ETHOS

Rok 8
1995 nr 1 (29)

KOBIETA W RODZINIE I SPOŁECZEŃSTWIE

* Od Redakcji – „Czyż może niewiasta zapomnieć...?" **5**
* JAN PAWEŁ II – *Kobieta wychowawczynią do życia w pokoju* **11**

ROZMOWY „ETHOSU"

* „Kochaj, gdyż Bóg nas wszystkich ukochał!" Z Chiarą Lubich rozmawia ks. Tadeusz Styczeń SDS **17**

GODNOŚĆ KOBIETY

* Ks. Jerzy BAJDA – Pokój zależy od kobiet **25**
* Jorge MEDINA ESTÉVEZ – Godność kobiety w nauczaniu Jana Pawła II na podstawie listu apostolskiego *Mulieris dignitatem* **31**
* Małgorzata BORKOWSKA OSB – Kobieca droga do świętości **40**
* Zofia J. ZDYBICKA USJK – Dlaczego kompleks feminizmu? **48**
* Alicja GRZEŚKOWIAK – Zasada równości kobiet i mężczyzn na forum Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy **57**

JAKIE SĄ?

* John kard. O'CONNOR – Kobiety w społeczeństwie rozwiniętym **79**
* Leon DYCZEWSKI OFMConv – Kobieta w rodzinie i w społeczeństwie **89**
* Grażyna SOŁTYK – Społeczna kondycja rodziny polskiej **109**
* Wiesława PIOTROWSKA – Postawy kobiet wobec pracy i ich aspiracje zawodowe **117**
* Anna PRZYBOROWSKA – Manipulowanie świadomością kobiety **123**
* Teodor SZYMANOWSKI – Kobiety w więzieniu **127**
* Mary Aquin O'NEILL RSM – Emancypacja kobiet w Kościele i społeczeństwie **137**

OTO MATKA...

* Karol WOJTYŁA – Nad Twoją białą mogiłą **147**
* Jan PACH OSPPE – „Oto Matka twoja" **148**
* Alicja GRZEŚKOWIAK – Matka i jej dziecko **154**
* Anouk i Jean-Marie MEYER – Kobieta – małżonka, matka – i jej misja wychowawcza **160**
* Ewa JABŁOŃSKA-DEPTUŁA – Kobieta w polskim trwaniu **168**

MYŚLĄC OJCZYZNA

* Ks. Czesław S. BARTNIK – Kiedy myślę: Matka... **180**

CHRZEŚCIAŃSKIE KORZENIE EUROPY

* Rocco BUTTIGLIONE, Jarosław MERECKI SDS – Europa jako pojęcie filozoficzne (Część druga) **188**

POLEMIKI TEOLOGICZNE

* Giovanni B. SALA SJ – 25-lecie „Deklaracji z Königstein" **206**

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Jarosław MERECKI SDS – Dylematy społeczeństwa otwartego (rec. R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994) **235**
* Barbara KIEREŚ – Chrześcijaństwo wobec kobiety (rec. N. Échivard, *Kobieto kim jesteś?*, Poznań 1987; P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991) **240**
* Elżbieta ADAMIAK – Dialog z teologią feministyczną? (rec. M. Hauke, *Gott oder Göttin. Feministische Theologie auf dem Prüfstand*, Aachen 1993) **244**
* Magdalena ŻARDECKA – Mózg i jego płeć (rec. A. Moir, D. Jessel, *Płeć mózgu*, Warszawa 1993) **252**
* Jan F. JACKO – Moralny pozytywizm a agonia legalnego małżeństwa (rec. P. J. Viladrich, *Agonia del matrimonio legal*, Pamplona 1990) **257**
* Krystyna BOROWCZYK – Przypomnienie matczynego błogosławieństwa (rec. *Sylwetki matek kapłanów*, Poznań-Warszawa 1981) **261**

SPRAWOZDANIA

* Dorota KORNAS-BIELA – „Śmierć starła się z życiem". Echa Konferencji Kairskiej 266
* Ks. Alfred WIERZBICKI – Oblicza polskiego katolicyzmu. Refleksja o dialogu i prawdzie **279**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Wojciech CHUDY – O męstwie **283**

LISTY

* Janusz GAJDA – Jak tendencyjnie pisać recenzję? **285**
* Jacek WOJTYSIAK – Odpowiedź Profesorowi Januszowi Gajdzie **289**

KALENDARIUM

* Maria FILIPIAK – Szesnasty rok pontyfikatu Jana Pawła II (16 X 1993 – 15 X 1994 r.) **292**

BIBLIOGRAFIA

* Maria FILIPIAK – Jan Paweł II o kobiecie. Bibliografia wypowiedzi (1978-1994) **300**
* Noty o autorach (M. Ch.) **309**
* Summary **315**
* Contents **317**

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA KUL

V - 37970

Wandzie Półtawskiej
„Ethos"

OD REDAKCJI

„CZYŻ MOŻE NIEWIASTA ZAPOMNIEĆ...?"

Sztuka okresu średniowiecza, bogata w głęboką treść i symbolikę teologiczną, przekazała nam określony, obowiązujący ówczesnych rzeźbiarzy, kanon ukazywania Maryi z Dzieciątkiem. Zgodnie z tym kanonem stojąca Maryja lekko, lecz wyraźnie przechyla się w prawą stronę, tak iż trzymany przez Nią mały Jezus sprawia wrażenie, jakby wyrastał z Jej ciała. Ten sposób przedstawienia jest zresztą bardzo naturalny; matka opierająca o biodro swoje małe dziecko, pod wpływem ciężaru jego ciała, zawsze jest lekko przechylona. W ten sposób ukazana zostaje prawda, iż dziecko jest owocem łona kobiety. Jezus jest owocem życia Maryi, „wyrósł" z Jej ciała. Bóg „przyoblókłszy się w człowieka" przyjął ciało od Maryi. Maryja, już przez sam fakt odchylenia Jej ciała, ukazuje Jezusa – nie Ona znajduje się w centrum owego średniowiecznego sposobu przedstawiania Madonny z Dzieciątkiem. Jednakże i sama postać Maryi jest tu istotna, ponieważ to właśnie Ona niesie i przedstawia światu Jezusa. Jest służebnicą Jezusa, służebnicą Słowa, które stało się Ciałem – służebnicą Pańską. „Oto mój Syn. Uczyńcie wszystko, cokolwiek wam powie".

Prawda teologiczna streszczona w średniowiecznym kanonie sztuki, aczkolwiek w Maryi znalazła swoje niezwykłe spełnienie, odnosi się nie tylko do Niej. Nie odnosi się też jedynie do niewiast; Maryja nie jest wzorem wyłącznie dla kobiet. Niewiasta zwana Maryją z Nazaretu, małżonka cieśli Józefa, matka Jezusa – jest wzorem człowieka, ukazując kobietom i mężczyznom wszystkich czasów ich duchowe powołanie i posłannictwo. Bóg „wraz z Nią i przez Nią dał początek nowemu stworzeniu i nowej historii" (Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1995, nr 12).

*

Poprzez przywołanie obrazu niewiasty zostaje nam dogłębnie uświadomiona nie dająca się ostatecznie z niczym porównać bliskość miłującego nas Boga. Wyrażały to już słowa Księgi Proroka Izajasza: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona?

A nawet, gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie" (Iz 49, 15; podkr.- M. i C.R.).

Osobliwie diagnostyczna jest ta próba zatrzymania uwagi przez Boga w tym „miejscu"; taki i ten wybór modelu, wzorca. Bóg-Ojciec nie mówi: czyż może mężczyzna zapomnieć o swym dziecku? Oczywiście, chodzi o zabieg dydaktyczny. Ale przecież wybór przykładu to właśnie nie dzieło „przypadku". To raczej wskazanie na swoisty rys tego człowieka, który na obraz Boży stworzony został „mężczyzną i niewiastą" i z których to obojga tylko kobieta może być matką dziecka. Tylko ona może nosić je przez dziewięć miesięcy pod sercem, potem karmić – być dla dziecka przez tak długi czas wyłącznym domem, źródłem jego życia, miejscem najbezpieczniejszego dla niego schronienia, i z tego tytułu ze wszystkich jego bliźnich najbliższym bliźnim.

Nikomu innemu Bóg nie powierza tak bardzo kogoś, kto jest Jego wyłączną „własnością" i kogo „chciał dla niego samego" (por. KDK, nr 24), jak właśnie kobiecie poprzez całą jej konstytucję duchowo-cielesną. Nikomu też innemu tak nie „ufa" jako Stwórca – i jej, i dziecka, które jest „jej" i zarazem „Jego". Serce Boga ufa jej sercu, bardziej niż serce męża jej ufa (por. Prz 31, 11).

Wszystko to ukazuje nam sprawę tożsamości kobiety – jej być albo nie być sobą – w sytuacji, gdy ona sama swej wolności użyje w taki sposób, że zaprzeczy tej prawdzie o sobie – czyniąc to w imię „emancypacji", w imię swej „samodzielności", w imię poszukiwania dziś swej tożsamości. Czy nie godzi tu sama w siebie poszukując samej siebie na innych drogach niż te, które są wpisane w jej bycie sobą? Innych niż wskazuje to pytanie, które sam Stwórca uznał za retoryczne: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu?". Choć On sam – wiedząc o wolności – nie wykluczył możliwości „zapomnienia" kobiety o sobie przez „zapomnienie" o swym dziecku.

Trzeba tę możliwość dziś widzieć poprzez fakt jej „realizacji". Fakty wskazują na możliwość. Ab esse ad posse valet consequentia. Tragiczna to jednak możliwość, gdy dziecko przestaje być bezpieczne w miejscu, które Bóg uznał za najbardziej dla dziecka bezpieczne: pod sercem kobiety. Tragiczny jest fakt jej realizacji, tragiczne jest jednak już to, iż taką możliwość w ogóle bierze się pod uwagę jako coś przynajmniej potencjalnie realnego.

*

„Czyż może niewiasta zapomnieć...?".

Kiedy Jan Paweł II w ubiegłorocznym *Liście do Rodzin* pisał o znaczeniu modlitwy w życiu poszczególnych rodzin, nazwał modlitwę pamięcią: pamięcią wszystkich i każdego w rodzinie – o wszystkich i o każdym w rodzinie. Jest też modlitwa pamięcią człowieka o Bogu. Nade wszystko jednak modlitwa jest pamięcią samego Boga (por. *List do Rodzin*, nr 10). „Ja nie zapomnę o tobie"

(Iz 49, 15); „Nie opuszczę cię ani pozostawię" (Hbr 13, 5) oto przykłady obietnicy złożonej człowiekowi przez jego Stwórcę, poświadczonej czynem dobrowolnej ofiary Chrystusa na krzyżu. Owe złożone obietnice i ów czyn Boga-Człowieka to właśnie dowody pamięci Boga o swoim stworzeniu. I już nie tylko o stworzeniu, odkąd sam Bóg – stawszy się dla nas jednym z nas – uznał w nas swoich bliźnich.

Każdy przeto człowiek, którego Bóg zawsze chce „dla niego samego" i o którym zawsze pamięta, jest przez Boga zaproszony do udziału w tej pamięci i trosce Boga o człowieka. Czyż jednak właśnie kobieta nie zajmuje tu miejsca uprzywilejowanego?

Troskliwa p a m i ę ć o każdym – czyli bezwarunkowe przyjęcie każdego, a zwłaszcza człowieka najmniejszego i najsłabszego, „dla niego samego" – wpisana jest głęboko w „geniusz" kobiety, stanowiąc o jej tożsamości, odsłaniając równocześnie rysy jej duchowości i wskazując na pamięć o człowieku samego Boga. Jej obecność – powołanie i posłannictwo – we współczesnym świecie, jakkolwiek różnie się ono realizuje, często w trudzie macierzyństwa, codziennej trosce o zwyczajne potrzeby najbliższych – ma charakter na wskroś d u c h o w y. Jest to bowiem obecność najściślej związana z p a m i ę c i ą o b l i ź n i m..., czyli – miłością. Jest znakiem obecności Boga pośród ludzi.

*

W niniejszym numerze „Ethosu" – obok licznych artykułów starających się opisać i poddać diagnozie różne aspekty życia kobiet we współczesnym społeczeństwie, gdzie niejednokrotnie to, co miało służyć ich emancypacji i wyzwoleniu, prowadzi do ich alienacji i zniewolenia – jest kilka takich miejsc szczególnych, które w głębokim sensie tego słowa nazwać można s p o t k a n i e m z kobietą.

Jedną z takich kobiet, która już od pewnego czasu towarzyszy Czytelnikom „Ethosu", jest bohaterka dramatu Sofoklesa – Antygona. (Przypomnijmy w tym miejscu teksty publikowane w poprzednich numerach „Ethosu": *Narodzić się, aby kochać* (nr 27) lub *Antygono! Twoje milczenie moim sędzią!* (nr 28).) Przesłanie starożytnej Greczynki, Antygony – „Urodziłam się, by współmiłować, nie współnienawidzić" – okazuje się wciąż żywe i prowadzi nas, poprzez wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, do przesłania Chiary Lubich, współczesnej chrześcijanki, Włoszki z jej „Kochaj, gdyż Bóg każdego ukochał!", które to słowa stały się iskrą zapalną dającą początek wielkiej, bo swym zasięgiem obejmującej bodaj wszystkie kontynenty świata, rodzinie ruchu Fokolari.

Są też spotkania z kobietami – powiedzielibyśmy, najbardziej zwykłymi ze wszystkich kobiet – z matkami. Czy jednak zwykłe są te, które pamiętają zawsze o swym dziecku...? Czy miłość można nazwać zwykłą? Otwiera te

spotkania krótki, młodzieńczy wiersz Karola Wojtyły, poświęcony pamięci jego zmarłej matki, wieńczy je (w dziale *Myśląc Ojczyzna...*) wspomnienie o matce kapłana-teologa, nauczyciela i wychowawcy – ks. prof. Czesława Bartnika.

To, co nazwano tu „spotkaniem" z kobietami, jest być może najważniejszym aspektem tego numeru „Ethosu". Kiedy bowiem chcemy się rzeczywiście dowiedzieć, kim naprawdę jest kobieta, kim ona jest dla nas, kim jest w jej relacji do każdego bliźniego: dziecka, męża, brata, siostry... musimy przede wszystkim ją spotkać.

Spotkać w Maryi. A także w Antygonie, Chiarze, Matce... Taką pragniemy ją spotkać we współczesnym świecie. Taką pragniemy też spotkać ją dziś w Kościele.

M.R. i *C.R.*

JAN PAWEŁ II
KOBIETA WYCHOWAWCZYNIĄ DO ŻYCIA W POKOJU

JAN PAWEŁ II

KOBIETA WYCHOWAWCZYNIĄ DO ŻYCIA W POKOJU[1]

[...]

Choć mężczyzna i kobieta są stworzeni dla siebie nawzajem, nie znaczy to, że Bóg stworzył ich jako istoty niekompletne. Bóg „stworzył ich dla komunii osób, w której każde może być «pomocą» dla drugiego, ponieważ są równi jako osoby («kość z moich kości...») i zarazem wzajemnie się uzupełniają ze względu na odmienność płci" (*Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 371). Wzajemność i komplementarność to dwie podstawowe cechy związku dwojga ludzi.

Niestety, długa historia grzechu zniekształciła i nadal zniekształca pierwotny zamysł Boga co do relacji między dwojgiem ludzi oraz co do „bycia mężczyzną" i „bycia kobietą" i umożliwia jego pełną realizację. Trzeba do tego zamysłu powrócić, głosząc go z całą mocą, aby przede wszystkim kobiety, które więcej ucierpiały na skutek jego niespełnienia, mogły wreszcie wyrazić w pełni swoją kobiecość i godność.

Trzeba przyznać, że w naszych czasach kobiety uczyniły znaczny krok naprzód w tym kierunku, zajmując liczące się miejsce w życiu kulturalnym, społecznym, gospodarczym i politycznym, a także – co oczywiste – w życiu rodzinnym. Był to proces trudny i złożony, czasem nie wolny od błędów, ale zasadniczo pozytywny, choć do dziś nie zakończony z powodu licznych przeszkód, które w różnych częściach świata nie pozwalają na pełne uznanie i docenienie szczególnej godności kobiety oraz na zapewnienie jej należnego szacunku (Tamże, nr 372). Budowa pokoju musi bowiem obejmować uznanie i promocję osobowej godności kobiet, powołanych do spełniania niezastąpionej roli właśnie w wychowaniu do pokoju. Usilnie zachęcam więc wszystkich do refleksji nad kluczowym znaczeniem kobiet w rodzinie i w społeczeństwie oraz do wysłuchania ich gorących próśb o pokój, które wyrażają one słowami i gestami, a w chwilach najbardziej dramatycznych niemym głosem swojego cierpienia.

---

[1] Fragmenty Orędzia Jana Pawła II na XXVIII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1995 roku.

Aby wychowywać do pokoju, kobieta musi przede wszystkim kultywować go w sobie samej. Źródłem pokoju wewnętrznego jest świadomość, że jest się kochanym przez Boga, oraz wola odpowiedzenia na Jego miłość. Historia jest pełna wspaniałych przykładów kobiet, które umocnione tą świadomością umiały skutecznie stawić czoło sytuacjom wyzysku, dyskryminacji, przemocy i wojny.

Jednakże wiele kobiet nie uświadamia sobie w pełni własnej godności, przede wszystkim z winy uwarunkowań społecznych i kulturowych. Inne znów padają ofiarą materialistycznej i hedonistycznej mentalności, która traktuje je jako narzędzie przyjemności i nie cofa się przed ich zorganizowanym wyzyskiem, wciągając w ten haniebny proceder nawet kobiety w bardzo młodym wieku. Potrzebują one szczególnej opieki, zwłaszcza ze strony tych kobiet, które ze względu na wykształcenie i osobistą wrażliwość są w stanie im pomóc w odkryciu swego wewnętrznego bogactwa. Niech kobiety pomagają kobietom, wykorzystując cenny i wydatny wkład stowarzyszeń, ruchów i ugrupowań, często o inspiracji religijnej, które dały już świadectwo skutecznego działania na tym polu.

Pierwszoplanową rolę w wychowaniu dzieci odgrywa matka. Ze względu na szczególną relację, jaka wiąże ją z dzieckiem, zwłaszcza w pierwszych latach życia, matka zapewnia mu owo poczucie bezpieczeństwa i ufności, bez którego trudno byłoby mu prawidłowo ukształtować swoją osobową tożsamość i z kolei nawiązać zdrowe i owocne relacje z innymi. Ta pierwotna relacja między matką i dzieckiem ma też szczególne znaczenie w dziedzinie wychowania religijnego, ponieważ pozwala skierować ku Bogu umysł i serce dziecka na długo przed rozpoczęciem formalnej edukacji religijnej.

Żadna matka nie powinna pozostać sama wobec tej doniosłej i delikatnej misji. Dzieci potrzebują obecności i opieki obojga rodziców, którzy wykonują swoje zadania wychowawcze przede wszystkim poprzez wpływ, jaki wywiera ich własne postępowanie. Jakość więzi istniejącej między małżonkami wpływa głęboko na psychikę dziecka i w znacznej mierze kształtuje relacje, które nawiązuje ono ze środowiskiem, jak również te, które nawiąże w ciągu całego swojego życia.

[...]

Inny poważny problem występuje tam, gdzie utrzymuje się niedopuszczalny zwyczaj dyskryminacji dzieci, zwłaszcza płci żeńskiej, i to od najmłodszych lat. Jeżeli dziewczynki już w pierwszym okresie życia są spychane na ubocze lub uważane za mniej wartościowe, zniekształca to bardzo ich poczucie własnej godności i nieuchronnie zakłóca ich harmonijny rozwój. Dyskryminacja zaznana w dzieciństwie pozostawi piętno w całym ich życiu, utrudniając im pełne włączenie się w życie społeczne.

Jakże więc nie wyrazić tu uznania i poparcia dla niezwykle cennej pracy wielu kobiet, a także licznych żeńskich zgromadzeń zakonnych, które działając

na różnych kontynentach i we wszystkich uwarunkowaniach kulturowych uznają za najważniejszy cel swojej posługi właśnie wychowanie dziewcząt i kobiet? A czyż możemy nie wspomnieć tutaj z wdzięcznością także o tych wszystkich kobietach, które działały i nadal działają w dziedzinie ochrony zdrowia, często w warunkach bardzo prymitywnych, a którym udaje się nieraz uratować życie tysiącom małych dziewczynek?

Gdy kobiety mają możliwość przekazywania pełni swoich darów całej społeczności, prowadzi to do korzystnego przekształcenia samoświadomości społeczeństwa i jego organizacji, tak że lepiej odzwierciedla ono zasadniczą jedność ludzkiej rodziny. To zaś stanowi najwłaściwszy punkt wyjścia dla umocnienia autentycznego pokoju. Wzrost obecności kobiet w życiu społecznym, ekonomicznym i politycznym na szczeblu lokalnym, krajowym i międzynarodowym jest zatem procesem dobroczynnym. Kobiety mają pełne prawo do czynnego udziału we wszystkich dziedzinach życia publicznego i to ich prawo domaga się potwierdzenia i ochrony także przy pomocy środków prawnych, tam gdzie jest to konieczne.

Uznanie roli kobiet w sferze publicznej nie powinno jednak podważać ich niezastąpionej roli w łonie rodziny: tutaj ich wkład w społeczne dobro i postęp, choć mało dostrzegany, ma wartość naprawdę nieocenioną. Nigdy nie przestanę się domagać podjęcia zdecydowanych działań w kierunku uznania i promocji tej ważnej rzeczywistości.

Ze zdumieniem i niepokojem przyglądamy się dziś dramatycznemu narastaniu wszelkich form przemocy: można odnieść wrażenie, że nie tylko poszczególne jednostki, ale całe grupy ludzkie zagubiły całkowicie wszelki szacunek dla życia ludzkiego. Niestety, ofiarami takiej ślepej przemocy są najczęściej kobiety, a nawet dzieci. Dochodzi do przejawów straszliwego barbarzyństwa, które budzą głęboką odrazę ludzkiego sumienia.

