary w Chrystusa. Także do tej grupy powinny być kierowane pytania o post w dni wyznaczone przez Kościół, o powstrzymanie się od spożywania pokarmów mięsnych oraz udziału w zabawach lub dyskotekach w piątki. Autorzy umieścili te kwestie w części dotyczącej odniesienia się penitenta do siebie samego (s. 83).

Szanując decyzję autorów w kwestii struktury pracy, chciałbym jednak zwrócić uwagę na kolejność przedstawianych zagadnień. I tak w ramach omawiania spowiedzi małżonków można by zacząć od ogólniejszego zagadnienia oceny moralnej aktu małżeńskiego, a dopiero potem wskazać na kwestie szczegółowe. Te także uporządkowałbym inaczej, omawiając najpierw mentalność, działania i środki antykoncepcyjne, a dopiero po nich działania aborcyjne.

Ostatnia uwaga dotyczy sporej ilości potknięć stylistycznych, np. „Coraz więcej ludzi zatraciło w tej materii poczucie grzechu” (s. 4); „kapłani, a zwłaszcza ludzie świeccy” (s. 6); „Czy przestrzegałem przepisy drogowe?” (s. 62); „już za niedługo będę zawierał sakrament małżeństwa” (s. 68), „Może się jednak pojawić problem, czy w poszczególnych przypadkach [stosowania antykoncepcji – Z.W.] mamy do czynienia z wykroczeniem w pełni świadomym i wolnym. Bark tych warunków nie stanowi winy subiektywnie ciężkiej” (s. 27–28). Jednakże, pomijając te niedociągnięcia językowe, warto polecić tę książkę kapłanom i tym, którzy chcą dobrze przygotować się do sakramentu spowiedzi.

Wykaz skrótów

- ABMO – Archiwum Sióstr Benedykynek Misjonarek, Otwock
AIPNBi – Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, Białystok
AIPNGd – Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, Gdańsk
ANRW – *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, H. Temporini, W. Haase (red.), Berlin–New York 1972 nn.
BO – *Bibbia e Oriente*, Milano 1959–
CCSL 133 – *Corpus Christianorum, Series Latina*
CTh – *Collectanea Theologica*, Lwów–Warszawa 1920–
DDRR – Dorosłe dzieci rozwiedzionych rodziców
DPS – Dom Pomocy Społecznej
DRP – Dzieci z rodzin pełnych
DRR – Dzieci rozwiedzionych rodziców
Dz.U. – Dziennik Ustaw
EiE – Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*
EK – *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1993–
Ep – *Epigraphica. Rivista Italiana di Epigrafia*, Bolonia 1939–
EvTh – *Evangelische Theologie*, München 1934–
FC – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*
GUS – Główny Urząd Statystyczny
HerKor – *Herder Korrespondenz*, Freiburg i Br. 1946–
JBL – *Journal of Biblical Literature*, Philadelphia 1881–
JSNT – *Journal to the Study of the New Testament*, Sheffield 1978–
k.r.o. – Kodeks rodzinny i opiekuńczy
KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*
KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego
KOWiO – Konfederacja obrony wiary i Ojczyzny
KPK – Kodeks Prawa Kanonicznego
MGH, *Auct. Ant* – *Auctores antiquissimi, Monumenta Germaniae historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum*
MGH, *Poetae* – *Poetae Latini aevi Carolini I, Monumenta Germaniae historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum*
mps – maszynopis
MRN – Miejska Rada Narodowa

-
- NLChM – *Neues Lexikon der Christlichen Moral*, G. Virt, H. Rotter (red.), Innsbruck–Wien 1990
- NMP – National Marriage Project
- OSB – *Ordo Sancti Benedicti* (Przywilej Sióstr Benedyktynek Misjonarek)
- OsRomPol – L'Osservatore Romano, wydanie polskie
- PG – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca I-CLXI*, wyd. J.P. Migne, Paris 1857–1866
- PL – *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J.P. Migne (red.), Paris 1844–1855
- PRL – Polska Rzeczpospolita Ludowa
- rkps – rękopis
- RSR – *Recherches de Sciences Religieuses*, Paris 1910–
- TSAJ – *Texte und Studien zum Antiken Judentum*, Tübingen 1981–
- t. w. – tajny współpracownik
- UB – Urząd Bezpieczeństwa
- WST – Warszawskie Studia Teologiczne, Warszawa
- WUNT – *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, Tübingen 1950–
- WUSW – Wojewódzki Urząd ds. Wyznań

UNIwersYTET WARMIŃSKO–MAZURSKI W OLSZTYNIE
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

FORUM TEOLOGICZNE

XIII

2012



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko–Mazurskiego
w Olsztynie