Wszyscy jesteśmy wezwani, aby na miarę swoich możliwości chronić społeczeństwo nie tylko przed tragedią wojny, ale także przed wszelką formą naruszania praw człowieka, zwłaszcza niepodważalnego prawa do życia, które przysługuje osobie od chwili poczęcia. W pogwałceniu prawa do życia pojedynczej ludzkiej osoby kryje się zalążek tej skrajnej formy przemocy, jaką jest wojna. Proszę zatem kobiety, aby wszystkie opowiadały się zawsze po stronie życia; zarazem proszę wszystkich, aby pomagali kobietom, które cierpią, w szczególny zaś sposób dzieciom, zwłaszcza tym, które przeżyły wstrząsające i bolesne doświadczenie wojny: potrzebują one troskliwej i czułej opieki, aby mogły znów patrzeć w przyszłość z ufnością i nadzieją.

[...]

Maryja, Królowa Pokoju, jest bliska kobietom naszej epoki dzięki swemu macierzyństwu, dzięki przykładowi wrażliwości na potrzeby innych, dzięki świadectwu cierpienia. Z poczuciem głębokiej odpowiedzialności wypełniała w swoim życiu zamysł, który Bóg pragnął w Niej zrealizować dla zbawienia

całej ludzkości. Świadoma cudu, jakiego Bóg w Niej dokonał, czyniąc Ją Matką swego Syna, który stał się człowiekiem, pomyślała najpierw o tym, by odwiedzić sędziwą krewną Elżbietę i okazać jej pomoc. To spotkanie stało się dla Niej sposobnością, aby wyrazić we wspaniałym kantyku *Magnificat* (Łk 1, 45-55) wdzięczność Bogu, który wraz z Nią i przez Nią dał początek nowemu stworzeniu i nowej historii.

Proszę Najświętszą Maryję Pannę, by wspierała mężczyzn i kobiety, którzy służąc życiu starają się budować pokój. Niech pomoże im świadczyć wobec wszystkich – zwłaszcza wobec tych, którzy pogrążeni w mroku i cierpieniu łakną i pragną sprawiedliwości – o miłościwej obecności Boga pokoju!

ROZMOWY „ETHOSU"

„KOCHAJ, GDYŻ BÓG NAS WSZYSTKICH UKOCHAŁ!"

Z Chiarą Lubich – założycielką Ruchu Fokolari rozmawia Tadeusz Styczeń SDS

Tadeusz Styczeń SDS: *Fokolarini – ruch w Kościele, który został wzniecony przed 50. laty, u schyłku II wojny światowej, liczy dzisiaj ponad cztery miliony członków i wzbudził żywe echo poza Kościołem. Wzniecony z iskry: „Kochaj, gdyż Bóg każdego ukochał!", objął dziś siecią swych ognisk cały glob ziemski. Już to samo jest zjawiskiem bez precedensu w dziejach Kościoła. Niezwykłość tego fenomenu wiąże się ponadto z faktem, iż impuls temu Ruchowi dała w momencie kończącej się wojny młoda dziewczyna z Trydentu w północnej Italii i Ona po dziś dzień nieprzerwanie Ruchowi przewodzi. Dziś właśnie, na progu uroczystości Świętej Rodziny mam szczęście spotkać facies ad faciem tę skromną kobietę, nie robiącą wrażenia mulieris fortis i odważam się zadać jej kilka pytań...*

Proszę wybaczyć pytanie, które ciśnie mi się na usta: Jak ta Kobieta, którą jest pani Chiara Lubich, odczytuje sama siebie, gdy widzi się dziś w lustrze w stosunku do swej niezwykłej Rodziny, której dała początek, do tylu jej członków? Czy Pani czuje się ich matką, siostrą, babcią czy wszystkim jednocześnie? Jak czuje to i wyraża wobec Pani ta jej tak liczna dziś Rodzina?

Chiara Lubich: Czuję się tylko narzędziem, które Bóg wybrał, aby zrealizować jedno ze swoich Dzieł. Z całym lękiem i drżeniem – mówiąc za św. Pawłem – jakie niesie ze sobą ta świadomość, ale także z głęboką ufnością płynącą właśnie z tego światła, które od samego początku mnie olśniło: Bóg cię kocha, Bóg nas kocha nieskończenie.

Poza tym fakt, że jedynym oblubieńcem mojej duszy uczyniłam Jezusa w chwili Jego opuszczenia na krzyżu – to znaczy w momencie Jego największej miłości, posuwającej się w swoim wyrazie aż do tego, że On, który jest Bogiem, staje się grzechem świata – nadał każdej chwili mojego życia pewność co do miłości Boga.

W stosunku do tych, którzy idą za mną, czuję się matką, siostrą, z całą pełnią ludzkich uczuć, a zarazem tym „nic", które powinno pozwolić, aby przeszły na nich światło i wola Boża.

„ETHOS" 1995 nr 1 (29) – 2

I tak mnie czuje moja rodzina – jak Ksiądz mówi – w tym odniesieniu, które jest nierozdzielnie ludzkie i boskie. Jest między nami jedność nie tylko efektywna, lecz także głęboko afektywna, której miłość do Jezusa Opuszczonego nadaje boską wartość.

T.S.: *Ruch, który Pani wznieciła swoim: „Kochaj, gdyż Bóg nas wszystkich ukochał!", kojarzy mi się spontanicznie – pomimo wszystkich różnic i czasowych odległości – z wołaniem młodej dziewczyny z Aten cztery wieki przed Chrystusem. Mam na myśli: „Urodziłam się, aby współkochać, nie aby współnienawidzić" Antygony ze znanej tragedii Sofoklesa. Głos ten trafia po dziś dzień do ludzi różnych kultur, porusza ich i jednoczy niezależnie od ich narodowości, kultury, religii czy wyznania.* Antygona *jest obowiązkową lekturą w szkołach odległych od siebie krajów. Czyta ją młodzież w Rzymie, w Atenach oczywiście, w Krakowie... Gdzie nie?*

Pytam więc: Czy „chrześcijańska Antygona" nie zechciałaby skomentować próby zestawienia obok siebie – czy raczej ze sobą! – tych dwóch kobiet, którym tak wiele zawdzięcza kultura świata?

Ch.L.: Nie wiem, ile może mi zawdzięczać kultura światowa... Wydaje mi się, że tym, co stoi pomiędzy Antygoną grecką a tą, którą Ksiądz zechciał nazwać „Antygoną chrześcijańską", jest wydarzenie – Jezus. Jakkolwiek chcielibyśmy ocenić wielkość Antygony Sofoklesa... dla mnie pozostanie ona pewnym oczekiwaniem na objawienie się wielkości Ukrzyżowanego. W Nim sprawiedliwość, dla której Antygona składa ofiarę z siebie, stała się miłosierdziem, miłosierdzie zaś dopełni się w zmartwychwstaniu ukrzyżowanego ciała.

Tak więc pomiędzy tymi dwiema Antygonami stoi zgorszenie krzyża, który pozostanie głupstwem dla mądrości greckiej, natomiast jest mądrością dla myśli chrześcijańskiej.

T.S.: *Wiadomo mi, że nieznany do dziś z imienia chrześcijanin z wieków średnich wpisał przysięgę lekarza z wyspy Kos, Hipokratesa, w postać krzyża. Dokument ten jest ze czcią przechowywany w Muzeum Watykańskim. Piotr Abelard proponował uzupełnić Litanię do wszystkich świętych o wezwanie: „Święty Sokratesie, módl się za nami". Wiadomo mi, że „Iskra" Chiary Lubich spotkała się z żywym przyjęciem w świecie poza kręgiem religii chrześcijańskiej; że stała się ekumenicznym zaczynem w najmocniejszym tego słowa znaczeniu. Co by Pani powiedziała na propozycję Abelarda lub na propozycję wpisania w kształt krzyża Chrystusa wołania Antygony?*

Ch.L.: Nasz Ruch jest bardzo wrażliwy na te zalążki Słowa, które znajdują się głęboko w sercu wszystkich wielkich kultur i wszystkich wielkich

postaci, które tworzyły historię. Ożywione kontakty łączą Ruch z wieloma członkami innych religii i kultur.

Niewątpliwie, myślę, że wielkość ofiary Sokratesa można w pełni ocenić tylko wtedy, gdy wpisze się ją w krzyż Jezusa. Podobnie ten heroiczny, aż rozpaczliwy gest Antygony oczekuje w pewnym sensie tej przemiany rozpaczy w nadzieję, której On, Opuszczony, dokona na krzyżu.

Miłość Boga objawiona w Ukrzyżowanym zawiera w sobie wszystkie prawdziwe miłości przeżyte w historii świata, ukazując je wielkimi, powiedziałabym, właśnie w swym niespełnieniu, które jest przyzywaniem i oczekiwaniem Boga, który w Ukrzyżowanym–Zmartwychwstałym objawia się jako Miłość, w tej prawdzie ostatecznej, której żadna poprzednia miłość nigdy nie osiągnęła. Ta właśnie świadomość każe nam przekazywać ową „niewiarygodną" wieść o Bogu Miłości wszystkim, poprzez życie przeżywane tak, aby stało się nośnikiem łaski.

T.S.: *Jezus Chrystus, Syn Maryi, powiada: kto słucha Słowa Bożego ten jest mi matką. Znaczy to: ten rodzi mnie. W jaki sposób charyzmat Maryjny zostaje wyrażony w charyzmacie Ruchu, zwłaszcza w kontekście współczesnej teologii kobiety i ruchów feministycznych?*

Ch.L.: Charyzmat Maryjny rozumiemy jako rzeczywistość, która ze swej natury jest ponad różnicą kobiety i mężczyzny. A jeśli to prawda, że jest on bardziej czytelny i spełniony w kobiecie, to nie powinno się w nim widzieć uprzywilejowania, lecz zaproszenie do daru, który przez wzajemność w jedności kobieta winna złożyć mężczyźnie. Tak, aby w zrealizowanym testamencie Jezusa było widać, że nie liczy się już być mężczyzną czy kobietą, lecz być nowym stworzeniem, tym Chrystusem, w którym żyją w jedności charyzmat kobiety i charyzmat mężczyzny.

T.S.: *W krajach o wiekowej kulturze chrześcijańskiej podnosi się dzisiaj niekiedy głos protestu przeciwko wpisowi do konstytucji ich państw „wartości chrześcijańskich", i to w oparciu o argument, że stanowić to może zagrożenie autentycznie ludzkich wartości, których jako takich strzec może tylko świeckie, neutralne światopoglądowo państwo, jako instytucja niezależna od religii jakiegokolwiek wyznania. Jak Pani sądzi, czy Antygona jako obywatelka współczesnego państwa obawiałaby się ze strony Pani: „Kochaj, gdyż Bóg nas wszystkich ukochał" zagrożenia dla tego, co autentycznie ludzkie?*

Ch.L.: Jeśli to Miłość Boża czyni człowieczeństwo ludzkim, to nie ma prawdziwego człowieczeństwa poza Miłością Bożą. Czyż Jezus nie jest człowiekiem par excellence?

Jeśli wiele państw i wiele różnych kultur znajduje się w głębokim kryzysie, to dlatego, że nie chce się zrozumieć, iż jedynie Miłość, którą jest sam Bóg,

wraz z całą mocą Jego Prawdy, może nadać ludzkim prawom i kulturom rzeczywiste człowieczeństwo. Ich oddzielenie od Boga staje się – właśnie tak jak Ksiądz mówi – zagrożeniem dla ludzi.

T.S.: *Wiadomo mi – mogłem to stwierdzić w tych dniach jako obserwator spotkania ponad siedmiuset seminarzystów z Ojcem świętym w Castel Gandolfo – że w łonie Pani Ruchu znajduje się wiele seminariów, w których przygotowuje się do kapłaństwa wielu młodych ludzi. Wiadomo mi też, że wśród członków Ruchu znalazło się – na różnych drogach – nawet wielu hierarchów Kościoła, nie tylko rzymskiego zresztą. Chciałbym jednak zapytać o kobiety: czy są gałęzią liczebnie dominującą? w jakim stosunku liczbowym? w jakim stosunku pozostają kobiety konsekrowane do kobiet pozostających w związkach małżeńskich?*

Ch.L.: Tak, istnieje pewna przewaga liczebna, zresztą zrozumiała, z różnych powodów, między innymi dlatego, że fokolariny w Ruchu narodziły się wcześniej niż jego gałąź męska. Kobiet poświęconych Bogu w dziewictwie jest 2138, fokolarin małżonek – 1060.

T.S.: *Kobiety zamężne mają więc jakby dwie rodziny, tę małą i tę olbrzymią, obie są ich „kościołem domowym" z wyboru. Interesuje mnie sposób ich – jakby podwójnego – realizowania swego powołania: oblubienicy, matki, wychowawczyni (dzieci i... męża!), a także – kapłanki ogniska domowego...*

Ch.L.: Fokolariny małżonki nie czują się „rozrywane" przez podwójne powołanie, prawie jakby należały do dwóch rodzin. Wiedzą one, że rodzina naturalna jest im podarowana przez Boga; nie jest ich własnością – jest darem otrzymanym, który trzeba oddać Bogu, uczyniwszy go owocnym. Jest tu więc prawdziwe oderwanie duchowe od rzeczywistości rodziny, nie w sensie braku zainteresowania nią, lecz uznania, że ona nie należy do nas, ale – tak jak wszystko – należy do Boga. W tym oderwaniu miłości kobieta jest, jak Ksiądz mówi, „kapłanką" domowego fokolare, jako że przez to oderwanie powierza je w Boże ręce. I właśnie w perspektywie takiego zamysłu Boga wobec niej w Ruchu Fokolari kobieta zamężna powołana jest do tego, by być w pełni fokolariną.

T.S.: *Akces tak wielu osób do Ruchu, który w samym swym centrum umieścił wezwanie „Kochaj...!", to decyzja bodaj najbardziej wolna z możliwych. Trudno sobie wręcz wyobrazić, by ten wybór mógł być w jakikolwiek sposób wymuszony; z drugiej strony niepodobna nie widzieć, by wybór miłości nie był wolnym przyjęciem w i ę z i, nawet jeśli to więź wyzwalająca.*

Czy Ruch podjął zatem wyzwanie ze strony... ruchu „Pro choice", którego protagonistki twierdzą, iż prawo do wolności ma zagwarantować kobiecie

niczym nie skrępowaną swobodę przyjęcia lub odrzucenia (zabicia) dziecka, które poczęła, więc dziecka, którego jest matką? Czy można prosić o słowo komentarza kogoś, kto nosi w sobie i czuje „geniusz kobiety", jak to się dzieje, iż sama kobieta przestaje uważać dziecko za „błogosławiony owoc swego łona" i widzi w nim „owoc przeklęty"?

Ch.L.: Jeśli zrozumiało się, że Bóg jest Miłością, zrozumiało się też, że miłość jest wolnością. Ponieważ Miłość, którą jest Bóg, jest czystą i absolutną wolnością: „Kocham cię, ponieważ cię kocham" – mówi nam, podarowując nam swego Syna. W tym świetle wolność nie jest już twardym, choć usprawiedliwionym dochodzeniem swoich praw, lecz jest darem, darem całkowitym składanym przez każdego z nas Miłości, która pragnie, byśmy byli miłością, tak jak On jest Miłością; wolni wolnością rodzącą się z oddania wszystkiego. Kiedy brakuje tego wymiaru, rozumie się, że można – jak Ksiądz mówi – nie widzieć już w dziecku błogosławionego owocu matczynego łona.

T.S.: ***Do Ruchu należy – w różnych kręgach wtajemniczenia – wiele kobiet w Polsce. Czy Pani nie widzi potrzeby przekazania im w obecnym momencie jakiegoś szczególnego przesłania?***

Ch.L.: Niech będą w swoim kraju żywym obrazem tej najdoskonalszej Kobiety, Maryi. Jeśli potrafią ukazać Ją w sobie pozwalając Jej działać, Maryja dokona cudów!

T.S.: ***Pozwolę sobie wyrazić sąd, że źródło głębokiej więzi, którą zauważam pomiędzy Ojcem świętym a Ruchem Fokolari, tkwi w zobaczeniu i przyjęciu prawdy, a lepiej, w przejęciu się prawdą, iż miłość to ciężar, a nawet krzyż, którego z nikogo nie wolno nigdy zdjąć, i zarazem ciężar, który trzeba mu pomóc udźwignąć, dźwigając go razem z nim. To jedyny sposób, by udźwignąć i ocalić siebie. To Chrystus nas niesie, gdy my próbujemy nieść Jego krzyż...***

Dziękując za rozmowę ośmieliłbym się zapytać na koniec, na przełomie roku 1994/95, jaką radę dałaby rodaczka św. Katarzyny – kobiety, która miała odwagę udzielić rad papieżowi (chwała jej za to!) – co radziłaby Instytutowi w formie życzenia na nadchodzący rok 1995, Instytutowi, który odważył się nazwać imieniem Jana Pawła II? Jak można najlepiej służyć Słudze Jezusa Chrystusa? On przyszedł ogień zapalić na ziemię i niczego nie pragnie, jak tylko tego, by ogarnął on wszystkich. Jak kochać dziś? Matka Teresa mówi w imię miłości: „Nie zabijajcie dzieci, dajcie mnie!". Czy ten, kto w imieniu tych, którym pozostał tylko „niemy krzyk", woła: „Nie nazywajcie prawem ustawy, którą wyjmujecie spod wszelkiej ochrony prawa tego, kto jest zabijany, chroniąc nim tego, kto zabija! Nazwijcie to prawo bezprawiem, śmiercią prawa i śmiercią państwa ludzi dla ludzi!" – nie przemawia również językiem

miłości do tych, którzy są ofiarą zabójstwa, i tych, którzy zabijają? Co na to „geniusz kobiety"? Wszak tylko sercem widzi się dobrze „sprawę człowieka"...

Co powie „Ethosowi" Kobieta, którą jest Chiara Lubich?

Dziękuje za każde słowo – „Ethos".

Ch.L.: Miłość jest krzyżem, niewątpliwie, a krzyża nie da się nikomu odebrać. Ale ten krzyż staje się lekki, a nawet radosny, kiedy jest niesiony razem. W duchowości Ruchu którą jest jedność wcielana w życie aż staniemy się jedno w miłości – nikt nie może zostać sam ze swym krzyżem, jego krzyż należy do wszystkich.

Dzisiejszy człowiek ucieka od krzyża, ponieważ go nie rozumie. Ojciec święty czuje to, widzi w tym przerażające zagrożenie dla całej ludzkości. To miłość zmusza go do głoszenia prawdy. W jego słowach słyszy się moc samego Jezusa. Są to słowa Chrystusa skierowane do dzisiejszego świata. A ten, jak Ksiądz mówi – „geniusz kobiety", właśnie dlatego, że jest tak bardżo predysponowany do miłości, wszystkimi swoimi siłami dąży do prawdy.

W jaki sposób Instytut (którym Ksiądz kieruje) może służyć „słudze Jezusa Chrystusa"? Myślę, że tak: powinien on przez swych członków przyjąć słowa Papieża i utożsamić się z nimi, aby wcielić je w życie, znajdując w nich także siłę i światło dla umysłu, aby przeniknięty dzięki temu mądrością – umiał wyjaśniać i pozwalał rozumieć te słowa we właściwy sobie sposób.

GODNOŚĆ KOBIETY

Ks. Jerzy BAJDA

POKÓJ ZALEŻY OD KOBIET

Pokój wynika z istoty życia, objawia jego wewnętrzną prawdę i dynamizm. Jest bowiem budowaniem jedności i harmonii, jest syntezą, jest wzrostem, jest owocowaniem i dzieleniem się bogactwem owocu [...]. Takie jest pierwotne rozumienie pokoju. W jego centrum od początku miała stać kobieta.

1. Temat papieskiego orędzia na tegoroczny Światowy Dzień Pokoju jest głęboko uzasadniony faktem, że powołanie kobiety jest naznaczone szczególną odpowiedzialnością za życie i miłość. Kobieta o wiele głębiej, osobiście i bezpośrednio, całą swoją kobiecością dotyka tajemnicy życia. Mówimy tu o tajemnicy życia w znaczeniu teologicznym, mając na uwadze prawdę o stworzeniu osoby ludzkiej. Ma tu miejsce nie tylko sam fakt metafizyczny (początek istnienia stworzonego bytu), lecz coś, co można zarazem uważać za fakt teologiczny, mianowicie akt stwórczej Miłości Boga. Początek osoby ludzkiej jest jakimś cudem, który nie tłumaczy się do końca działaniem przyczyn naturalnych: tu Bóg od początku angażuje swoje Ojcostwo, powołując stwarzaną osobę do siebie.

Ten cud stworzenia dokonuje się właśnie w kobiecie, w jej wnętrzu. Jeśli w tym kontekście mówimy o „wnętrzu" kobiety, mamy na myśli nie tylko jej organizm wyposażony w zdolność płodności, lecz także, a nawet przede wszystkim głębię jej osoby, jej duchowe wnętrze, jej świadomość i serce. Całym swym wnętrzem kobieta przyjmuje nie tylko fakt płodności, nie tylko „zjawisko" biologiczne, lecz dar lub jak powiedzieliśmy – cud życia, tajemnicę osoby, owszem – słowo Boga objawiającego się przez dar życia. Na tej właśnie płaszczyźnie zawiązuje się szczególne przymierze między Bogiem a kobietą. Jej bowiem Bóg „w jakiś szczególny sposób zawierza człowieka" (*Mulieris dignitatem*, nr 30).

Tak więc dla stwarzanego człowieka kobieta jest pierwszym, niezastąpionym światem, pierwszym domem, a stosownie do pojęć obecnych w starych kulturach – pierwszym sanktuarium. Tu bowiem, otrzymując dar życia, czyli siebie samego z rąk Stwórcy, człowiek podstawowo spotyka Boga, który już od początku objawia mu swą miłość i tym samym określa jego wieczne powołanie.

Jeśli powiedziano, że Bóg w jakiś szczególny sposób powierza człowieka kobiecie, to nie oznacza to, że sam przestaje pełnić swoją rolę. Nic podobnego. On nie przestaje być Tym, który stwarza i podtrzymuje owo życie mocą swej miłości. On po to także postawił mężczyznę przy boku kobiety, by wobec niej

był świadkiem i prorokiem Jego miłości i aby oboje byli żywym słowem i objawieniem Jego Boskiej obecności, przenikającej i przygarniającej nową istotę ludzką. On sam, Stwórca, jest Skałą, na której oni dwoje budują ze swego serca i swoich dłoni dom dla nowego człowieka. Oni są wprawdzie domem życia, lecz Bóg jest Skałą, bez której wszystko zawisłoby nad otchłanią nicości.

2. Życie – widziane w całej swojej prawdzie – jest źródłem, celem i zasadą pokoju. Jest bowiem przyjmowaniem daru z rąk Boga, jest trwaniem w wiernej służbie wobec planu Boga, jest przymierzem, miłością, dojrzewaniem do pełni daru z siebie. Z takiego pojmowania życia i z takiej jego realizacji wypływa pokój jako promieniowanie stwórczego ładu zaafirmowanego w miłości. Życie rozwijane zgodnie z prawdą stworzenia, a więc w zgodzie z Bogiem i w zgodzie z własnym człowieczeństwem, zakwita i owocuje pokojem.

Jest widoczne, że życie, które w ten sposób przyjmuje kształt pokoju, nie jest zastojem, biernością, martwotą. Jest najwyższą twórczą aktywnością, wcielającą wewnętrzne treści Bożego ładu we wszystkie relacje międzyludzkie, w kształt historii, kultury i ethosu codziennego pielgrzymowania ku pełni zjednoczenia z Bogiem. Pokój wynika z istoty życia, objawia jego wewnętrzną prawdę i dynamizm. Jest bowiem budowaniem jedności i harmonii, jest syntezą, jest wzrostem, jest owocowaniem i dzieleniem się bogactwem owocu, jest objawieniem piękna, które „kształtem jest miłości" (C. K. Norwid). Jest harmonią stworzenia odbijającą blask przedwiecznej Mądrości, jest echem nie milknącej symfonii Nieba. Takie jest pierwotne rozumienie pokoju. W jego centrum od początku miała stać kobieta będąca według Bożych zamiarów doskonałą syntezą miłości, życia i piękna.

Szczególna sytuacja historyczna, jaka zaistniała po grzechu pierworodnym, wpłynęła na to, że w pojmowaniu pokoju pojawiły się nowe odcienie czy akcenty znaczeniowe. Wynikło to z faktu, że życiu ludzkiemu nieustannie towarzyszy stan zagrożenia. Z konieczności więc pokój domaga się oddalenia stanu zagrożenia, wymaga określonej strategii gwarantującej bezpieczeństwo życia. Przede wszystkim w wyniku zerwania przymierza z Bogiem życie zostało zasadniczo zagrożone przez śmierć, która weszła na świat przez podstęp szatana.

Największym złem jest jednak grzech, który wnosi zarzewie śmierci do wnętrza człowieka. Przez grzech człowiek wybiera szatana i śmierć, staje się przeciwnikiem samego siebie, zgadza się być narzędziem śmierci, decyduje się być wrogiem życia, tego życia, które od początku było słowem Boskiego obdarowania w miłości. Przez grzech człowiek staje się przeciwnikiem Boga i wszystkiego, co jest Boże. W ten sposób człowiek występuje przeciwko własnemu człowieczeństwu, zabija w sobie to, co najgłębiej stanowi o jego godności osobowej, niszczy to, co miało objawić się jako pełnia i rozkwit życia: zdolność miłowania, zdolność bycia darem – na podobieństwo samego Boga. W tej sytuacji rozsypują się w gruzy równocześnie dwie wartości: życie i pokój.

3. Kobieta, ze względu na swe szczególne zbliżenie do tajemnicy życia, ma nadal wyjątkową szansę odegrania pozytywnej roli polegającej na otoczeniu życia ludzkiego strefą pokoju i bezpieczeństwa. Kobieta jest powołana, aby to czynić właśnie wobec życia przychodzącego na świat, a więc w czasie, kiedy to życie jest wyjątkowo słabe i bezbronne i dlatego wymaga bezwarunkowej afirmacji. Ta szansa kobiety wiąże się ściśle z jej macierzyństwem i całą macierzyńską strukturą jej osobowości. Kobieta-matka i dziecko są nawzajem dla siebie stworzeni i wzajemnie się potrzebują. Ona potrzebuje dziecka, aby być w pełni sobą, przez miłość, która angażuje absolutnie całą jej osobę: czyni ją uosobioną miłością. Dziecko natomiast potrzebuje matki, aby – po prostu – być.

Jest to niezwykle wzniosłe i trudne zarazem powołanie. Nowa osoba ludzka, powierzona przez Boga macierzyńskiej miłości kobiety, wymaga od niej bezinteresownej afirmacji dziecka, bezwarunkowego przygarnięcia – od początku, czyli od poczęcia – myślą, wolą i sercem swego maleństwa, zanim będzie mogła przytulić je do piersi własnymi rękami. Dla dziecka, dla jego całego rozwoju i wychowania, jest niezwykle ważny ten wczesny dialog miłości, jaki toczy się od początku między matką a dzieckiem.

Podobnie jak dziecko objawia siebie słowem swego istnienia, tak matka komunikuje siebie dziecku całym swoim ciałem, bez słów, czyli tym słowem, którym jest ona sama, przekazując mu informację pochodzącą z najgłębszego centrum świadomości i objawiając najbardziej intymną postawę duchową, wyrażającą się w najtajniejszych drgnieniach jej duszy. W ten sposób matka wychowuje i uczy prawdy istnienia. Uczy sensu bycia człowiekiem. Uczy przez to, w jaki sposób ona, matka, jest człowiekiem i w jaki sposób pełni swoją służbę macierzyńską, zgadzając się być duchowym mieszkaniem człowieka.

W takim to języku dziecko – człowiek – uczy się być człowiekiem. Uczy się w sposób wyprzedzający fazę świadomej percepcji najważniejszych prawd o życiu. Uczy się prawdy, że życie jest darem, że byt jest dobry, że świat jest uporządkowany i sensowny i że on, człowiek, jest kimś miłowanym i upragnionym bezinteresownie. To wszystko odbiera człowiek drogą pierwotnego, bezpośredniego doświadczenia, w które wpisany jest przekaz orędzia życia nie dający się ująć w słowa, lecz który zadecyduje o zrozumieniu wszystkich dalszych przekazów i informacji wypowiedzianych językiem kultury.

Ten pierwotny przekaz jest źródłem podstawowego przeświadczenia, że istnieje zgoda i harmonia między człowiekiem a człowiekiem, między światem a darem istnienia, między życiem i miłością, między miłością a prawem. To podstawowe przeświadczenie, umożliwiające akceptację siebie i całej rzeczywistości obiektywnej, jest absolutnie niezbędnym warunkiem dalszego, pomyślnego procesu wychowania.

W tym wszystkim rola kobiety jest wyjątkowa i niezastąpiona. Jednakże nigdy nie będzie dość podkreślania, że kobieta nie jest sama i że właściwym

podmiotem rodzicielstwa i wychowania jest para małżeńska: mąż i żona. Niezbędnym warunkiem prawidłowego przebiegu procesu formowania się owego podstawowego przeświadczenia rodzącego się człowieka jest nie zakłócona niczym osobowa więź rodziców. Harmonijna jedność i głębokie duchowe zjednoczenie we wspólnie podjętym powołaniu jest konieczne przede wszystkim dla samej kobiety, aby poczuła się wprowadzona w nie zamącony obszar pokoju. W tym dopiero klimacie będzie zdolna odczytać i zaafirmować własne macierzyństwo jako sensowne, uzasadnione i wprowadzające ją w pełnię jej osobowego rozwoju[1].

4. Szczególna odpowiedzialność, jaka ciąży na kobiecie, i subtelność całej architektury pokoju dźwiganej głównie przez kobietę, stawia ją w trudnej sytuacji, która może okazać się ponad jej siły. Niekorzystna zmiana klimatu kulturowego, załamywanie się pewnych struktur społecznych odpowiedzialnych za wspieranie i ochronę macierzyństwa i rodziny może spowodować u kobiety utratę poczucia bezpieczeństwa i sensowności jej macierzyńskiej roli. Kobieta może doznawać pokusy zrzucenia z siebie tego ciężaru, który ktoś włożył właśnie na jej barki. Mogą dojść do głosu pewne emocjonalne i irracjonalne motywy, wspierane hałaśliwą propagandą, konkurujące z dyskretnym, nie narzucającym się przecież głosem sumienia. Odruch samoobrony, nie kontrolowany rozumową refleksją, może przyjąć postać odrzucenia dziecka, negacji macierzyństwa. Kobieta, ulegając tego rodzaju sugestii, nieświadomie zgadza się na stan wewnętrznego rozdarcia: staje przeciwko sobie samej, neguje swoją kobiecą tożsamość.

Kobieta w takim duchowym stanie traci pokój, który miała ofiarować człowiekowi i światu. Odrzucając życie, wnosi śmierć w samo serce ludzkiej wspólnoty. Zamach na życie poczęte burzy cały ład moralny, na którym opiera się współżycie społeczne; niszczy u fundamentów wzajemne zaufanie osób, zwłaszcza najściślej związanych węzłem rodzinnym; wywraca całe poczucie sprawiedliwości i prawa i otwiera szeroką drogę wszelkiej przemocy. Kiedy dziecko zostaje zdradzone przez matkę, nic i nikt nie jest już bezpieczny. Dlatego Matka Teresa z Kalkuty z takim naciskiem przypomina konieczność afirmacji i obrony dzieci poczętych dla ocalenia pokoju na świecie.

Dzieci, które przyszły na świat w tym klimacie negacji życia, są na ogół pozbawione naturalnych predyspozycji psychiczno-moralnych, w oparciu o które mogłaby się uformować postawa życzliwości dla wszelkiego istnienia oraz otwartości na dialog i budowanie wspólnoty. Świat nie przedstawia się im jako teren spotkania i konstruktywnej współpracy, lecz jako teren zagrożenia i walki sprzecznych interesów. Istnienie pozbawione swego moralnego uzasad-

---

[1] Filozoficzne naświetlenie tego zagadnienia znajduje się zwłaszcza w ostatnim rozdziale książki R. Buttiglionego, *Etyka w kryzysie*, Lublin 1994.

nienia jest naznaczone nonsensem, budzi lęk, sprzyja postawom agresji i przemocy. Zburzenie pokoju w sercu kobiety jest groźne dla całego świata: burzy pokój w sercu ludzkości.

5. Musimy spojrzeć prawdzie w oczy: ani kobieta pozostawiona samej sobie nie może ocalić pokoju, ani ludzkość pozostawiona w stanie grzechu nie może ocalić kobiety. Gdzie bowiem jest grzech i śmierć – tam nie ma pokoju. Pokój jest darem Boga i znakiem zbawienia. Stary Testament zapowiadał: „Powstanie On i paść będzie mocą Pańską, w majestacie imienia Pana Boga swego. [...] A Ten będzie pokojem" (Mi 5, 3-4). Dopiero w dniu Jego narodzin Niebo ogłosiło światu „pokój ludziom Jego upodobania" (Łk 2, 14). Św. Paweł potwierdził tę prawdę: „On bowiem jest naszym pokojem" (Ef 2, 14). Sam Zbawiciel miał prawo powiedzieć: „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. Nie tak, jak daje świat, Ja wam daję" (J 14, 27), oraz: „Pokój wam!" (Łk 24, 36).

A Niewiasta? – Jedynie Maryja jest tą Niewiastą, której udziałem jest błogosławieństwo Pokoju. Niepokalana, wolna od wszelkiej zmazy grzechu, Pełna Łaski, doskonale posłuszna Duchowi Świętemu. On uczynił z Niej arcydzieło świętości, posłuszeństwa, wierności Bogu w realizacji Jego zbawczego planu. Służebnica Pańska, zjednoczona z wolą Boga, przyjmuje bez zastrzeżeń Słowo, które w Niej staje się Ciałem. W Niej dokonało się więc objawienie Pokoju, pojednanie nieba z ziemią. To Ona stała się niebem na ziemi i dlatego w Niej nastąpiło zjednoczenie Bóstwa z Człowieczeństwem w Osobie Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. Ona przez swoje Macierzyństwo oraz zjednoczenie z Chrystusem, który jest naszym Pokojem, stała się Matką Pokoju, Stolicą i Królową Pokoju. W Niej i przy Jej pośrednictwie człowiek został przywrócony Bogu, a Bóg stał się darem dla człowieka: tak więc w Niej zaczęło się nowe i wieczne Przymierze Odkupiciela z ludzkością.

Po raz pierwszy – w Niej – kobiecość objawia się w swojej pełnej prawdzie dziewiczości i zarazem świętej i płodnej miłości. Po raz pierwszy Niewiasta rodzi Życie, które nie podlega śmierci, lecz jest źródłem zwycięstwa nad śmiercią przez ofiarę z siebie samego. Po raz pierwszy radość, „że się człowiek narodził na świat" (J 16, 21), staje się radością całej ludzkości, rzucając jasne światło na narodziny każdego człowieka.

Można więc mówić o Maryjnej Ewangelii Pokoju. Żyje ona w Kościele i stanowi wciąż aktualną podstawę pedagogii pokoju. W tej szkole dziewczęta i niewiasty uczyły się prawdy o swym niezwykłym powołaniu, a chłopcy i mężczyźni uczyli się szanować świętość ukrytą w kobiecości i rycersko stawać w obronie dziewic i matek. Duchowość Maryjna, właściwa Kościołowi Chrystusowemu, kazała otaczać czcią początek życia ludzkiego ze względu na świętość tajemnicy Niepokalanego Poczęcia, a zwłaszcza tajemnicy Wcielenia Syna Bożego. Kościół jest kontynuacją tajemnic Maryjnych. W ochrzczonych

rodzi się nieustannie Chrystus dzięki mocy Ducha Świętego. Jezus Chrystus utożsamia się także z każdym „z tych najmniejszych" (Mt 25, 45) i każde zwiastowanie daru życia zaczyna się słowami, które Ewangelia utrwaliła na wieczne czasy, jako nie milknące orędzie pokoju: „Nie bój się [...] znalazłaś bowiem łaskę u Boga" (Łk 1, 30).

To jest droga, na której kobieta staje się naczyniem Pokoju i tym samym staje się zdolna wychowywać do pokoju. Pokój ma treść Chrystusową, lecz barwy – Maryjne.

Jorge MEDINA ESTÉVEZ

GODNOŚĆ KOBIETY W NAUCZANIU JANA PAWŁA II NA PODSTAWIE LISTU APOSTOLSKIEGO *MULIERIS DIGNITATEM*

Błędem byłoby wyobrażać sobie, że rozmyślanie Papieża skierowane jest wyłącznie do mężczyzn i że za cel ma tylko ukazywanie im godności kobiety w taki sposób, aby ją szanowali. [...] Papież bowiem chce także, aby w kobiecie odrodziła się świadomość jej podstawowej godności...

W ramach posiedzenia plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Rodziny nt. „Kobieta, małżonka i matka w rodzinie i społeczeństwie u progu trzeciego tysiąclecia" wystąpiłem z referatem dotyczącym listu apostolskiego Jego Świątobliwości Jana Pawła II *Mulieris dignitatem*. Nic nie może zastąpić lektury tego dokumentu, tym zaś, co ośmielę się w nim podkreślić, jest kilka argumentów-kluczy, które – jak się wydaje – są ważne dla całości tego listu apostolskiego.

Gdyby zapytać o rodzaj literacki tego dokumentu, trzeba by stwierdzić, że został on pomyślany przez Ojca świętego jako refleksja, czy wręcz medytacja. Papież staje wobec doświadczenia faktu, „znaku czasu", sytuacji poniekąd nowego rodzaju, wyzwania historycznego, które wymaga rozeznania i wyjaśnienia.

Ojciec święty rozważa to doświadczenie i przedstawia nam tok swoich myśli. Znane są mu ruchy feministyczne, lecz z duszpasterskiego doświadczenia wie również, co myślą liczne kobiety, którym obcy jest zgiełk manifestacji i które odnajdują radość w życiu codziennym. Pragnąłby on – jak mi się zdaje – dostarczyć materiału do refleksji osobom, które zajmują skrajne stanowiska, proponując argumenty i kierunki myśli mogące im dopomóc w wyważeniu niektórych stwierdzeń. Z drugiej strony pragnąłby on wspomóc kobiety przeżywające swą codzienną egzystencję w odkrywaniu najgłębszego sensu ich kobiecości, tak aby mogły czerpać zeń nowy zapał, który pozwoli im doświadczać głębokiej radości. Takie intencje Papieża wskazują jasno, że zamierza on spełnić swą powinność pasterza przez nauczanie, czyli za pośrednictwem światła prawdy, gdyż lekceważenie godności kobiety opiera się w gruncie rzeczy na błędnych koncepcjach, które mogą zostać skorygowane tylko przez prawdę.

Śledząc treść listu apostolskiego jasno dostrzega się, że pierwszym źródłem tej medytacji jest Pismo święte. Papież wykorzystuje je tak, jak czynili to zawsze Ojcowie Kościoła: poszukując w nim „zbawiennej prawdy", jak określa to Konstytucja dogmatyczna *Dei verbum* Soboru Watykańskiego II. Egzegeza Ojca świętego wydaje mi się modelem tego, co określić by można mianem

„egzegezy pastoralnej", w której pasterz stara się nakarmić swe owce życiodajną nauką. Papież szuka w Piśmie świętym pouczenia, które przedstawia Kościołowi, a tytuły rozdziałów listu odwołują się do tematów bezpośrednio inspirowanych Pismem świętym – oczywiście ujętych w duchu tradycji i wyłożonych przez Magisterium. W tym tak tradycyjnym sposobie korzystania z Pisma świętego dostrzec można jedność ksiąg natchnionych, które wzajemnie się dopełniają. Jest prawdą, że Papież więcej miejsca poświęca księgom Nowego Testamentu niż Starego; czyni tak dlatego, że refleksja nad wątkami Starego Przymierza nadmiernie poszerzyłaby dokument, a przecież całość nauczania zawarta in nuce w księgach Starego Testamentu ukazuje się z całą jasnością w Nowym Testamencie. Dlatego podkreślić należy także troskę Papieża o wskazanie w opowieściach o „początkach", znajdujących się w Księdze Rodzaju, tego co konstytuuje fundament – i zawsze stanowi o godności kobiety.

Dokument papieski mówi o „godności" kobiety. Niekiedy mówi się o nadawaniu komuś „godności", czyli tytułu lub odznaczenia, co wyraża uznanie zasług lub wskazuje na pozycję uprzywilejowaną względem innych osób. Te „godności" są czymś dodanym do osoby, która dzięki nim uzyskuje przywileje, i można czasem zadawać sobie pytanie, czy odpowiadają one prawdzie, czy też pozostają na płaszczyźnie pozorów. Kiedy Papież mówi o „godności" kobiety – jak i mężczyzny – ma na myśli godność ontologiczną bytu ludzkiego, to co wypływa z aktu stwórczego Boga, z jego natury, jego powołania i jego przeznaczenia. Godność więc powinna być uznawana i szanowana, nawet jeśli podmiot jest fizycznie upośledzony lub ponosi odpowiedzialność za popełnienie aktów moralnie złych. Prawość moralna bytu ludzkiego zasadza się wyłącznie na zgodności z własną naturą i przeznaczeniem. Mam tu na myśli „naturę" historyczną człowieka, stworzoną i wyniesioną do porządku nadprzyrodzonego dzięki łasce, grzeszną i odkupioną przez zbawczy akt Chrystusa, mającą więc jako jedyny ostateczny cel nadprzyrodzoną szczęśliwość, która polega na oglądaniu Boga twarzą w twarz. Kary, które czasem Bóg zsyła na ziemię na grzeszników, nie są aktami niweczącymi godność ludzką, przeciwnie – ich celem jest nawracanie tych, którzy zboczyli z drogi odpowiadającej ich wrodzonej godności.

Godność bytu ludzkiego – mężczyzny i kobiety – nie jest zatem tylko naturalna, gdyż jak uczy nas wiara, została ona wyniesiona do poziomu przekraczającego siły i wymagania natury – chociaż w przypadku człowieka nawet płaszczyzna naturalna znajduje się bardzo wysoko – do porządku łaski i wewnętrznej komunii z Bogiem. Kto nie ma światła wiary, nie może dojść do poznania uczestnictwa w życiu Boga ani do świadomości wysokiej ceny zapłaconej za wykup grzesznej ludzkości i każdej osoby indywidualnie. Święty Paweł mówi, że Chrystus umiłował go i dla niego został wydany – jest to stwierdzenie, które powinien powtórzyć każdy chrześcijanin. Inaczej mó-

wiąc, staje się zrozumiałe, że argumentacja Ojca świętego ma swe źródło na płaszczyźnie rzeczywistości historycznej człowieka, którą poznajemy dzięki Objawieniu i o której dają świadectwo święte księgi. Posiadanie poprawnej i precyzyjnej idei godności ludzkiej jest możliwe tylko w świetle planu Bożego i jego „ekonomii".

Ojciec święty jednakże w ugruntowywaniu swej nauki wychodzi poza księgi natchnione i posługuje się kategoriami filozofii personalistycznej, które stanowią przedłużenie przesłania świętych ksiąg. Następujący fragment tekstu zatytułowany *Osoba-komunia-dar* dobitnie na to wskazuje: „Wmyślając się w całokształt opisu z Księgi Rodzaju (2, 18-25), oraz interpretując go w świetle prawdy o obrazie i podobieństwie Bożym (por. Rdz 1, 26-27), możemy jeszcze p e ł n i e j z r o z u m i e ć, n a c z y m p o l e g a o s o b o w y c h a r a k t e r b y t u l u d z k i e g o, dzięki któremu oboje: mężczyzna i niewiasta są podobni do Boga. Każdy bowiem człowiek zdolny jest, na Boże podobieństwo, jako stworzenie rozumne i wolne, poznać go i miłować. Czytamy, że człowiek nie może bytować «samotnie» (por. Rdz 2, 18). Może bytować tylko jako «jedność dwojga», a zatem – w r e l a c j i d o d r u g i e g o c z ł o w i e k a. Chodzi tu o relację wzajemną: mężczyzny do kobiety oraz kobiety do mężczyzny. Być osobą na obraz i podobieństwo Boga – oznacza także bytować w relacji, w odniesieniu do drugiego «ja». Przygotowuje to ostateczne samoobjawienie się Boga Trójjedynego: jedności żyjącej w komunii Ojca, Syna i Ducha Świętego. [...] To, że człowiek stworzony jako mężczyzna i kobieta jest obrazem Boga, znaczy nie tylko, iż każdy z nich z osobna jest podobny do Boga, będąc istotą rozumną i wolną. Znaczy to również, że mężczyzna i kobieta, stworzeni jako «jedność dwojga» we wspólnym człowieczeństwie, są wezwani do życia we wspólnocie miłości i do odzwierciedlania w ten sposób w świecie tej komunii miłości, jaka jest w Bogu, komunii, poprzez którą trzy Osoby Boskie miłują się w wewnętrznej tajemnicy jednego życia Bożego. Ojciec, Syn i Duch Święty, jeden Bóg poprzez jedność Bóstwa, bytują jako Osoby w niezgłębionej Boskiej relacji. [...] O b r a z i p o d o b i e ń s t w o B o g a w c z ł o w i e k u stworzonym jako mężczyzna i kobieta (w tej analogii, jaką można przyjąć pomiędzy Stwórcą a stworzeniem) oznacza więc także «jedność dwojga» we wspólnym człowieczeństwie. Ta «jedność dwojga», będąca znakiem komunii interpersonalnej, w s k a z u j e n a t o, ż e w s t w o r z e n i e c z ł o w i e k a zostało wpisane również pewne podobieństwo do Boskiej komunii (communio). [...] W «jedności dwojga» mężczyzna i kobieta są od «początku» wezwani nie tylko do tego, aby bytować «obok» siebie czy nawet «razem z sobą», ale są też wezwani do tego, aby b y t o w a ć w z a j e m n i e «j e d n o d l a d r u g i e g o»". (*Mulieris dignitatem*, dalej MD, nr 7). Ten przepiękny tekst odkrywa, jak komplementarna różność mężczyzny i kobiety należy do sfery o wiele wyższej niż ta, która zależy wyłącznie od biologii, do sfery, w której ta różność staje się wyrazem planu zbawienia. Dzieje się tak, aby

człowiek świadomie zgodził się na to, co konstytuuje jego powołanie i jego pełnię, które w ostatecznym rozrachunku są duchowe. „Męskość" i „kobiecość" są częścią godności bytu ludzkiego, ponieważ stanowią o możliwości życia dla drugiego w komunii z nim tak głębokiej, że przekraczającej wszystkie codzienne doświadczenia, ponieważ komunia ta nosi w sobie ślad komunii Boskiej, która zachodzi w łonie Najświętszej Trójcy. „Męskość" i „kobiecość" nie są rzeczywistością dołączoną do bytu ludzkiego, który byłby zrozumiały również bez nich, lecz kwalifikacjami przynależnymi każdemu bytowi osobowemu posiadającemu swoje człowieczeństwo, jako mężczyzna lub jako kobieta.

W liście apostolskim *Mulieris dignitatem* znajduje się wyjątek z tekstu Soboru Watykańskiego II, który stale powraca pod piórem Ojca świętego. Jest to cytat z Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*: „człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego" (nr 24). Dotyczy to całego bytu ludzkiego, jako osoby stworzonej na obraz Boga, powołanej do bycia mężczyzną lub kobietą – dodaje Papież (zob. MD, nr 30). Jeżeli Bóg chciał człowieka dla niego samego, to znaczy – mówi nam Ojciec święty – że jest on osobą: „Być osobą – to znaczy: dążyć do samospełnienia [tekst soborowy mówi o «samoodnalezieniu»], które nie może dokonać się inaczej, jak tylko «poprzez bezinteresowny dar z siebie samego». Prawzorem takiego rozumienia osoby jest sam Bóg jako Trójca, jako komunia Osób. Stwierdzenie, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo tego Boga, znaczy zarazem, że człowiek jest wezwany do tego, aby bytować «dla» drugich, aby stawać się darem" (MD, nr 7).

Powróćmy teraz bliżej początku dokumentu papieskiego, gdzie mowa jest o tym, że „objawiona prawda o człowieku jako «obrazie i podobieństwie Boga» stanowi niezmienną podstawę całej chrześcijańskiej antropologii. «Stworzył... Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę» (Rdz 1, 27). [...] istotami ludzkimi są oboje, w równym stopniu mężczyzna i kobieta, oboje stworzeni na obraz Boga" (MD, nr 6). Stwierdzenie to wyraźnie mówi o równej godności mężczyzny i kobiety. Fakt grzechu natomiast powoduje zachwianie harmonii wewnętrznej człowieka, harmonii między mężczyzną i kobietą, między człowieczeństwem a naturą. Jest on prawdziwym zaburzeniem porządku upragnionego przez Boga dla dobra człowieka. Teraz „ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą" (Rdz 3, 16). „Owo panowanie wskazuje na zakłócenie i zachwianie tej podstawowej równości, jaką w «jedności dwojga» posiadają mężczyzna i kobieta – i to przede wszystkim na niekorzyść kobiety" (MD, nr 10). Trzeba więc przyznać, że to grzech tkwi u korzeni obyczajów i zachowań noszących znamiona ucisku, wyzysku i dyskryminacji w odniesieniu do ko-

biet. Grzechy osobiste i struktury, w powstaniu których ma udział grzech, niekiedy grzech zaniedbania, i które pozostają nie naprawione, tłumaczy się przez lenistwo lub obojętność tych, którzy mają władzę i środki do radykalnej zmiany lub przynajmniej poprawy tego, co stanowi jawną niesprawiedliwość.

„Równość" i „jedność" ta „nie niweczy wielości" (MD, nr 16). „[...] orędzie biblijne i ewangeliczne strzeże prawdy o «jedności dwojga», czyli o tej godności i o tym powołaniu, jakie wynikają ze swoistej odmienności i «oryginalności» osobowej mężczyzny i kobiety. Dlatego też słuszny sprzeciw kobiecy wobec tego, co wyrażają biblijne słowa «on będzie panował nad tobą» (Rdz 3, 16) nie może prowadzić pod żadnym warunkiem do «maskulinizacji» kobiet. W imię wyzwolenia się od «panowania» mężczyzny, kobieta nie może dążyć do tego, by – wbrew swojej «oryginalności» – przyswajać sobie męskie atrybuty. Zachodzi uzasadniona obawa, że na tej drodze kobieta nie «spełni siebie», może natomiast zatracić i wypaczyć to, co stanowi o jej istotnym bogactwie. A jest to bogactwo ogromne. Okrzyk pierwszego mężczyzny w biblijnym opisie na widok stworzonej kobiety jest okrzykiem podziwu i zachwytu, który przechodzi w całe dzieje człowieka na ziemi. Osobowe zasoby kobiecości na pewno nie są mniejsze od zasobów męskości – są tylko inne. Kobieta więc – podobnie zresztą jak mężczyzna – musi pojmować swe osobowe «spełnienie», swą godność i powołanie w oparciu o te zasoby, według tego bogactwa kobiecości, jakie otrzymała w dniu stworzenia, i które dziedziczy jako sobie właściwy wyraz «obrazu i podobieństwa Bożego». Tylko na tej drodze może być przezwyciężane także owo dziedzictwo grzechu, na jakie naprowadzają biblijne słowa: «ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą». Przezwyciężanie tego złego dziedzictwa jest, z pokolenia na pokolenie, zadaniem każdego człowieka, zarówno kobiety, jak i mężczyzny" (MD, nr 10). Słuszne wydaje się stwierdzenie, że słowa Pisma świętego, dotyczące „panowania" mężczyzny nad kobietą, powinny być rozumiane szerzej, ponieważ jeśli grzech wprowadził dysharmonię w samym łonie komunii małżeńskiej – której korzeniem jest prawdziwa miłość – o ileż bardziej ta dysharmonia będzie się ujawniać w innych relacjach kobiet i mężczyzn, i to nie tylko w związkach, które są wewnętrznie grzeszne, lecz także w tych, które ze swej natury nie sprzeciwiają się woli Bożej.

Chciałbym powrócić jeszcze do owego „ogromnego bogactwa", do tego, co Ojciec święty nazywa „kobiecą oryginalnością". Papież twierdzi, że to bogactwo nie jest mniejsze niż bogactwo oryginalności męskiej: kobieta nie jest nieudanym mężczyzną! Trzeba bowiem oprzeć się pokusie wyobrażania sobie, że dla rodzaju ludzkiego to mężczyzna jest „głównym analogatem" i że całą wielkość człowieka należałoby uważać za pochodną męskości. Ta niedobra „nostalgia" w niektórych ruchach feministycznych zdaje się opierać na nieświadomym lub podświadomym przekonaniu, że mężczyzna jest ważniej-

szy od kobiety i że kobieta nie odzyska pozycji odpowiadającej jej godności, jeśli nie uzyska możliwości czynienia tego wszystkiego, co czynią mężczyźni, przede wszystkim w zakresie sprawowania władzy. Otóż, kwestia ważności ról nie może być rozpatrywana w tych kategoriach.

Papież w związku z godnością kobiety przywołuje rolę Najświętszej Maryi Dziewicy. Tak głębokie oddanie, jakie Papież żywi dla Dziewicy, pozwala mu odkryć, jak jasno Jej miejsce w planie zbawczym Boga rozświetla tajemnicę chrześcijaństwa. Trudno byłoby zrozumieć słowa zwiastowania, „jeśli nie przyjmie się, że w Niej [w Maryi – przyp. J.M.E.] ma swój początek nowe i ostateczne Przymierze Boga z ludzkością, Przymierze w odkupieńczej Krwi Chrystusa". W Maryi dostrzec można odnowienie tego, co człowiek utracił przez grzech. „Maryja podejmuje w sobie samej i ogarnia tę tajemnicę «niewiasty», której początek stanowi Ewa, «matka wszystkich żyjących» (por. Rdz 3, 20). [...]. Maryja jest «nowym początkiem» godności i powołania kobiety, wszystkich kobiet i każdej.

Kluczem do zrozumienia tego mogą być w sposób szczególny słowa, jakie Ewangelista wkłada w usta Maryi po zwiastowaniu, w czasie nawiedzenia Elżbiety: «wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny» (Łk 1, 49). Słowa te odnoszą się z pewnością do poczęcia Syna, który jest «Synem Najwyższego» (Łk 1, 32), «Świętym» Bożym; zarazem jednak słowa te mogą oznaczać również odkrycie własnego kobiecego człowieczeństwa. «Wielkie rzeczy uczynił mi»: jest to odkrycie całego tego bogactwa, całego osobowego zasobu kobiecości, całej odwiecznej oryginalności «niewiasty» takiej, jaką Bóg chciał: osoby dla niej samej, a która równocześnie odnajduje siebie «poprzez bezinteresowny dar z siebie samej».

Odkrycie to łączy się z jasną świadomością daru, obdarowania przez Boga. Grzech już u samego «początku» zaciemnił tę świadomość [...]. Przy nadejściu «pełni czasu» (por. Ga 4, 4) [...], świadomość ta wybuchła z całą siłą w słowach biblijnej «niewiasty» z Nazaretu. W Maryi Ewa odkrywa na nowo, jaka jest prawdziwa godność kobiety, kobiecego człowieczeństwa. Odkrycie to winno stale docierać do serca każdej kobiety oraz kształtować jej powołanie i życie" (MD, nr 11).

Niech wolno mi będzie dodać, że postawa Maryi stanowi całkowite przeciwieństwo herezji, którą określa się mianem pelagianizmu. Jej zwolennicy zaczęli poszukiwać dobra i szczęścia poza Bogiem, jak gdyby wielkość człowieka mogła istnieć bez odniesienia do prawdy i bez podporządkowania się Bogu. Maryja, przeciwnie, rozpoznała, że wszystko to, co się w niej dokonuje, jest łaską, że znalazła łaskę u Pana, że to On napełnia Ją łaską, a więc – że jedyną postawą, jaką mogła przyjąć wobec daru Niebios, było posłuszeństwo. Maryja jest otwarta. Maryja oczekuje. Maryja rozważa. Maryja milczy. Czy postawy, które Ona przyjmuje, są wyrazem słabości, ograniczenia? Wręcz przeciwnie. Noszą one na sobie znak działania Ducha Świętego, który po-

ucza ludzi o tym, by byli posłuszni łasce Bożej, bez której zbawienie jest niemożliwe.

Dostrzec można głęboki związek pomiędzy Wcieleniem a odkryciem daru kobiecości. Wcielenie bowiem dokonało się w kobiecie i nie mogło się inaczej dokonać, gdyż człowieczeństwo Słowa nie polegało jedynie na przyjęciu ludzkiej natury, ale również na biologicznej przynależności do rodziny ludzkiej. Maryja we Wcieleniu odegrała rolę właściwą jedynie kobiecie, jakiej nie mógłby odegrać żaden mężczyzna.

Ojciec święty przedstawia swą myśl poświęconą godności kobiety odwołując się do rozmaitych wyjątków z Ewangelii. Błędem byłoby wyobrażać sobie, że rozmyślanie Papieża skierowane jest wyłącznie do mężczyzn i że za cel ma tylko ukazywanie im godności kobiety w taki sposób, aby ją szanowali. Jest to zaledwie część tego, co Papież pragnie osiągnąć, część ważna, lecz jednak nie całość. Papież bowiem chce także, aby w kobiecie odrodziła się świadomość jej podstawowej godności, która przekracza bycie przedmiotem użycia, a która polega na radosnym dostrzeżeniu wielkich rzeczy, które Pan uczynił w kobiecie. W swojej medytacji Papież powraca do idei klucza jedności między kobietą i mężczyzną: „W zakresie tego, co «ludzkie», co po ludzku osobowe, «męskość» i «kobiecość» różnią się, ale jednocześnie dopełniają i wzajemnie tłumaczą" (MD, nr 25). Stanowi to głęboką rację faktu, że mężczyzna zadając ból kobiecie, rani samego siebie i postępuje wbrew właściwej sobie godności.

Niemożliwe jest w ramach tej prezentacji prześledzenie całości nauczania zawartego w liście apostolskim *Mulieris dignitatem*, tak głębokiego i tak przekonującego, lecz wydaje się pożyteczne podkreślenie jeszcze kilku spraw.

W paragrafie noszącym tytuł *Kobiety w Ewangelii* Papież ukazuje różne relacje między Panem a kobietami. W tekście tym konkludując pisze on, że każda kobieta jest „«jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego». Każda dziedziczy od «początku» godność osoby właśnie jako kobieta. [...] Każde więc z Chrystusowych słów czy odniesień do kobiety trzeba wprowadzić w wymiar tajemnicy paschalnej" (MD, nr 13).

Historia kobiety schwytanej na cudzołóstwie daje Papieżowi okazję do zaznaczenia, że już od tajemnicy „początku" kobieta została zawierzona mężczyźnie we właściwej jej kobiecości, a zarazem mężczyzna został zawierzony kobiecie przez Stwórcę. „Zostali zawierzeni wzajemnie jedno drugiemu jako osoby stworzone na obraz i podobieństwo Boga samego. Takie zawierzenie jest miarą miłości, miłości oblubieńczej: aby stawać się «bezinteresownym darem» jedno dla drugiego, trzeba, aby oboje mieli poczucie odpowiedzialności za dar" (MD, nr 14).

Po stwierdzeniu, że Jezus rozmawia z kobietami, co było całkowicie wbrew ówczesnej obyczajowości, oraz że prawie same kobiety stały u stóp krzyża,

Papież dodaje, że „Od początku posłannictwa Chrystusa kobieta okazuje wobec Niego i wobec całej Jego tajemnicy tę szczególną wrażliwość, jaka stanowi cechę charakterystyczną jej kobiecości" (MD, nr 16). To stwierdzenie jest także w pełni uzasadnione w odniesieniu do całej historii Kościoła, w której tak ważną rolę odegrały mistyczki.

Ojciec święty najgłębiej porusza tematy macierzyństwa i dziewictwa. „Macierzyństwo jest owocem małżeńskiego zjednoczenia mężczyzny i kobiety, owego biblijnego «poznania», jakie odpowiada «jedności dwojga w ciele». [...] Biblijne «poznanie» tylko wówczas realizuje się w całej prawdzie osoby, gdy wzajemny dar z siebie nie ulega zniekształceniu przez pragnienie mężczyzny stania się «panem» swej oblubienicy («on będzie panował nad tobą») ani przez zamknięcie się kobiety we własnych instynktach («ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia»: Rdz 3, 16). [...] Macierzyństwo jest związane z osobową strukturą kobiecości oraz z osobowym wymiarem daru: «Otrzymałam mężczyznę od Pana» (Rdz 4, 1). [...] To ludzkie rodzicielstwo jest wspólne mężczyźnie i kobiecie. [...] Chociaż więc oboje razem są rodzicami swojego dziecka, to macierzyństwo kobiety stanowi szczególną «część» tego wspólnego rodzicielstwa, jego pełniej angażujący wymiar. [...] Kobieta też bezpośrednio «płaci» za to wspólne rodzicielstwo, które o wiele dosłowniej pochłania energie jej ciała i duszy. Trzeba więc, aby mężczyzna był tego w pełni świadom, że w tym wspólnym ich rodzicielstwie zaciąga on szczególny dług wobec kobiety [...] i musi pod wielu względami od matki uczyć się swego własnego «ojcostwa»" (MD, nr 18). Tajemnica macierzyństwa jednak nie może być oddzielona od dziewictwa. „Nie można prawidłowo pojąć dziewictwa, kobiecej konsekracji w dziewictwie, bez odwołania się do miłości oblubieńczej, w takiej bowiem miłości człowiek-osoba staje się darem dla drugiego. W analogiczny zresztą sposób należy też pojmować konsekrację mężczyzny w celibacie kapłańskim, albo też w stanie zakonnym" (MD, nr 20).

Papież rozwija temat macierzyństwa duchowego, które najgłębiej ujawnia się w służebnym posłannictwie dziewictwa konsekrowanego: ci, którzy usłyszeli powołanie do dziewictwa, niosąc pomoc maluczkim, odnajdują umiłowanego Oblubieńca. Można zatem dostrzec solidny fundament dla tego stwierdzenia Papieża w tym, że „Biblia przekonuje nas o tym, że nie może istnieć adekwatna hermeneutyka człowieka, czyli tego, co «ludzkie», bez współmiernego odwołania się do tego, co «kobiece». Podobnie jest też w zbawczej ekonomii Boga: jeśli chcemy ją w pełni zrozumieć w odniesieniu do całych dziejów człowieka, to z pola widzenia naszej wiary nie możemy zagubić tajemnicy «niewiasty»: dziewicy-matki-oblubienicy" (MD, nr 22). Ojciec święty kontynuuje medytację przenosząc swoją uwagę na List do Efezjan, w którym jest mowa o Kościele jako Oblubienicy. „W tym ujęciu, poprzez Kościół wszyscy ludzie – zarówno kobiety jak i mężczyźni są po-

wołani, by być «Oblubienicą» Chrystusa, Odkupiciela świata. W taki sposób «bycie oblubienicą», a więc to, co «kobiece», staje się symbolem powszechności tego, co «ludzkie» [...]. W Kościele każdy człowiek – mężczyzna i kobieta – jest «Oblubienicą», o ile doznaje miłości Chrystusa Odkupiciela jako daru, oraz – o ile na ten dar stara się odpowiedzieć darem swojej osoby" (MD, nr 25). „Ma to zasadnicze znaczenie dla pojmowania Kościoła w jego właściwej istocie, ażeby nie przenosić na Kościół – nawet o ile jest on «instytucją» złożoną z ludzi i osadzoną w historii – takich kryteriów rozumienia i wartościowania, jakie do natury Kościoła się nie odnoszą. Chociaż Kościół posiada swą strukturę «hierarchiczną», to jednak cała ta struktura całkowicie jest podporządkowana świętości członków Chrystusa. Świętość zaś mierzy się «wielką tajemnicą», w której Oblubienica odpowiada darem miłości na dar Oblubieńca [...]. Sobór Watykański II potwierdzając naukę całej tradycji przypomniał, że w hierarchii świętości właśnie «niewiasta», Maryja z Nazaretu, jest «pierwowzorem» Kościoła. Ona «przoduje» wszystkim na drodze świętości [...]. W takim też sensie można powiedzieć, że Kościół jest zarazem «maryjny» i apostolsko-Piotrowy" (MD, nr 27). „Jeśli Autor Listu do Efezjan nazywa Chrystusa Oblubieńcem, a Kościół Oblubienicą, to taka analogia stanowi pośrednio potwierdzenie prawdy o kobiecie jako oblubienicy. Oblubieniec jest tym, który miłuje. Oblubienica jest miłowana: jest tą, która doznaje miłości, ażeby wzajemnie miłować.

Zapis Księgi Rodzaju – odczytany w świetle oblubieńczego symbolu z Listu do Efezjan – pozwala nam pojąć tę prawdę, która w sposób zasadniczy zdaje się rozstrzygać sprawę godności kobiety, a z kolei także sprawę jej powołania: **godność kobiety mierzy się porządkiem miłości, która jest** w istocie porządkiem sprawiedliwości i miłości" (MD, nr 29).

Warto – jak się zdaje – zwrócić uwagę na zakończenie listu apostolskiego. Brzmi on następująco: „W naszej epoce zdobycze wiedzy i techniki pozwalają osiągnąć nieznany przedtem stopień dobrobytu materialnego dla jednych, co niestety niesie z sobą równoczesne zepchnięcie na margines innych. W taki sposób ten postęp jednostronny może również oznaczać stopniowy **zanik wrażliwości na człowieka, na to, co istotowo ludzkie. W tym** sensie przede wszystkim nasze czasy **oczekują na objawienie się** owego «geniuszu» kobiety, który zabezpieczy wrażliwość na człowieka w każdej sytuacji: dlatego, że jest człowiekiem!" (MD, nr 30).

Kończąc prezentację dokumentu papieskiego, wydaje się właściwe wyrazić życzenie, by zajął on należne mu miejsce, albowiem jego zawartość bardzo trafnie wpisuje się w Rok Rodziny – rzeczywistości równocześnie naturalnej i nadprzyrodzonej, której kobieta jest istotnym i konstytutywnym elementem.

Tłum. *Anna Bączek*

Małgorzata BORKOWSKA OSB

KOBIECA DROGA DO ŚWIĘTOŚCI

Dosyć trudno jest zdefiniować dokładnie różnicę między męskim a kobiecym sposobem podążania drogą do świętości, a to w dużej mierze dlatego, że przez wiele wieków zagadnieniem tym zajmowali się w Kościele prawie wyłącznie mężczyźni; [...]. Mnóstwo jednak kobiet, tak w świecie, jak i w zakonach, nie zaprzątało sobie głowy teorią i nawet jeśli szczerze wierzyły w męską wyższość, same realizowały ten sposób dążenia, do którego zostały stworzone – ze znakomitym skutkiem.

Na początku tych rozważań należałoby przyjąć jakąś definicję świętości w ogóle, gdyż trudno mówić o drodze bez określenia celu. Na podstawie dotychczasowego rozwoju myśli ascetycznej i pewnych ustalonych już skojarzeń nasuwa się nam tu obraz góry, na której szczyt, wyobrażający świętość, prowadziłyby dwie drogi: jedna kobieca, druga męska. Obraz ten jednak jest uproszczeniem, które może tyle samo wyjaśnić, co zagmatwać. Po pierwsze, nie „świętość" jest celem, tylko Bóg. Po drugie, świętość jako cecha człowieka nie jest czymś statycznym, ale dynamicznym: rozwojem, drogą właśnie, a nie raz na zawsze przyjętą posągową postawą. I wreszcie, świętość jest celem istotnym (choć tak rzadko osiąganym w pełni) wszystkich wielkich religii. Należy więc, jak wspomniałam, przyjąć jakąś chrześcijańską definicję świętości, aby móc zastanowić się, czy na drodze do niej ujawniają się jakieś różnice akcentów i stylu między kobietami a mężczyznami.

Chrześcijaństwo jest drogą do Ojca przez Syna w Duchu Świętym; niezależnie więc od płci, świętość chrześcijańska to usilne podążanie tą drogą. Dla kogo dążenie do Ojca przez Syna w Duchu Świętym nie jest ubocznym aspektem życia, ani tym bardziej aspektem zgoła pomijanym, ale rzeczą pierwszej wagi, normą całego działania, ten znajduje się, wedle potocznej terminologii, na drodze do świętości. Na tej jednak wspólnej drodze zaznaczają się oczywiście między ludźmi różnice, wynikające z odmienności darów i talentów, a część tych różnic wynika właśnie z odmienności płci. Pochodzą one po prostu z odmienności psychofizycznej, która rzutuje na sposób podchodzenia do sprawy, punkt widzenia itd.

Dosyć trudno jest jednak zdefiniować dokładnie tę różnicę między męskim a kobiecym sposobem podążania drogą do świętości, a to w dużej mierze dlatego, że przez wiele wieków zagadnieniem tym zajmowali się w Kościele prawie wyłącznie mężczyźni. Ci zaś nie tylko rozumieli (a więc także opisywali) jedynie styl własny, ale nadto każdą stwierdzoną w praktyce duszpasterskiej różnicę traktowali jako kobiecy błąd, wymagający korekty. Zdołali to nawet

wmówić tym nielicznym kobietom, które także na ten temat pisały. Inaczej mówiąc, przez wieki usiłowano narzucać kobietom męski model świętości. I nawet jeśli „płeć słabsza" wybuchała takim fajerwerkiem świętości czysto kobiecej, jakim była Teresa z Avili, przedstawiciele męskiego monopolu potrafili ją zaakceptować tylko za cenę dopatrzenia się w niej cech męskich. „Teresa od Jezusa jest mężczyzną, i to ze wszystkich najgodniejszym noszenia brody" – usprawiedliwiał się pewien hiszpański biskup, gdy mu zarzucano, że tej „kobieciny" w czymś usłuchał. W tej sytuacji, której paradoksalność dopiero niedawno dostrzeżono, nie tylko przez wieki pozwalałyśmy sobie przyprawiać brodę, ale do dzisiaj z trudem potrafimy określić, na czym życie bez brody polega (przynajmniej w teorii).

W praktyce jednak natura przez wieki robiła swoje, jeśli jej tylko pozwalano. Ów typ oschłej zakonnicy, chodzącej reguły, która zamiast ludzkich uczuć ma paragrafy – typ straszący powszechnie w naszej literaturze, nie bez oparcia w faktach – był skutkiem formowania Bogu ducha winnych kobiet wedle męskiego wzorca świętości: odebrano im to, czym były, ale tego, czym z natury nie były i tak nie udało się z nich zrobić, więc powstawały karykaturalne hybrydy. Wiele jednak kobiet, żyjących zarówno w zakonach jak i poza nimi, nie zaprzątało sobie głowy teorią i nawet jeśli niektóre szczerze wierzyły w męską wyższość, same realizowały ten sposób dążenia do świętości, do którego zostały stworzone – ze znakomitym zresztą skutkiem. Zanim przejdziemy do próby opisu czy ilustracji tego sposobu, trzeba zrobić dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, nie będziemy zajmować się tutaj całokształtem natury kobiecej z jej specyficznymi trudnościami włącznie, ale jedynie kobietą w drodze do świętości, i to z racji szczupłości miejsca wyłącznie aspektem pozytywnym. Owe „typowo kobiece wady", o których tyle już napisali męscy moraliści, trzeba będzie z konieczności pominąć, tak samo jak wady i cnoty męskie. Po drugie, rozróżnimy i omówimy kolejno świętość czynną i świętość bierną. Przez świętość czynną będziemy rozumieć świadome dążenie kobiety do zjednoczenia z Bogiem, przez świętość bierną zaś jej pośmiertną szansę na to, że Kościół uzna oficjalnie wyniki jej pracy. Świętość czynna zależy od jej współpracy z łaską; świętość bierna od warunków psychologiczno-historycznych i pojęć otoczenia. Ta pierwsza jest dla niej istotą życia – ta druga jest jej zupełnie obojętna (zajmuje tylko historyka).

I. ŚWIĘTOŚĆ CZYNNA

1. DO OJCA

Droga do świętości zaczyna się od podstawowego wyboru kierunku; wybór ten w niektórych przypadkach, nie zawsze, przybiera formę intensywnie przeżytego nawrócenia. Bywa to nieraz nagły zwrot od życia w grzechu habitual-

nym do świętości: tak wśród pierwszych egipskich pustelników znalazło się kilku byłych bandytów, tak nawrócili się Augustyn i Małgorzata z Kortony. Ale zdarzają się też nawrócenia mające całą wartość podstawowego wyboru, dokonywane z pozycji nie grzechu, lecz życia pobożnego i przykładnego. Tak właśnie po dwudziestu latach spędzonych w klasztorze nawróciły się Teresa z Avili i Gertruda z Helfty. O tej ostatniej, jako obecnie mniej znanej, chciałabym tu opowiedzieć.

Gertrudę oddano do klasztoru jako czteroletnie dziecko. Była to druga połowa XIII wieku i prawo kościelne dopuszczało jeszcze takie oblacje, zwłaszcza jeżeli dziecko po dojściu do lat stosownych potwierdziło decyzję rodziców. Gertruda, jak się zdaje, nie miała z tym potwierdzeniem żadnych problemów. Wychowywała się w szkole klasztornej i chłonęła przede wszystkim wiedzę, której tam udzielano, a której nie otrzymałaby nigdzie indziej. Ten jej zapał do nauki jest też jedyną konkretną rzeczą, jaką zapisano o jej młodości: towarzyszyło mu poważne usposobienie, które niewątpliwie ułatwiło jej, po przejściu ze szkoły do samej wspólnoty, harmonijne łączenie zakonnych obowiązków z dalszymi studiami. Co czytała? Jedyny zapis brzmi, że „w gramatyce już była biegła", co w przekładzie na dzisiejszy język oznacza dużą znajomość literatury, ale raczej literatury świeckiej, a więc: historycy starożytni, może później także poezja, ówczesne namiastki nauk przyrodniczych... Było to piękne i kulturalne życie, i Bóg niewątpliwie jakoś nad nim królował, lecz z oddali. Gertruda miała 25 lat, kiedy nastąpił przełom i Bóg stał się nagle nie właścicielem domu, w którym ona zajmowała się cnotliwie własnymi sprawami, ale Tym, na którym odtąd koncentrowała się cała jej uwaga. Stał się naprawdę Kimś, i to Kimś umiłowanym.

Rzuciła się wtedy do czytania Pisma świętego, którego widocznie wcześniej za dobrze nie znała. Porównanie ze św. Hieronimem nasuwa się tu samo, ale od razu też uderzają różnice. Św. Hieronim narzucił sobie studium Biblii przez rozum (oświecony wiarą), ale serce ciągnęło go nadal do prozy Cycerona i trzeba było gwałtownego uczuciowego kryzysu, by się ten problem rozwiązał. Gertruda dopiero zapragnąwszy całym sercem bliskości Boga, zaczęła wczytywać się w Jego słowo. Nie czytała więc nigdy Pisma świętego dla celów, jak byśmy dziś powiedzieli, naukowych (w tym i teologicznych), kulturalnych czy w innej jakiejś bezosobowej intencji: czytała je jako słowo Umiłowanego. Oczywiście przy swojej inteligencji i zdolnościach szybko zdobyła wielkie obycie z jego tekstem: biograf twierdzi, że cytaty z obu Testamentów miała zawsze na podorędziu i że kompilowała dla sióstr komentarze zebrane z pism Ojców Kościoła. Pozostała więc nadal intelektualistką, dla której praca umysłowa jest czymś normalnym, potrzebą i obowiązkiem zarazem, ale nawróciła się zdecydowanie od pobożności bezosobowej do osobowej.

I nie ma dla kobiety innej drogi. Kobieta nie może, a w każdym razie nie może bez wynaturzenia się, uprawiać teologii w sposób bezosobowy. Dla wielu

mężczyzn jest to, jak się zdaje, możliwe stadium przejściowe. Także i oni nie mogą na nim skończyć, gdyż droga ich nie prowadziłaby już do Ojca, tylko do bezosobowej abstrakcji; a dzieła teologiczne, które nie wyrastają z modlitwy, nie mają i tak żadnej wartości. Lecz właśnie to rozprawianie o Bogu tak, jakby On tego nie słyszał, albo redukowanie Go do „religijnych przeżyć", na każdej drodze do świętości jest niebezpieczne, a na drodze kobiecej jest po prostu niemożliwe. Czasem odnoszę wrażenie, że Bóg stworzył kobietę po to, aby mieć pewność, że będzie kto miał mówić do Niego „Ty".

Droga do Ojca nie jest bowiem ani drogą do „zbawienia", ani drogą do „doskonałości", ani też drogą do „świętości" pojętej jako cecha ludzka, którą można nabyć lub nie; jest właśnie drogą do Ojca, który świat i ludzi stworzył, który sam jeden wie najlepiej, po co to zrobił, i który takie, a nie inne prawa nadał temu światu. Trzeba więc przede wszystkim zrozumieć, że się jest w Czyimś świecie, w Czyjejś dłoni. Kobiecy sposób podążania drogą do świętości nacechowany jest od pierwszego momentu świadomością tego stanu rzeczy. Bardzo trudno jednak jest to wyjaśnić, gdyż podstawowe skojarzenia są z reguły do wyjaśnienia trudne. Te same słowa mogą znaczyć co innego, zależnie od tego, kto je wypowiada. Miałam okazję doświadczyć, że nawet w kontekście teologicznym, jeżeli mężczyzna mówi o „hierarchii wartości", kojarzy mu się to z abstrakcyjną tabelą; gdy słów tych używa kobieta, rozumie przez nie w sposób zupełnie oczywisty prymat Boga Żywego. Ileż to razy teologowie i moraliści dyskutują długo na temat, który z punktu widzenia kobiecej logiki jest zupełnie jasny, byleby podejść do niego mniej „naukowo", a bardziej osobowo: rozważyć nie przesłanki teoretyczne, ale kto tu i przed Kim stoi. Na przykład ostatnio trwa wielki spór o sens i celowość misji; może potrwać jeszcze do końca epoki, która go zrodziła, i nie przynieść żadnych konkretnych skutków, póki toniemy w bezosobowej terminologii: „misje", „kultury", „struktury", „tożsamości" – a nie myślimy o tym, że to Ojciec mówi do swoich dzieci przez pośrednictwo innych swoich dzieci. Cała reszta to kwestie techniczne.

2. PRZEZ SYNA

Jezus Chrystus jest dla nas wszystkich Zbawicielem i Nauczycielem: „Nazywacie Mnie Panem i Mistrzem, i słusznie mówicie, bo nim jestem". Otóż ten wspólny Pan i Nauczyciel jest nadto dla świętości kobiecej przedmiotem miłości tak wyłącznej i tak międzyosobowo pojętej, że jedynym ludzkim tytułem, który taką więź w przybliżeniu wyraża, jest tytuł „Oblubieńca". Niezależnie od tego, do jakiej roli w społeczeństwie i w Kościele dana kobieta jest powołana, jej droga do świętości prowadzi przez taką właśnie miłość. Ojcowie Kościoła nazywali „sponsa Christi" tylko dziewice Bogu poświęcone, jak gdyby ziemski mąż mógł Boga zastąpić lub przesłonić. W rzeczywistości chrześcijańskie dzie-

wictwo jest wprawdzie dla kobiety szczególną szansą oddania się oblubieńczej miłości Boga, ale z takiej miłości wyrasta kobieca świętość w każdym stanie, nawet jeśli sama kobieta tego terminu nie rozumie, nie używa. Wszystkie cechy takiej miłości muszą się w niej odnaleźć: pełne oddanie siebie, gotowość na wszelkie konsekwencje, dzielenie losu z Umiłowanym, zgoda na rozszerzenie miłości do Niego na Jego dzieci i zarazem zintegrowanie wszelkich ziemskich miłości w tej jednej najwyższej, która je porządkuje, potęguje i przemienia w siebie.

Przypomnijmy tutaj inną mało znaną postać: błogosławioną Kolumbę. Była benedyktynką w klasztorze lwowskim pod koniec XIX wieku. Wszechstronnie uzdolniona, tryskająca przy tym energią i ogólną życzliwością; bardzo wcześnie objęła rządy w zgromadzeniu: najpierw jako zastępczyni staruszki ksieni, później jako jej następczyni na tym urzędzie. Przez trzy lata po jej elekcji cały Lwów nie mógł się nowej ksieni nachwalić. Wiosną 1900 roku nieuczciwy stolarz, zatrudniony przy klasztorze, rzucił na nią kalumnię, od której zawrzało w mieście. Dziś już trudno zrozumieć pruderię tamtych lat i zasięg ówczesnej dulszczyzny; trudno nawet w to uwierzyć, ale jest faktem, że wystarczyło jedno nieudowodnione posądzenie, żeby od oczernionej odwróciło się całe społeczeństwo, łącznie z bardzo zgorszonym klerem i z własnym przerażonym zgromadzeniem. Lwowskie batiary śpiewały pod klasztorem kuplety o amorach siostry Kolumby, ją zaś samą arcybiskup Bilczewski (też skądinąd kandydat na ołtarze) zdjął z urzędu i wysłał do Rzymu na śledztwo. A chociaż tam oskarżenia okazały się bezzasadne, nie zgodził się absolutnie na jej powrót: w oczach społeczeństwa była skompromitowana, wypadało więc sprawę jak najszybciej pokryć niepamięcią. W ten sposób w ciągu dosłownie kilku tygodni Matce Kolumbie zawaliło się całe dotychczasowe życie, a pozostawała tylko świadomość przerażającej krzywdy.

Z początku próbowała się bronić, ale bez skutku. Ileż osób na jej miejscu uznałoby, że w takim razie nic już nikomu nie są winne, nawet Bogu; że skoro ich służba została odrzucona, mają prawo spędzić resztę życia na lizaniu ran i na trosce o własną wygodę. Ona zaś rozpoznała swoją nową sytuację jako wezwanie do udziału w cierpieniu Chrystusa wyszydzonego; dookoła zaś widziała mnóstwo innych cierpień i potrzeb ludzkich. Zajęła się w Rzymie katechizacją ubogich dzieci, a wkrótce zetknęła się z tragiczną sytuacją bezdomnych młodych robotnic. Otworzyła więc dla nich „dom rodzinny". Wkrótce przyłączyły się do niej towarzyszki i tak powstało nowe zgromadzenie pod nazwą Benedyktynek od Miłosierdzia. Umierając w roku 1926, Matka Kolumba zostawiła to zgromadzenie już oficjalnie zatwierdzone i kwitnące.

Konsekwentna miłość do Ukrzyżowanego może więc prowadzić do kompletnej klęski; ale niezależnie od tego, czy taka klęska okaże się ostatnim epizodem ziemskiego życia, czy też wstępem do nowej jego fazy, istotą świętości jest wykorzystanie jej do wzrostu miłości. A wtedy z takiej męki, jak z bólu

rodzenia, płynie afirmacja życia i rozlewa się nowe dobro. Otoczenie okazuje się jakby dziećmi, które taka kobieta rodzi dla Pana. Będąc niewątpliwie przedmiotem Jego miłości, stają się one i jej serdecznie bliskie. Matka Kolumba, straciwszy wszystko, oddała się potrzebom ludzi, których wokół siebie w nowej sytuacji znalazła: i nie tylko potrzebom z rzędu tzw. wzniosłych, ale tym najdrobniejszym, codziennym, których cierpliwe zaspokajanie kumuluje się, tworząc po jakimś czasie atmosferę odprężenia i bezpieczeństwa, atmosferę rodzinnego domu. Samo dostrzeganie takich potrzeb jest jednym z typowo kobiecych talentów; gotowość do wzięcia troski o nie na siebie jest sekretem macierzyństwa; macierzyństwo w takiej czy innej postaci jest konieczną konsekwencją miłości kobiety do Chrystusa. I mógłby ktoś powiedzieć: rozmieniła się na drobne; zamiast we Lwowie świecić talentami i intelektem, formować duchowo galicyjską inteligencję i dawać swój wkład w przygotowanie społeczeństwa do niepodległości, ściąga teraz w Rzymie z mostów niedoszłe samobójczynie i dba o to, żeby jakaś wrzaskliwa Giovanna czy Paolina chodziła w czystej koszuli. Tymczasem dla niej każda spotkana istota ludzka była już dzieckiem jej bólu i jej miłości do Chrystusa, a tym samym kimś uprawnionym do całej jej uwagi i posługi. Chrystus jest Oblubieńcem wymagającym, ale właśnie świętość nie liczy stawianych sobie wymagań, nie robi rachunku zasług i nie dobiera sobie pól działania według ludzkich preferencji: przyjmuje takie, jakie od Chrystusa dostała.

3. W DUCHU ŚWIĘTYM

Bardzo często używamy słowa „miłość" tak, jakby to było jakieś pojęcie oderwane albo jakieś bezosobowe zjawisko, jak zorza polarna czy osmoza. Tymczasem Miłość pierwotna, prawzór wszelkiej miłości, jest Osobą: Duchem Świętym, Miłością Ojca i Syna. A wszelka ludzka miłość jest postawą osoby wobec osoby. Ducha Świętego, który mówił przez proroków, kojarzymy zwykle z dziedziną intelektu i dopatrujemy się Jego wpływu tam, gdzie ma miejsce jakiś szczególny przypływ świętej wiedzy i zrozumienia. Ale to tylko jeden aspekt sprawy. Pewność Jego działania można mieć dopiero tam, gdzie ono się przejawia także i w ludzkiej dobroci.

Tu oczywiście narzuca się myśl o Ludwice de Marillac. Jej refleksja teologiczna skoncentrowana była w dużej mierze na tajemnicy Ducha Świętego, a jej życie modlitwy było nieustanną troską o pełne otwarcie się na Jego działanie. Wychodząc od słów Chrystusa „Pożyteczne jest dla was, abym odszedł, gdyż jeśli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie" Ludwika potrafiła modlić się, by Chrystus odebrał jej nie tylko odczuwalną pociechę swojej obecności, ale nawet w jakimś sensie i samą obecność, jeżeli to jest warunek ukochania Go już nie cząstkową ludzką miłością, lecz w Duchu Świętym.

Zauważmy przy tym, że najwyraźniej nie łączyła działania Ducha Świętego z odczuwalnymi uniesieniami! Nie prosiła Go nigdy o znaki i cuda. Nie zależało jej na przejawach, przykrojonych do ludzkiej ograniczonej zdolności percepcji, ale na samej Osobie, na Bogu Żywym: niewidzialnym dla naszych krecich oczu, ale tylko dlatego, że są krecie. Dla jej wiary, która już dalszych dowodów nie potrzebowała, Duch Święty był Wyzwolicielem, którego działanie wyrwało ją z zaklętego kręgu, z prywatnego światka neurozy, i pozwoliło zobaczyć dookoła świat Boży. Przecież napisano, że gdzie Duch Pański, tam wolność.

A było to jakby przerzucenie jej z egocentrycznej orbity na teocentryczną. Wolności w tym nowym, Bożym już świecie zaznała po raz pierwszy, kiedy zdecydowała się zostać wizytatorką i zarazem instruktorką bractw miłosierdzia i ruszyła w nie kończące się objazdy po wiejskich drogach – ona, u której podmuch wiatru na twarzy wywoływał objawy alergiczne. A jednak była już wolna pomimo alergii i wszystkich innych dolegliwości, pomimo wątłych sił i bojaźliwego usposobienia. Była tak wolna, że mogła zapomnieć o sobie i zająć się – nie z nudów, nie z mody, nie dla zasług, ale ze szczerej troski – wszelką nędzą ludzką, która potrzebowała pomocy. Poddanie się Duchowi Świętemu oznaczało więc dla niej nie ekstazę, lecz czynny udział w Jego wszechogarniającej miłości. Z tego jej zauroczenia Duchem Świętym powstało zgromadzenie szarytek i całe zdziałane przez nią dobro; bo oczywiście łaska rozlewała się z niej jak z przepełnionego naczynia.

To nie znaczy, że od chwili przełomu do śmierci płynęła już bez wysiłku od jednego osiągnięcia do następnego. Pozostał nadal trud pracy nad sobą, a ofiary, których wymagał, nadal były bolesne. Niemniej Ludwika rozumiała, że jeśli ma nie stawiać przeszkód Duchowi Świętemu – przynajmniej przeszkód zawinionych – to musi wziąć świadomy udział w Jego akcji zmierzającej do jej wewnętrznego ogołocenia. Wyrzekała się więc coraz pełniej przyjemności, radości, przywiązań, takich na przykład, jak satysfakcja z tego, że ludzie dostrzegają owoce jej działalności albo że siostry stosują się do jej wskazówek. Przypisano jej zasługi komuś innemu? Opowiadała, że odnowiła w sobie postanowienie, by nie troszczyć się o to. Niech sobie ludzie myślą, co chcą, byleby tylko służono Bogu. Nie ma to przecież znaczenia, kto Mu służy. Pod koniec nic już nie miało znaczenia, tylko to, żeby dar Bożej dobroci dotarł do człowieka, do którego był zaadresowany. Osoba doręczycielki, jej ludzka sława i nadprzyrodzona zasługa schodziły do rzędu spraw nieistotnych i nikły za owym darem.

II. ŚWIĘTOŚĆ BIERNA

Spróbowaliśmy tu naszkicować kilka przykładów ilustrujących kobiecy sposób dążenia do świętości. Z konieczności musimy na tym poprzestać, ale przyjrzymy się jeszcze temu, jak się w praktyce przedstawia kobieca droga do

świętości uznanej, czyli – szanse świętej kobiety na uznanie jej oficjalnie przez Kościół za taką. Temat ten nie interesuje, jak się łatwo można domyślić, samych świętych, natomiast może zainteresować historyka i socjologa.

Otóż szanse te są niewielkie – znacznie mniejsze niż u mężczyzn. Weźmy na przykład dobrze znane pary świętych założycieli i reformatorów różnych zakonów: Benedykt i Scholastyka, Franciszek i Klara, Teresa i Jan, Franciszek Salezy i Joanna Franciszka, Wincenty i Ludwika, Ludwik-Maria i Maria-Ludwika... Pierwsza z tych par żyła w czasach, w których jeszcze nie było zwyczaju przeprowadzania oficjalnych kanonizacji, rozstrzygała po prostu ogólna opinia. Jest to para bardzo ciekawa, gdyż biograf św. Benedykta, św. Grzegorz papież, był przekonany, że jeszcze bardziej niż Benedykt miłowała Boga jego siostra Scholastyka. Nie ta jednak, która potrafiła kochać goręcej, ale ten, który napisał regułę, wpłynął na bieg historii. I jemu to, a nie jej, przysługuje z tej racji sława i tytuł patrona Europy. Może tam, gdzie ostatni będą pierwszymi, skala oceny jest inna, lecz na ziemi nieuchronna wydaje się ta właśnie, którą stosuje praktyka Kościoła. Postać męska jest bardziej widoczna, szerzej znana, lepiej nagłośniona. Ma większe znaczenie i większy zasięg działalności, w czym wydatnie dopomaga piastowany jakże często hierarchiczny urząd. Postaci kobiecej przypada rola drugorzędna, pomocnicza, wtopiona w tło. I nie może być inaczej, dopóki pytamy, co ktoś zdziałał, niż raczej: kim był. Dalsze wymienione tu pary świętych pochodzą z czasów, w których uznania czyjejś świętości dokonywano już oficjalnie; i z jednym tylko wyjątkiem (Teresa i Jan) aprobata taka wcześniej spotykała mężczyznę niż kobietę. Nieraz różnicę mierzy się w setkach lat; poza tym postać kobieca bardzo często na długo, może i do końca, otrzymuje tylko cząstkową aprobatę, jaką jest beatyfikacja.

Na przykład nie ma dotąd ani jednej kanonizowanej Polki, chociaż kanonizowanych Polaków jest już spora gromadka. Mamy, to prawda, zwłaszcza ostatnio, sporą gromadkę Polek beatyfikowanych, a to oznacza: świątobliwa, owszem, to jej trzeba przyznać, ale przecież bez większego znaczenia: dobra na patronkę dla zakonnic, szczególnie jeśli sama założyła jakieś zgromadzenie. Oczywiście, spojrzawszy na rzecz z punktu widzenia księży (a oni to przecież prowadzą na wszystkich szczeblach procesy beatyfikacyjne i kanonizacyjne), trudno się dziwić, że łatwiej im jest zauważyć świętego biskupa niż świętą akuszerkę, chyba że bohaterstwo akuszerki zajaśnieje nagle w jakichś szczególnie dramatycznych warunkach, jak było ze Stanisławą Leszczyńską. Ale jednak zdaje się, że dystrybucja oficjalnej aprobaty Kościoła dla świętości jego dzieci nie jest dobrą ilustracją zasady, że w ludzie Bożym nie urząd się liczy, tylko właśnie osobista świętość...

Niemniej ludzi dążących do świętości Bóg absorbuje zanadto, żeby się mieli zastanawiać nad tym, wedle jakiego i na ile sprawiedliwego rozdzielnika maluje się na ziemi aureole. Istotą zaś kobiecej świętości jest gotowość do ofiary z siebie. Bóg kocha i prosi o miłość: to wszystko, czego takiej kobiecie potrzeba.

Zofia J. ZDYBICKA USJK

DLACZEGO KOMPLEKS FEMINIZMU?

Trzeba obecnie spokojnego namysłu teoretycznego, by odczytać własne powołanie kobiety, jej osobistą godność i wartość, a nie – jak to czynią zagorzałe feministki – kreować własny obraz przez bezkrytyczne naśladownictwo mężczyzn, na sposób mężczyzn, w zastępstwie mężczyzn czy wreszcie bez mężczyzn, uznając w ten sposób bezwiednie ich dominację.

Czy Polsce zagraża feminizm? Czy istnieje niebezpieczeństwo, że wraz z różnymi zjawiskami kulturowymi z Zachodu, na które Polska otwiera się niebywale szybko i bezkrytycznie, szerzej napłyną idee i działania związane z międzynarodowym ruchem feministycznym, z jego ideologią zmierzającą do takich zmian strukturalnych w życiu społecznym, by kobiety uzyskały równorzędną lub decydującą rolę w różnych dziedzinach?

Przejawy feminizmu są wielorakie i różnej wagi: niektóre słuszne, inne niebezpieczne i uciążliwe, jeszcze inne raczej humorystyczne. Znana jest dyskusja prowadzona od lat zwłaszcza w USA, jaki zaimek należy postawić zamiast słowa „Bóg" – męski czy żeński, czy dodawać do Modlitwy Pańskiej: „Ojcze nasz i Matko nasza". Dobrze ilustruje absurdalność takich deliberacji migawka z telewizji brytyjskiej. Ukazał się Michał Archanioł. Ktoś z duchownych zapytał go: „Co słychać u naszego Pana?" Zakłopotany Archanioł odpowiedział: „Przykro mi, ona jest Murzynem" („I'm sorry, she is black").

W Polsce na szczęście nie ma takich absurdalnych i ośmieszających kobiety przejawów feminizmu. Istniejące jego przejawy mają charakter marginalny, zdradzają kompleksy, z jakich wyrasta feminizm, i wykazują nie przynoszące kobietom chwały ubóstwo myślenia.

Feminizm w Polsce dotychczas nie przybrał form skrajnych z tego powodu, że sytuacja kobiety w naszym kraju w porównaniu z krajami Europy Zachodniej i USA, nie mówiąc już o Japonii czy krajach islamskich, była od wieków lepsza. Kulturę polską, zwłaszcza kulturę rycerską, charakteryzował wielki szacunek dla kobiety. Pozycja kobiety, szczególnie pozycja w rodzinie, była wyeksponowana („matka-Polka"). Sytuacja polityczna naszego kraju, konieczność prowadzenia licznych wojen stwarzały warunki, w których kobiety musiały zarządzać domem, kierować majątkiem, samotnie wychowywać dzieci, co wyrabiało ich samodzielność i odpowiedzialność. Dostęp kobiet do studiów i różnych zawodów, np. do literatury (pisarki i poetki) i nauki (Maria Skłodowska-Curie), był i jest o wiele łatwiejszy niż gdzie indziej. Przebiegając dzieje Polski XIX i XX wieku, spotykamy wiele mądrych i odważnych ko-

biet, które w okresie niewoli wykazywały twórcze inicjatywy wychowawcze (znane dyrektorki szkół) i apostolskie (założycielki zgromadzeń zakonnych). Kult Matki Bożej, właściwy Polakom, wspierał i motywował naturalny szacunek okazywany kobietom.

Nie ulega wątpliwości, że sytuacja kobiet w różnych krajach była i jest nadal niekorzystna. Kobiety nie miały prawa głosowania, wiele zawodów było dla nich niedostępnych, otrzymywały wynagrodzenie niższe niż mężczyźni za tę samą pracę. Były i są nadużycia i niesprawiedliwości. Toteż kobiety mają prawo starać się o prawne i społeczne równouprawnienie i uzyskanie właściwej im roli w poszczególnych dziedzinach życia, także w dziedzinie politycznej i religijnej, w Kościele. Troska i staranie o autentyczną, mądrą emancypację, a więc uwolnienie kobiet od niesłusznej zależności, ucisków, przesądów i zrównanie z mężczyznami w prawach społecznych i politycznych, jest zjawiskiem pozytywnym.

Natomiast to, co budzi niepokój i stanowi realne zagrożenie dla naszej kultury, to fakt, że międzynarodowy ruch feministyczny przybiera postać skrajną i uderza w istotne dla życia osobistego, zarówno kobiet, jak i mężczyzn, oraz życia społecznego struktury i wartości:

a) wiąże się z brutalnym atakiem na życie ludzkie, kobiety feministki dążą bowiem do powszechnego zalegalizowania prawa do przerywania ciąży;

b) w imię rzekomej wolności i uniezależnienia się od mężczyzn podważa instytucję małżeństwa i rodziny;

c) feministki dążą do równouprawnienia w pracy zawodowej, w życiu społecznym i politycznym oraz w całej kulturze „na wzór mężczyzn" (byłaby to promocja kobiet przez kopiowanie tego, co męskie) bądź „w zastępstwie mężczyzn"; tam, gdzie dotychczas był mężczyzna, obecnie ma być kobieta; w miejsce na przykład dialogów Platona trzeba by przyjąć pisma Safony itp.

Jeśli w Polsce – jak wspomniałam – nie obserwujemy humorystycznych przejawów feminizmu, to jednak dobitnym wyrazem obecności feminizmu w jego groźnej postaci jest niebywała aktywność polskich kobiet w dążeniu do uzyskania prawa do zabijania dzieci nie narodzonych, w organizowaniu akcji przeciw życiu, w walce o prawo decydowania o życiu i śmierci poczętego dziecka[1]. Trudno także nie odnotować zjawiska rozbicia rodzin (rozwody), zmniejszonej troski rodziców, w tym również kobiet, o wychowanie dzieci, często dla osobistej „większej kariery". Istnieją więc w Polsce przejawy feminizmu niezmiernie groźne, które uderzają w same podstawy „bytu kobiety", w jej osobiste, oryginalne powołanie, uderzają w życie społeczne, przyszłość naszego narodu, polską kulturę, polską rację stanu.

---

[1] Zob. *Kobiety portret własny.* Z Wandą Nowicką „Polką '94" rozmawia Olena Skwiecińska, „Gazeta Wyborcza" 17 XI 1994.

Dlatego refleksja nad zjawiskiem feminizmu w Polsce jest już obecnie potrzebą palącą. Chodzi o to, by jasno określić charakter tego zjawiska, wskazać na podstawy, z których wyrasta, i konsekwencje, do których prowadzi.

CZYM FAKTYCZNIE JEST FEMINIZM?

Należy zwrócić uwagę na to, że istnieje jakieś ideowe i strukturalne pokrewieństwo między feminizmem i marksizmem. Ruch feministyczny zrodził się w okresie wielkich rewolucji (zwłaszcza Rewolucji Francuskiej) i jest kontynuacją „ducha rewolucyjnego", „ducha walki".

Jeśli istotą marksizmu jest walka klas, to istotą feminizmu jest walka między kobietą i mężczyzną. Feminizm wyrasta bowiem z przekonania, że dotychczasowe stosunki międzyludzkie krzywdziły kobietę (klasa uciemiężona), toteż by nastąpiła sprawiedliwość dziejowa, trzeba zmienić dotychczasowe struktury społeczne, ze strukturą rodziny i małżeństwa włącznie. O ile dotychczas wiodącą rolę pełnili mężczyźni, teraz trzeba stworzyć takie struktury, by kobiety osiągnęły pierwsze miejsce, by nie były „drugą płcią", by zajęły pozycje dotychczas zarezerwowane dla mężczyzn. Zdaniem feministek w dziejach kultury istnieje więc dialektyczny rozwój; w naszej kulturze dotychczas górą byli mężczyźni, teraz by stało się zadość sprawiedliwości dziejowej – ich miejsce powinny zająć kobiety. Ostatecznie chodzi o takie zrównanie kobiety z mężczyzną, by nie było żadnych różnic (analogia do bezklasowości)[2].

W interpretacji feminizmu nie można poprzestać na opisie czy ograniczyć się do rozważań socjologiczno-kulturowych. Trzeba sięgnąć do podstaw filozoficznych feminizmu. Podobnie bowiem jak u podstaw marksizmu, u podstaw feminizmu leży b ł ę d n a w i z j a c z ł o w i e k a, a zatem istotny jest tu błąd antropologiczny.

Feminizm wyrasta więc ze złej filozofii, z niezgodnej z rzeczywistością wizji człowieka, który zawsze jest człowiekiem-mężczyzną i człowiekiem-kobietą. Prowadzi to do niewłaściwego rozumienia płciowości i niewłaściwych relacji między mężczyzną i kobietą.

Przyjęte przez feminizm rozumienie człowieka jest ostatecznie sprowadzeniem osoby ludzkiej do źródła różnych funkcji. Człowieczeństwo wyraża się w pełnionej funkcji i nią mierzy się godność i wartość człowieka. Dlatego zrozumiała jest walka o tożsamość funkcji kobiety i mężczyzny, co najjaskrawiej przejawia się w dążeniu kobiet do pełnienia funkcji kapłańskich.

Błędna koncepcja człowieczeństwa wiąże się z p e r w e r s y j n ą k o n c e p c j ą w o l n o ś c i rozumianej jako całkowita niezależność od danych na-

---

[2] Por. R. L e g u t k o, *Nie lubię tolerancji*, Kraków 1993. Autor zwraca uwagę na podobieństwo między marksizmem i feminizmem i określa feminizm jako ruch neobarbarzyński.

tury, jako możliwość oddzielenia sfery seksualnej od życia osobowego, możliwość dysponowania życiem w sposób dowolny, całkowitego uniezależnienia się od mężczyzny. Skrajny feminizm jest także przejawem braku samodzielności myślenia, przejawem myślenia ubogiego, niedojrzałego, które nie jest zdolne do pogłębionego widzenia i uznania bogactwa przejawiającego się w różnorodności natury i funkcji mężczyzny i kobiety, rozumienia równości jako tożsamości, zwłaszcza tożsamości funkcjonalnej. Niezdolność odróżnienia równości od jednakowości jest tu oczywista (egalitaryzm).

Feminizm w swojej skrajnej postaci prowadzi często do bezkrytycznego naśladowania tego, co męskie (ubiór, obyczaje, funkcje), a „kobiecy punkt widzenia" staje się niczym innym, jak naśladowaniem „męskiego punktu widzenia" przyjmowanego nieświadomie przez kobiety. Taka forma feminizmu faktycznie jest więc uznaniem wyższości mężczyzny i wyrazem kompleksu niższości kobiet, płynącym z uznania wartości funkcji i zachowań męskich, stąd starania kobiet o wejście na „pozycje męskie". Ostatecznie uznaje się, że modelem ludzkości jest mężczyzna (unisex model of humanity, reverse sex polarity).

Dyskusja z przejawami feminizmu jest ogromnie utrudniona, często wręcz niemożliwa, wobec niebywałego zacietrzewienia walczących feministek. Będąc kilkanaście lat temu w USA mogłam się o tym osobiście przekonać. Uderza niezdolność zgody na jakąkolwiek inność między kobietą i mężczyzną. Na moją uwagę, że różnice muszą być, bo przecież mężczyzna nie urodzi dziecka, odpowiedziały – dlaczego nie?

W interpretacji feminizmu trzeba sięgnąć do pogłębionej filozoficznej i teologicznej refleksji nad faktem „bycia człowiekiem", co jest równoważne z faktem bycia człowiekiem-mężczyzną i człowiekiem-kobietą. Trzeba więc obecnie spokojnego namysłu teoretycznego, by odczytać własne powołanie kobiety, jej osobistą godność i wartość, a nie – jak to czynią zagorzałe feministki – kreować własny obraz przez bezkrytyczne naśladownictwo mężczyzn, na sposób mężczyzn, w zastępstwie mężczyzn czy wreszcie bez mężczyzn, uznając w ten sposób bezwiednie ich dominację. W tym właśnie przejawia się kompleks feminizmu.

Takiej filozoficznej i teologicznej spokojnej refleksji dokonał przede wszystkim Kościół katolicki. Wśród ważnych problemów współczesności podjął problem kobiecy i uznał go za istotny. Sprawą zajmowali się ostatni papieże, zwłaszcza Pius XI, Pius XII, Paweł VI[3]. Najbardziej wszechstronnie, w pełnej perspektywie filozoficznej i teologicznej, ujął i zanalizował zagadnienie natury i powołania kobiety, sięgając fundamentów naturalnych i nadprzyrodzonych (sięgając „do początku"), Jan Paweł II.

---

[3] Zob. Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary w sprawie dopuszczania kobiet do kapłaństwa urzędowego *Inter insigniores*, „Acta Apostolicae Sedis" 69(1977) s. 96-116.

Cała refleksja filozoficzna i teologiczna Jana Pawła II z okresu przed papiestwem, kontynuowana w czasie pontyfikatu, zmierza do pogłębienia chrześcijańskiej wizji człowieka, wyrastając z przekonania, że pełna prawda o człowieku warunkuje prawidłowe układy rodzinne, społeczne, polityczne i religijne. „Człowiek jest drogą Kościoła" – wypowiedziane w pierwszej encyklice Jana Pawła II – stało się dewizą tego pontyfikatu. Należało przede wszystkim w kontekście kultury współczesnej dać wyczerpującą odpowiedź na pytanie „kim jest człowiek?".

Dzięki osobistemu wysiłkowi myślowemu Jana Pawła II Kościół katolicki, chrześcijaństwo ubogaciło się w antropologię, w której w niespotykanym dotychczas zakresie został uwzględniony fakt bycia kobietą i fakt bycia mężczyzną, ich osobiste i wspólne powołanie. Teologia ciała (*Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do «początku»*[4], *Mulieris dignitatem*[5], *List do Rodzin*[6]) jest tego najlepszym dowodem. Równie rozległej i głębokiej refleksji uwzględniającej aspekt ciała i aspekt płci w człowieku nie zna historia Kościoła, chrześcijaństwa, czy nawet nasza kultura.

By właściwie zrozumieć odpowiedź Jan Pawła II zawartą w liście apostolskim o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom[7], na wzbudzający emocje – zwłaszcza w ruchu feministycznym – problem kapłaństwa kobiet w Kościele katolickim, trzeba sięgnąć do tej refleksji. Zdecydowane stanowisko Jana Pawła II co do kapłaństwa kobiet wyrasta bowiem z wielkiej chrześcijańskiej doktryny o człowieku jako mężczyźnie i jako kobiecie.

Ten Papież „człowieczy", tak subtelnie ludzki, eksponujący człowieka, jego wielką godność i niezbywalne prawa, nie byłby zdolny do dyskryminacji kobiet. Sam zresztą niedawno w prywatnej rozmowie powiedział: „Mam wielki szacunek i cześć dla kobiety – wierzę w wielkie możliwości dobra, do jakiego zdolna jest kobieta".

Dwie sprawy są niezmiernie istotne dla nauczania papieskiego w zakresie relacji mężczyzna – kobieta: uznanie równości w człowieczeństwie oraz wyeksponowanie oryginalnego powołania kobiety – równi i różni. Interpretując relacje między mężczyzną i kobietą trzeba przede wszystkim przyjąć, że chodzi o dwa byty osobowe, osobowe „ja", które jest mężczyzną lub które jest kobietą, a więc wchodzą w grę dwa podmioty świadome i wolne. Między mężczyzną i kobietą zachodzi istotowa równość w człowieczeństwie. Nie można więc płciowości odrywać od człowieczeństwa. Ze względu na osobową

---

[4] Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do «początku»*, Città del Vaticano 1980.

[5] Zob. tenże, List apostolski *Mulieris dignitatem*, Watykan 1988.

[6] Zob. tenże, *List do Rodzin*, Watykan 1994.

[7] Zob. tenże, *Ordinatio sacerdotalis*, „L'Osservatore Romano" 15(1994) nr 8, s. 7-8.

strukturę zarówno mężczyzna, jak i kobieta są równi w godności ludzkiej, są rozumnymi i wolnymi osobami, natomiast są z natury różni pod względem płci. Nie można natomiast mówić o wyższości czy niższości którejś z płci, o płci „pierwszej" czy „drugiej". Bóg tak zaplanował człowieka: „stworzył mężczyznę i niewiastę" (Rdz 1, 27).

Osobowa i zarazem określona płciowo struktura człowieka, zarówno mężczyzny, jak i kobiety, stanowi o społecznym wymiarze osoby ludzkiej. Człowiek, „byt w sobie", jest otwarty na drugiego człowieka, powstaje i rozwija się w społeczności osób drugich i domaga się „bycia dla drugiego". Bez relacji międzyludzkich, osobowych, człowiek ani nie powstanie, ani się nie rozwinie. Istotą człowieczeństwa jest nie tylko otwartość na drugiego, lecz konkretne darowanie się w porządku osobowym, czyli świadome i będące wyrazem decyzji (wolne), poprzez akt miłości. Zróżnicowanie pod względem płci wyraża podstawowy dla człowieka wymiar bycia dla osoby drugiej. Relacja uwarunkowana różnicą płci jest fundamentalna i prowadzi do „«jedności dwojga» we wspólnym człowieczeństwie" (*Mulieris dignitatem*, nr 7). Wyraża się tu najpełniej wspólnotowy, komunijny, komplementarny wymiar człowieczeństwa. Mężczyzna i kobieta tworzą fundamentalną wspólnotę, pozostają do siebie w relacji jako konieczne i równe korelaty (corelata sunt simul).

Różnice biologiczne, a w konsekwencji psychiczne i duchowe, wyrastają z danych natury, które w określonej kulturze są w różnoraki sposób realizowane. Różnice te nie są – jak niektórzy sądzą – jedynie wytworem kultury. Człowieka bowiem nie można sprowadzić do bytu historycznego, do „bytu kulturowego", i uznać zróżnicowanie płci za „role umowne". W naturze człowieka „zapisana" jest odrębność i komplementarność obu płci i to zróżnicowanie jest źródłem bogactwa ludzkiego życia. Modelem ludzkości nie jest ani mężczyzna, ani kobieta, ale wspólnota miłości między nimi. Jest to wspólnota fundamentalna, realizowana w sposób właściwy przez stanowiące o sobie podmioty w małżeństwie i rodzinie. Toteż małżeństwo i rodzina są podstawowymi i nie do zastąpienia formami życia społecznego.

Kobieta i mężczyzna są więc wolnymi i równymi w człowieczeństwie osobami powołanymi przez Boga do tego, by wzajemnie obdarowywać się sobą, swoim człowieczeństwem, pełnią swej podmiotowości, oraz powoływać do życia nowe osoby i pomagać im w osobowym rozwoju.

Rewolucja seksualna, która odrywa płciowość od pełnego osobowego wymiaru człowieka, a akt seksualny od prokreacji, uderza w człowieka jako osobę rozumną i wolną, uderza w podstawowe komórki życia społecznego, małżeństwo i rodzinę, ale przede wszystkim uderza w kobietę. Rewolucja, która miała być wyzwoleniem dla kobiety, zabija wolność, zabija prawdziwie ludzką miłość, jest groźną formą alienacji. Największą cenę płaci przede wszystkim kobieta, która dobrowolnie sprowadza się do roli przedmiotu, stając się narzędziem rozkoszy seksualnej dla mężczyzn. Kobiety nie uświadamiają sobie

tego, że jest to najbardziej krzywdząca je forma dominacji mężczyzny nad kobietą.

ORYGINALNOŚĆ POWOŁANIA KOBIETY

Ukazując osobowy charakter zarówno mężczyzny, jak i kobiety, Jan Paweł II wskazuje na własne, oryginalne powołanie kobiety jako kogoś różnego od mężczyzny, a nie na wzór czy poprzez mężczyznę. Zamysł Boga-Stwórcy i Chrystusa Odkupiciela powierza kobiecie własną misję związaną z jej naturą, którą kultura uprawia, rozwija, ale nie może całkowicie zmienić nie destruując tym samym człowieka-kobiety.

Macierzyństwo szeroko rozumiane – jako macierzyństwo biologiczne, psychiczne, moralne, duchowe, religijne, czyli szczególny udział w powstawaniu i rozwoju życia nowego człowieka – stanowi istotną misję kobiety. Misja ta wiąże się istotnie z zasadniczym celem wszystkich działań ludzkich, indywidualnych i społeczno-kulturowych, jakim jest osobowy rozwój człowieka (dobro wspólne).

Jeśli istotą ludzkiej kultury jest „uprawa" człowieka, jego rozwój, by żył, by był dobry, piękny, twórczy i święty, to człowiek potrzebuje środowiska kulturowego, które może mu stworzyć miłość matki i miłość ojca, a więc pełna, stabilna rodzina. Udział kobiety jest w tym nie do zastąpienia. Ona nosi w sobie nowego człowieka w dosłownym tego słowa znaczeniu, ona jest pierwszym „środowiskiem", w którym powstaje i rozwija się człowiek. To „noszenie człowieka" po urodzeniu zmienia formy, rozciąga się jednak na wszystkie etapy człowieczego życia.

Niewątpliwie w trosce o nowe życie i dobro człowieka współdziałają kobieta i mężczyzna: udział każdego z nich jest jednak inny i dzięki tej właśnie inności każdy na swój sposób ubogaca środowisko, w którym rozwija się człowiek. Kobieta z natury jest najbliższa życiu, ona pierwsza przyjmuje nowe życie i wywiera na nie wpływ, nawet w okresie prenatalnym. Poprzez „macierzyństwo Bóg w szczególny sposób zawierzył człowieka kobiecie"[8]. Kobieta zajmuje „pierwsze miejsce w ochronie życia ludzkiego"; „godność kobiety i ochrona życia stoją po tej samej stronie"[9].

Trzeba zdać sobie sprawę z tego, że macierzyństwo nie jest tylko wydarzeniem osobistym kobiety: jest niezmiernie ważnym wydarzeniem rodzinnym, społecznym, politycznym. Macierzyńska misja kobiety, jej prawidłowe wypełnianie, jest decydująca dla losów społeczeństwa, dla losów ludzkości. Misję macierzyńską kobiety należy więc rozumieć szeroko, jako pełny udział w roz-

---

[8] Jan Paweł II, *Misja kobiety* (Modlitwa na Anioł Pański, 14 VIII), „L'Osservatore Romano" 15(1994) nr 11, s. 40.

[9] Tamże.

woju człowieka, wychowaniu, jako troskę o życie ludzkie we wszystkich wymiarach, jako szczególne towarzyszenie człowiekowi przez całe życie w procesie dojrzewania. Toteż misja macierzyńska odnosi się także do kobiet, które z różnych względów, na przykład religijnych (dziewictwo konsekrowane), rezygnują z małżeństwa, nie mogą jednak zrezygnować z uczestnictwa w działaniach pomagających człowiekowi. Nikt nie może zrezygnować z „bycia dla innych", z macierzyństwa duchowego.

W uznawaniu i eksponowaniu macierzyństwa, jako istotnego, oryginalnego powołania kobiety i źródła jej godności, nie chodzi o to, by kobiety „zamknąć w domu", by wyeliminować je z życia społecznego i politycznego. Kościół wyraźnie określa swoje stanowisko w tej sprawie. „Kościół w pełni zdaje sobie sprawę, jak bardzo społeczeństwo potrzebuje kobiecego «geniuszu» we wszystkich sferach bytu społecznego i domaga się zniesienia wszelkich form dyskryminacji kobiety w środowisku pracy, kultury, polityki, a zarazem poszanowania dla swoistego charakteru kobiecości"[10]. Chodzi o to, by kobiety we wszystkie dziedziny życia, w życie rodzinne i w życie społeczne we wszelkich jego przejawach, w ludzką kulturę, wnosiły troskę o człowieka, afirmację życia, miłość do człowieka, wrażliwość na człowieka[11].

Jest tragedią naszej kultury, że kobieta powołana do szczególnej więzi z życiem i do ochrony życia zwraca się przeciw życiu, zwraca się tym samym przeciw człowiekowi, i to człowiekowi najbliższemu, własnemu dziecku. Zrodzona w woli kobiety decyzja zabicia własnego dziecka wprowadza przemoc w najintymniejsze pokłady człowieczeństwa. Zgoda na aborcję jest uznaniem przez matkę własnego dziecka za wroga, którego należy zniszczyć. Akt ten skierowuje się także przeciw mężczyźnie – ojcu dziecka, uderza we wspólną miłość małżonków. Przede wszystkim jednak uderza w samą kobietę, w jej naturę i zasadnicze powołanie. Wprowadza w fundamenty życia społecznego wrogość, agresję, śmierć na miejsce miłości i afirmacji życia. Kobieta, będąc powołana do szczególnego udziału w tworzeniu cywilizacji (kultury) miłości, faktycznie tworzy cywilizację (kulturę) śmierci. Kobiety nie są pewnie w pełni świadome i tego, że w imię pozornej wolności i emancypacji, godząc się na aborcję lub walcząc o jej legalizację, ulegają i w tym dominacji mężczyzn, którym jest wygodniej, by konsekwencje wspólnego działania ponosiły same kobiety. Kobiety zwalniają w ten sposób mężczyzn z odpowiedzialności za popełnione przez nich czyny. Jest to dla kobiet rodzaj najgroźniejszego samobójstwa.

---

[10] Tamże.

[11] W orędziu na Światowy Dzień Pokoju z 1 stycznia 1995 roku (*Kobieta wychowawczynią do życia w pokoju*, „L'Osservatore Romano" 16(1995) nr 1, s. 8-10) Jan Paweł II akcentuje szczególny udział kobiet w wychowaniu do pokoju, który jest uwarunkowany uznaniem godności każdej osoby ludzkiej, postawą miłości i sprawiedliwości w stosunku do każdego człowieka.

KAPŁAŃSTWO KOBIET

Dopiero w perspektywie wizji człowieka-kobiety i człowieka-mężczyzny można rozpatrywać problem ministerialnego kapłaństwa kobiet. Jan Paweł II, zanim podjął ten problem i rozwiązał go w sposób definitywny, przez lata zgłębiał w aspekcie filozoficznym i aspekcie biblijno-teologicznym tajemnicę człowieka. Powołanie się na wolę Chrystusa wyrażoną w fakcie wyboru apostołów i tradycję Kościoła złączył z dogłębnym ujęciem doktrynalnym. Pozwoliło to Ojcu świętemu zająć stanowisko zdecydowane. Toteż w kwestii kapłaństwa kobiet powołał się na swój najwyższy autorytet i użył wyrażenia charakteryzującego wypowiedzi dogmatyczne, które należy uznać za rozstrzygające. Kapłaństwo ministerialne, jako określona funkcja (sakramenty, nauczanie, zarządzanie Kościołem), w Kościele katolickim jest zarezerwowane dla mężczyzn.

Sprzeciw pewnej liczby kobiet („głośnych") wobec takiego stanowiska Kościoła wyrasta ostatecznie z trzech powodów: a) braku świadomości własnej misji, własnej kobiecej tożsamości i godności wyrażającej się w powołaniu do macierzyństwa, co więcej – w odwróceniu się od macierzyństwa, co świadczy o braku nastawienia na miłość; b) braku zrozumienia istoty powołania chrześcijańskiego, które jest powołaniem do świętości, polegającej na pełnym miłowaniu Boga i człowieka, co jest niezależne od pełnienia takich czy innych funkcji; c) funkcjonalnego, narzędnego traktowania człowieka, które upatruje jego wielkość w pełnionej funkcji.

Udział kobiet w dziele zbawienia, od Maryi poczynając i na wielu wspaniałych świętych kobietach kończąc, jest nie do zakwestionowania. Kobiety mając szczególny udział w wychowaniu człowieka rodzą i wychowują także przyszłych kapłanów. Nie byłoby świętych kapłanów, gdyby nie było kochających i świątobliwych matek. Św. Monika i św. Augustyn są tego dobrym przykładem.

Macierzyństwo Maryi, Jej udział w dziejach zbawienia jest najlepszym wyjaśnieniem roli macierzyństwa i roli kobiety. Bóg przychodzi na świat, staje się człowiekiem przez kobietę, dzięki jej poprzedzonej refleksją decyzji. Maryja otrzymała macierzyńską misję na najwyższym szczeblu – być Matką Jezusa Chrystusa. „Maryja jest «nowym początkiem» g o d n o ś c i i p o w o ł a n i a k o b i e t y" (*Mulieris dignitatem*, nr 11).

Między człowiekiem-kobietą i człowiekiem-mężczyzną istnieje więc nie tylko równość w człowieczeństwie (osobowy charakter), lecz także równość w możliwości osiągnięcia tego, co istotne dla życia chrześcijańskiego i co jest celem wszystkich chrześcijan – ś w i ę t o ś c i, której istotą jest miłość Boża, zjednoczenie z Nim i miłość człowieka. Pełna miłość Boga i człowieka jest dostępna w nieograniczonym wymiarze zarówno dla mężczyzn, jak i dla kobiet.

„Jedynym i największym charyzmatem, którego można i należy pragnąć, jest miłość (por. 1 Kor 12-13). Największymi w Królestwie Niebieskim nie są szafarze, ale święci" (*Ordinatio sacerdotalis*, nr 3).

Alicja GRZEŚKOWIAK

ZASADA RÓWNOŚCI KOBIET I MĘŻCZYZN NA FORUM ZGROMADZENIA PARLAMENTARNEGO RADY EUROPY

Zasadę równości kobiety i mężczyzny najpełniej wyraził Pan Bóg, stwarzając człowieka mężczyzną i kobietą. [...] Godność kobiety jest równa godności mężczyzny, jej wartość jest równa wartości mężczyzny. Ale, mimo że godność kobiety i mężczyzny i wynikające z niej prawa są równe, to jednak powołanie każdego z nich jest odmienne. [...] Każde z nich – mężczyzna i kobieta powinno uznać i zaakceptować tożsamość własnej płci oraz związane z tym powołanie.

1. Zasada równości kobiet i mężczyzn włączona została do treści uniwersalnych i regionalnych aktów praw człowieka. Zapisana jest bądź jako tzw. klauzula niedyskryminacyjna, czyli ogólna zasada równości wszystkich ludzi bez względu na ich właściwości, wśród których wymienia się i płeć, bądź odrębnie i wyraźnie jako zasada równości kobiet i mężczyzn.

We wstępie do Karty Narodów Zjednoczonych z dnia 26 VI 1945 roku napisano: „Ludy Narodów Zjednoczonych zdecydowane [...] przywrócić wiarę w podstawowe prawa człowieka, w godność i wartość człowieka, w równość mężczyzn i kobiet...". To sformułowanie zostało powtórzone w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka.

Społeczność międzynarodowa złączona w ONZ poświęciła problemowi równości kobiet i mężczyzn, widzianemu głównie przez pryzmat prawa kobiet, dwa istotne dokumenty o wymiarze uniwersalnym. Pierwszy z nich to Konwencja o Prawach Politycznych Kobiet z 31 III 1953 roku, dotycząca przede wszystkim praw wyborczych kobiet, przysługujących im bez dyskryminacji, na równych warunkach z mężczyznami, oraz praw kobiet do udziału w życiu publicznym, zwłaszcza prawa do piastowania urzędów publicznych i pełnienia funkcji na zasadach równości z mężczyznami. Dokumentem drugim jest Konwencja w Sprawie Likwidacji Dyskryminacji Kobiet z 18 XII 1979 roku, ratyfikowana przez Polskę 18 VII 1980 roku. Ujmuje ona zasadę równości kobiet i mężczyzn szeroko i kompleksowo. Ratyfikujące ją państwa zostały zobowiązane do wprowadzenia zasady równości kobiet i mężczyzn do konstytucji lub innych krajowych aktów ustawodawczych oraz do przestrzegania jej w działaniu państwa. Zasada równości kobiet i mężczyzn, wskazana w tej Konwencji, wymaga, by kobietom, na równi z mężczyznami, zapewniono prawa polityczne: prawo wyborcze we wszystkich wyborach i referendach publicznych, prawo do uczestniczenia w kształtowaniu polityki rządu, zajmowania stanowisk i pełnienia funkcji publicznych, także w organizacjach poza-

rządowych i stowarzyszeniach oraz w reprezentacjach państwowych. Równość wymaga ponadto gwarantowania kobietom praw w dziedzinie edukacji: chodzi o równe z mężczyznami prawa do kształcenia się oraz likwidację stereotypów ról męskich i kobiecych w nauczaniu, sporcie i wychowaniu fizycznym.

Następną dziedziną praw człowieka – określoną w Konwencji – w której należy respektować zasadę równości mężczyzn i kobiet, jest dziedzina zatrudnienia, a w szczególności prawo do pracy. Kobieta i mężczyzna powinni mieć identyczne możliwości zatrudnienia, wyboru zawodu, zabezpieczenia społecznego, ochrony zdrowia, urlopu i wynagrodzenia. Również prawo cywilne i rodzinne powinny stanowić równe normy dla kobiet i mężczyzn.

Konwencja poświęca wiele miejsca problemowi zapobiegania dyskryminacji kobiet w związku z macierzyństwem, a w pewnym sensie nawet waloryzuje macierzyństwo, podkreślając wkład kobiet w dobrobyt rodziny i w rozwój społeczeństwa. Nie jest on bowiem w pełni doceniony. W Konwencji wyraża się także przekonanie, że rola kobiet w prokreacji nie może być podstawą do dyskryminacji i że wychowanie dzieci wymaga dzielenia odpowiedzialności między mężczyzn, kobiety i całe społeczeństwo.

Państwa-strony Konwencji zobowiązały się do ochrony macierzyństwa i do zapewnienia, na zasadzie równości mężczyzn i kobiet, takich samych praw w zakresie świadomego i swobodnego decydowania o liczbie dzieci i odstępach czasu między ich narodzinami.

Swego rodzaju ciekawostką tej Konwencji jest przedstawienie w niej, w odrębnym przepisie art. 14., problematyki kobiet wiejskich i podkreślenie „ważnej roli, jaką odgrywają one w gospodarczym przetrwaniu naszych rodzin, włącznie z ich pracą w niepłatnych sektorach gospodarki". Pisze się nawet o konieczności zapewnienia kobietom wiejskim specjalnych praw, takich jak prawo do udziału w opracowywaniu i realizacji planów rozwoju na wszystkich szczeblach, prawo dostępu do odpowiednich instytucji ochrony zdrowia, włącznie z informacją, poradnictwem i usługami w zakresie planowania rodziny, prawo do bezpośredniego korzystania z programów zabezpieczenia społecznego, prawo do otrzymywania wszelkich typów szkolenia i kształcenia, formalnego i nieformalnego, w tym również w zakresie nauki pisania i czytania, prawo do organizowania grup samopomocy oraz spółdzielni, prawo do uczestniczenia we wszelkiej działalności wspólnoty, prawo dostępu do kredytów i pożyczek rolniczych, do ułatwień handlowych, odpowiedniej technologii oraz równego traktowania w zakresie reform gruntowych i rolnych, prawo do odpowiednich warunków życia.

Tak więc, może niechcący i pewnie w dobrej intencji, w ramach zasady równości mężczyzn i kobiet został wprowadzony Konwencją klasowy rozdział praw kobiet. Rodzi się także nieuchronnie pytanie o prawo kobiet „miejskich". Gdy chce się stanowić zbyt szczegółowe prawa człowieka i wiązać je z jedną określoną kategorią osób, zawsze pojawia się groźba wprowadzenia nierów-

ności. Prawa człowieka są przecież niepodzielne i równe. Oczywiście, ich treść jest odczytywana konkretnie, ale muszą być one ustanawiane jako równe dla wszystkich. Inaczej same statuować będą nierówność podmiotową, będą prawami określonych grup, klas, elit, większości, mniejszości lub rządzących.

Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 XI 1950 roku, ratyfikowana przez Polskę w 1991 roku po przyjęciu do Rady Europy, ujmuje zasadę równości kobiet i mężczyzn w formule równości bez dyskryminacji ze względu na płeć. Mowa jest w niej także o równych prawach kobiet i mężczyzn, na przykład do małżeństwa, o równych prawach i obowiązkach małżonków (kobiety i mężczyzny) w małżeństwie i w stosunku do ich dzieci. Szeroko natomiast o prawach socjalnych kobiet, w tym o prawie do pracy i ochronie macierzyństwa, mówi Europejska Karta Socjalna, przez Polskę jeszcze nie ratyfikowana.

2. W ostatnich latach zwiększyło się zainteresowanie społeczności międzynarodowej tzw. kwestią kobiecą. Oczekuje się, że wiele istotnych zmian w widzeniu praw kobiet będzie rezultatem Konferencji na temat kobiet organizowanej przez ONZ w 1995 roku w Pekinie. Uważa się nawet, że jej rola będzie porównywalna z tą, jaką odegrała Konferencja Kairska.

Zasada równości kobiet i mężczyzn stała się również przedmiotem wzmożonych rozważań i decyzji Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy. Rozpatrywało ono w ostatnim czasie pięć raportów odnoszących się do problemu równości kobiet i mężczyzn wprost lub pośrednio, w związku ze sprawami bardziej ogólnymi. Eskalacja tego zainteresowania przypadła na rok 1994, do połowy którego Zgromadzenie Parlamentarne dwukrotnie analizowało dwa różne raporty na ten temat i przyjmowało odpowiednie zalecenia. Kwestia praw kobiet, wiązana z zasadą równości mężczyzn i kobiet, była również omawiana w raporcie dotyczącym zmian demograficznych i trwałego rozwoju (Doc. 7089), przyjętym przez Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy 28 VI 1994 roku wraz z „Zaleceniami 1243/1994" i „Rezolucją 498/1994".

Dwa raporty „kobiece" zostały przez Zgromadzenie Parlamentarne odrzucone, co na tym forum zdarza się rzadko, gdyż raporty przedstawione na posiedzeniu plenarnym muszą wcześniej uzyskać aprobatę komisji. Pierwszy z nich to „Raport o równości między kobietami i mężczyznami: prawo do wolnego wyboru macierzyństwa", opracowany przez P. Halonenn, socjalistkę z Finlandii. Był on przyjęty w komisji większością 10. głosów przy 2. przeciwnych i 1. wstrzymującym się. Warto też wiedzieć, że jego odrzucenie było zasługą chrześcijańskich demokratów. Drugim odrzuconym raportem był „Raport o równości płci w dziedzinie edukacji" z 10 VI 1994 roku (Doc. 7101). Nie został, po burzliwej debacie, przyjęty przez Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy 29 VI 1994 roku. I tutaj o odrzuceniu raportu zdecydowała przede wszystkim postawa chrześcijańskich demokratów.

W Zgromadzeniu Parlamentarnym Rady Europy opracowane zostały w latach 1990-1994 następujące raporty dotyczące równości kobiet i mężczyzn: „Raport o równości szans i zasadach postępowania wobec kobiet i mężczyzn na rynku pracy" z 6 VI 1990 roku (Doc. 6251) – przyjęty przez Komisję Stałą 11 III 1991 r. wraz z „Zaleceniem 1146/1991"; „Raport o równości mężczyzn i kobiet: prawo do wolnego wyboru macierzyństwa" z 25 II 1993 roku (Doc. 6781) – odrzucony przez Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy 10 V 1993 roku; „Raport o równości mężczyzn i kobiet" z 10 I 1994 roku (Doc. 6985) – przyjęty przez Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy 24 I 1994 roku wraz z „Zaleceniem 1229/1994" oraz „Rezolucją 1018/1994"; „Raport o równości płci w dziedzinie edukacji" z 10 VI 1994 roku (Doc. 7101) – odrzucony 29 VI 1994 roku.

Tematyka czterech „kobiecych" raportów była różna, choć w dużej mierze się pokrywa. Najszerzej problem zasady równości między kobietami i mężczyznami podejmował raport z 10 I 1994 roku. Zawierał on jakby zestawienie praw z różnych dziedzin, których realizacja w przekonaniu Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy tak w sferze normatywnej, jak i w praktyce jest konieczna, by zasada równości kobiet i mężczyzn była respektowana.

Autorkami wszystkich wskazanych raportów były kobiety: dwie to socjalistki, jedna należy do liberałów. Raport o równości mężczyzn i kobiet na rynku pracy opracowała parlamentarzystka należąca do grupy chrześcijańskich demokratów.

Wszystkie raporty zostały opracowane według podobnego schematu. Znaleźć w nich można w pierwszym rzędzie informacje o zjawiskach poważnej dyskryminacji kobiet i dziewcząt. Wskazuje się jednak, że raczej nie chodzi o nierówność kobiet i mężczyzn w prawie, bo prawo współczesnej Europy na ogół respektuje zasadę równości, lecz o faktyczne naruszenia praw. Według raportu (Doc. 6781) szczególnie zła jest sytuacja kobiet, tak prawna, jak i faktyczna, w krajach Europy Środkowej i Wschodniej. Wymienia się tu bezrobocie kobiet, dyskryminację w zatrudnianiu, zniesienie służb socjalnych, zwłaszcza opieki nad dziećmi, utrzymywanie stereotypu roli kobiety w domu i rodzinie, gloryfikację macierzyństwa, ograniczenie wolnego wyboru macierzyństwa, ujawnienie się postaw patriarchalnych, domaganie się ograniczenia możliwości rozwodu. Wszystko to są zjawiska niepokojące, jak pisze autorka raportu. Tam też można przeczytać, że kobiety boją się własnej płciowości i prokreacji. Do zagrożeń zaliczono ponadto przeciwstawianie się wychowaniu seksualnemu i środkom antykoncepcyjnym. Z wielką naganą wskazano także, iż niektóre kraje Europy Środkowej i Wschodniej zmierzają do restrykcji aborcji, a więc i powrotu – jak się pisze – prawa komunistycznego degradującego kobiety. Ale i Europa Zachodnia budzi, wyrażony w raporcie, niepokój kobiet. Zauważa się bowiem w niej wzmożenie działalności ruchów pro-life i pewne ograniczenia dopuszczalności aborcji (na przykład w Wielkiej

Brytanii w 1990 roku skrócono okres, do którego można zabić dziecko poczęte z 28. tygodni do 24. tygodni jego życia). Według autorki raportu, głoszącej wszystkie wskazane tezy, jest to zjawisko negatywne.

Problem aborcji był Zgromadzeniu Parlamentarnemu Rady Europy otwarcie przedkładany w „Raporcie o równości między kobietami i mężczyznami: prawo do wolnego wyboru macierzyństwa". O tym prawie pisano także w raporcie „demograficznym" – wprost lub pod eufemistycznymi sformułowaniami o „wolnym wyborze", o „wolnym wyborze w sferze reprodukcji", o „prawie do wolnej reprodukcji", do „samookreślenia kobiet", czy nawet „do planowania rodziny" (Doc. 7089).

Ze wskazanych raportów, a zwłaszcza z ich uzasadnień, odczytać można szczególną filozofię zasady równości kobiet i mężczyzn. Najczęściej jest to widzenie problemu równości i kwestii „kobiecej" w optyce ideologii feministycznej. Niektóre autorki raportów tego nie kryją, powołując się wprost na dokonania organizacji feministycznych lub na ich literaturę.

W jednym z raportów wskazano, że u podstawy zasady równości leży to, że rodzaj ludzki został obdarzony płcią. Człowiek ma płeć albo męską, albo żeńską; jest kobietą albo mężczyzną. Kobieta i mężczyzna są więc sobie równi, bo obie płcie są sobie równe. Ale od wieków każdej z płci przypisuje się pewne, tradycyjnie z tą płcią związane role, stereotypowo przyjmowane. Do dziewczyny i kobiety należy prowadzenie życia domowego, do chłopców zaś i mężczyzn – życia zawodowego. Takie widzenie kobiety i mężczyzny jest właśnie nierównością i tę nierówność wzmacnia, dając przewagę mężczyznom.

W raportach z 1994 roku wywodzono, że świat zorganizowany jest według norm męskich. Ich autorki akcentują wyraźnie, że należy wreszcie zerwać z taką patriarchalną organizacją społeczeństwa i dominacją płci męskiej. Życie społeczne winno być bowiem oparte na zasadzie równości. To zerwanie ze stereotypami ról męskich i żeńskich ma jednak w zdecydowanej większości polegać na przypisaniu kobiet do ról tradycyjnie męskich. Jest to chyba jeden z większych paradoksów wszystkich raportów „kobiecych" przedstawionych w Zgromadzeniu Parlamentarnym Rady Europy. Role męskie wyznaczają ideały równości. W raportach wskazuje się także, że mimo wszystko można zauważyć pewną pozytywną przemianę tych żeńskich stereotypów na „męskie". We współczesnym życiu kobiet europejskich utrwalił się – jak napisano w jednym z raportów – nowy imperatyw cywilizacyjny, który wreszcie przyniósł kobiecie właściwe miejsce w społeczeństwie. Łączy ona teraz małżeństwo z pracą zawodową, co oznacza odmianę pozycji dotychczas dla niej zarezerwowanej: żony i matki (Doc. 7101).

Jakby wyjaśniając konieczność takiej przemiany roli kobiety – w innym raporcie (Doc. 6983) napisano, że równość kobiet i mężczyzn oznacza, iż każda z płci dysponuje takimi samymi szansami rozwoju swoich możliwości we wszystkich dziedzinach życia. Należy umożliwić kobiecie realizację tej szansy w życiu

społecznym. Poręcza ją właśnie zasada równości. Pozwala ona na prawne uznanie tożsamości kobiety i powinna stać się podstawą zarówno życia publicznego, jak i prywatnego. Tak więc zasada równości przedstawiona była w Radzie Europy jako norma również dla relacji rodzinnych, życia seksualnego, prokreacji, edukacji, polityki, gospodarki, kultury i polityki społecznej (Doc.: 6781, 7101). Chodziło zawsze o równość w specyficznym sensie – oznaczającą zerwanie z dotychczasowymi stereotypami ról kobiecych i męskich. Takie szerokie widzenie równości kobiet i mężczyzn doprowadziło do wskazania w trzech raportach zasady równości płci jako podstawowej wartości i elementu demokracji, a wszystkie uważają ją za podstawowe prawo człowieka. Tej tezie towarzyszyła propozycja zapisania prawa równości płci wyraźnie w międzynarodowych aktach praw człowieka oraz w prawach krajowych, zwłaszcza w konstytucjach.

To podwójne widzenie zasady równości kobiet i mężczyzn nawiązuje wprost do głównych wartości, takich jak demokracja, prawa człowieka i rządy prawa, które Rada Europy uznała za podstawę i miarę swych wszystkich działań. Wartości te nadają sens istnieniu Rady Europy od jej powstania; są też warunkami wstępnymi dla państw, które chcą stać się członkami tej organizacji. Omawiane raporty wskazują wprost, że zasada równości kobiet i mężczyzn jest prawem człowieka i składnikiem demokracji. Autorki umiejscawiają tę zasadę wśród najważniejszych wartości Rady Europy i uznają ją za miarę demokracji. Starają się zatem uzasadnić tezę, że bez równości płci nie mogą istnieć ani prawa człowieka, ani demokracja, albowiem równość między dziewczętami i chłopcami, kobietami i mężczyznami jest treścią tak demokracji, jak i praw człowieka (Doc. 7101). Demokracja istnieje wtedy, gdy jest równa dla wszystkich, co więcej, demokracja jest „równa" albo jej nie ma wcale (Doc. 6985). Istotnym składnikiem ogólnej zasady równości jest równość płci, równość kobiety i mężczyzny. Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy przyjęło w zaleceniach wyrażenie, że równość kobiet i mężczyzn jest fundamentem demokracji. Uważa się tam, że „nie ma demokracji bez równości kobiet i mężczyzn" (Doc. 6985). W innym raporcie natomiast stwierdzono, że demokracja musi charakteryzować się równością płci, respektować pluralizm kulturowy Europy oraz godność każdej dziewczyny i chłopca, kobiety i mężczyzny przez akceptację wzajemnych różnic płci, kultury, pochodzenia etnicznego i uznania ich różnych punktów widzenia i doświadczenia (Doc. 7101). Już chociażby z tego powodu trzeba zapisać zasadę równości kobiet i mężczyzn także w prawie krajowym – w samej konstytucji.

Najczęściej jednak wskazywanym miejscem dla zasady równości kobiet i mężczyzn są prawa człowieka. Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy zaleciło, by uznać ją za podstawowe prawo człowieka i wpisać do katalogu praw człowieka jakby od nowa, wyraźnie, mimo iż zasada ta jest już zapisana w międzynarodowych aktach praw człowieka – uniwersalnych i regionalnych –

a nawet poświęcono jej odrębną konwencję ONZ. W tym wypadku jednak chodzi przede wszystkim o to, by pod szyldem zasady równości mężczyzn i kobiet wprowadzić odrębne prawa kobiet. Przyjęto bowiem, że mężczyźni te prawa mają, bo zawarte są one w prawach człowieka, kobiety natomiast – nie.

W raporcie (Doc. 6985) zwraca się uwagę na dwa możliwe sposoby zapisu prawa równości mężczyzn i kobiet. Można je ująć jako zasadę niedyskryminacji ze względu na płeć bądź jako zasadę równości mężczyzny i kobiety. To pierwsze ujęcie, zawarte m.in. w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, jest według raportu dobre, ale nie wystarczające.

Zasada równości kobiety i mężczyzny powinna być czymś szerszym niż tylko samym zakazem dyskryminacji człowieka z racji płci. W takim ujęciu płeć jest włączona w ogólną klauzulę niedyskryminacji. I to uważa się w raporcie (Doc. 6985) za rozwiązanie chybione, bo płeć nie może być porównana z innymi właściwościami człowieka. W omawianym raporcie wyjaśniono tę kwestię na kanwie reguły niedyskryminacji, gdzie wylicza się obok siebie wiele właściwości, stanowiąc, że bez względu na nie ludzie są sobie równi. Wskazano w nim bowiem, że kobiety – o których w tej regule jest pośrednio mowa – nie są ani pewną kategorią ludzi, ani mniejszością, a nawet na świecie mają niewielką większość. Zdaje się więc, że dla autorki raportu – socjalistki Err z Luksemburga – prawo kobiet do zasady równości kobiet i mężczyzn ma po części wymiar ilościowy, a nie jakościowy.

Za najbardziej właściwą formułę zasady równości uznaje się w raportach wpisanie jej, jako prawa podstawowego, do katalogu praw człowieka. Uważa się, że jest to prawo autonomiczne każdego człowieka, który ma określoną płeć. I jest oczywiste, że człowiek jednej płci powinien mieć takie prawa, jak człowiek o płci odmiennej. Ujęcie zasady równości kobiet i mężczyzn jako prawa człowieka jest rezultatem ewolucji tych praw – tak o zasadzie równości kobiety i mężczyzny napisano w raporcie (Doc. 6985). Bo przecież – wywodzi jego autorka – prawa człowieka muszą mieć pełny zakres, muszą więc uwzględnić i to, że człowiek ma sobie właściwą płeć: męską lub żeńską. Treść praw człowieka – zgodnie z tym rozumowaniem – musi odzwierciedlać płciowość człowieka. Dotychczas tak nie było twierdzą zgodnie autorki, zwłaszcza trzech raportów z lat 1993-1994 – a katalogi praw człowieka pisane były „pod mężczyzn", przez pryzmat praw mężczyzn, które wyznaczały treść praw człowieka. Prawa człowieka mają więc męski standard. Jak dotąd nie wyrażały one natomiast tożsamości kobiety. Ten niedobór praw człowieka odbija się nawet w ich nazwie, gdyż określane są one przy użyciu pojęcia, które w językach zachodnich oznacza człowieka, ale i mężczyznę, co jest dowodem na „męskość" praw człowieka. Autorki postulowały więc, a Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy tę propozycję zapisało w przyjętym „Zaleceniu 1229/1994" z 24 I 1994 roku, by zastąpić pojęcie „prawa człowieka" pojęciem „prawa

osoby". Pozwoli to wyeliminować dominację wzorców męskich w dziedzinie praw człowieka, człowieka, który może być kobietą lub mężczyzną.

W taki mniej więcej sposób we wszystkich raportach dochodzi się do wniosku o potrzebie nie tylko wyraźnego uznania, że prawa człowieka to także prawa kobiet, ale przede wszystkim do wskazania na konieczność odrębnego sformułowania praw kobiet i włączenia ich do katalogu praw człowieka. Raporty od tego momentu porzucają myśl o zasadzie równości kobiet i mężczyzn i zajmują się głównie określeniem autonomicznych praw kobiet. Konieczne jest bowiem wyraźne oczyszczenie praw człowieka od naleciałości „męskich".

Raporty przedstawione w Zgromadzeniu Parlamentarnym Rady Europy proponowały zatem jakby dwutorowy proces, którego efektem miałyby być odrębne zapisy praw kobiet. Najpierw należałoby uznać expressis verbis zasadę równości mężczyzn i kobiet za fundamentalne prawo człowieka oraz włączyć ją, w takiej postaci, do międzynarodowych aktów praw człowieka, skąd winna być przeniesiona do ustawodawstw krajowych, przede wszystkim rangi konstytucji.

Następnie należałoby, jakby realizując tę zasadę, wprowadzić do tych aktów prawa kobiet, co równoważyć miałoby dotychczasowe zestawienie praw człowieka mające wymiar praw mężczyzn. Dopiero wtedy, według widzenia autorek raportów, można byłoby mówić o zasadzie równości mężczyzn i kobiet. Gdyby ta propozycja została przyjęta, katalogi praw ludzkich składałyby się z praw człowieka – należnych w równym stopniu każdej ludzkiej istocie, bez względu na płeć, a więc mężczyznom i kobietom – oraz praw kobiet. Nigdzie nie proponowano praw mężczyzn, co widocznie według pomysłodawców nie jest potrzebne dla zrównoważenia praw kobiet i mężczyzn.

3. Z raportów, łącznie z tymi odrzuconymi przez Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy, można zrekonstruować obszerny katalog praw kobiet. Obejmuje on prawa kobiet osobiste, majątkowe, polityczne, socjalne i kulturalne. Prawa osobiste kobiet, te o których mówiono w raportach i na forum Zgromadzenia Parlamentarnego, są właściwie jednorodne. Objąć miały, tak czy inaczej nazwane i sformułowane, prawo kobiety do wolnej aborcji. Temat ten wywołany został w Radzie Europy w 1991 roku m.in. w kontekście Polski, w której toczyły się wówczas parlamentarne boje o prawną ochronę dziecka poczętego i delegalizację aborcji. Polska została jakby zadenuncjonowana przez niektórych parlamentarzystów, zwolenników dopuszczalności przerywania ciąży. Aż dwie deklaracje pisemne przedłożone Zgromadzeniu Parlamentarnemu Rady Europy nawiązywały wprost do projektu polskiej ustawy o prawnej ochronie dziecka poczętego (Doc. 208 i 212 – w kilku wersjach).

Raport (Doc. 6781), w istocie swej dotyczący prawa kobiety do wolnej aborcji, opatrzony został tytułem: „Raport o równości mężczyzn i kobiet:

prawo do wolnego wyboru macierzyństwa". Był on przedmiotem burzliwej debaty w dniu 10 V 1993 roku i jeszcze bardziej burzliwego głosowania przegranego przez zwolenników aborcji. Debata ta przypominała przebieg dyskusji w Sejmie i Senacie RP. Ale Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy nie znalazło w sobie tyle siły, by ten raport uzyskał kwalifikowaną większość, konieczną do jego uchwalenia. Ten zabieg proceduralny był zresztą efektem twardej postawy grupy chrześcijańskich demokratów, z których tylko jeden Polak przyłączył się w głosowaniu do zwolenników aborcji.

Odrzucony raport pozostał – podobnie jak i przedkładany w rok później inny dotyczący równości płci w edukacji – dowodem określonej wizji zasady równości mężczyzn i kobiet, sprowadzającej się przede wszystkim do prawa do zabicia przez matkę swojego nie narodzonego dziecka. Raport mówiący o prawie wolnego wyboru macierzyństwa był poświęcony niemal w całości uzasadnieniu prawa do wolnej aborcji. Według tej koncepcji macierzyństwo nie jest związkiem matki z dzieckiem od jego poczęcia. Rozpoczyna swój bieg dopiero od momentu, w którym matka zaakceptuje żyjące w niej dziecko na tyle, że nie postanowi go zabić. Powinno jednak jej przysługiwać ostateczne prawo decyzji o życiu bądź śmierci swego dziecka. Jeżeli odrzuciłaby dziecko nie narodzone, miałaby prawo do jego zabicia zawsze, gdy wyrazi taką wolę. W takiej sytuacji obowiązkiem państwa jest – jak wywodzi się w raporcie (Doc. 6781), a w części i w raporcie „demograficznym" (Doc. 7089) – zapewnienie kobiecie możliwości dokonania bezpiecznej aborcji. Tak zostało sformułowane prawo kobiety – jako prawo do bezpiecznej aborcji – w odrzuconym raporcie. Nie zostało ono jednak przez Radę Europy uznane. Podobnie stało się z propozycją zawartą w raporcie o zmianach demograficznych; poprawki chadeków, przyjęte przez Radę Europy, wyeliminowały to sformułowanie. W raporcie dotyczącym wolnej aborcji na oznaczenie tego prawa kobiety używa się także innych pojęć, co pokazuje wyraźnie, jak bardzo można manipulować językiem dla ukrycia prawdy. Mówi się na przykład o prawie każdej kobiety do „jej własnej decyzji osobistej i integralności fizycznej (włączając w to okres ciąży) i do stworzenia – lub nie – rodziny według jej ostatecznego życzenia" (Doc. 6781). W raporcie jest także mowa o „fundamentalnym prawie kobiety do przerwania ciąży nie chcianej". A jakie treści może nieść proponowane w tym raporcie „prawo kobiety do wolnego decydowania, i z całą odpowiedzialnością, o liczbie i czasie narodzin dzieci", widać z kontekstu całego raportu, który właściwie obracał się tylko wokół prawa kobiety do wolnej aborcji. Prawem kobiety miało być także prawo do dysponowania swoim ciałem i prawo do wolnego macierzyństwa. W tym raporcie uznano wyraźnie, że jedynie takie prawa kobiety poręczają jej godność, życie i pełną podmiotowość prawną.

Już z tytułu omawianego raportu widać, że prawo do wolnego wyboru macierzyństwa ma być widziane jako element równości między kobietami

i mężczyznami. To stanowisko znajduje w raporcie następujące uzasadnienie: wszystkie istoty ludzkie są równe – kobieta i mężczyzna są więc sobie równi. Ten wymóg równości obejmuje życie rodzinne, życie seksualne i prokreację. Oznacza to, że zarówno kobieta, jak i mężczyzna mają równe prawa do wyboru w sprawach seksualnych i do wolnego wyboru prokreacji. Ale kobieta nie ma w tej sferze zapewnionej wolności na równi z mężczyzną. Mężczyzna ma wolny wybór, a kobieta nie ma prawa do wolnego wyboru. Prokreacja jest zatem powodem dyskryminacji kobiety, zdominowanej przez wybór mężczyzny. Należy więc zapewnić jej – tak to chyba można by sformułować – możliwość „skorygowania determinizmu prokreacyjnego" przez prawne uznanie jej prawa do wolnej aborcji, ex post uznającej jej osobisty wybór. I nic to, że ta decyzja jest wyborem, przez który traci życie inna ludzka istota, mająca prawo do życia od poczęcia, a nie od chwili, gdy tak zdecyduje jej matka.

W kontekście różnych określeń prawa do aborcji należy być wyczulonym na niebezpieczeństwo związane z możliwością określonej interpretacji zwrotów proponowanych przez inne raporty, zwłaszcza „prawa kobiet do wolnego podejmowania decyzji". Istnieje bowiem możliwość wprowadzenia do tak ogólnego prawa kobiety szczegółowego prawa do decyzji o aborcji, która jest „wolną" decyzją kobiety.

Podobny wątek, choć jeszcze bardziej zakamuflowany przez odpowiednie sformułowania językowe, spotkać można w przyjętym przez Zgromadzenie raporcie dotyczącym z pozoru innej kwestii, bo demografii (Doc. 7089). Wskazuje się w nim na zasadę równości płci także w aspekcie prawa kobiety do wolnego wyboru, a więc aborcji, ukrytego tym razem pod pojęciem prawa do wolnego wyboru w sferze reprodukcji lub prokreacji. Prawem kobiety winno stać się również (Doc. 7089) prawo do integralności fizycznej, do wyłączenia jakiejkolwiek przemocy lub przymusu, prawo do informacji i edukacji seksualnej oraz prawo do antykoncepcji.

Gdyby więc zebrać te wszystkie prawa osobiste kobiet, które proponują same kobiety – autorki raportów – w jedno zestawienie, a które częściowo Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy przyjęło, powstałby obszerny katalog praw kobiet, które zgodnie z przyjętymi zaleceniami należałoby umieścić w konwencji praw człowieka, a potem w prawach wewnętrznych i konstytucjach. Byłyby to prawa jednoprzedmiotowe: uznające prawo kobiety do zabicia dziecka poczętego zawsze, gdy wyrazi ona taką wolę. Dziecko nie narodzone w taki sposób zaliczone musiałoby być do „własności" kobiety, co oznaczałoby pozbawienie ludzkiej istoty prawa do życia od poczęcia. Prawo to byłoby akcydentalne, zależne każdorazowo od decyzji kobiety-matki. W takiej sytuacji nie ma zresztą miejsca ani na ojca dziecka, ani na wspólne odpowiedzialne rodzicielstwo. Charakterystyczne dla raportów mówiących o prawie kobiety do wolnej aborcji w aspekcie zasady równości kobiet i mężczyzn jest to, że milczą one o prawach mężczyzn w dziedzinie prokreacji, milczą o warto-

ści życia dziecka poczętego przez nich wspólnie, milczą o rodzinie. Dziecko poczęte to dla twórców raportów sprawa kobiety i tylko kobiety. Zresztą, co miałoby równoważyć prawo kobiety do zabicia dziecka nie narodzonego, by zadość uczynić zasadzie równości mężczyzn i kobiet, podniesionej do rangi praw człowieka? Ale problem jest głębszy i już przy tej okazji należy go wskazać. Zawiera się on w pytaniu: czy może być uznane za prawo człowieka takie prawo, którego treścią jest uczynienie zła innej ludzkiej istocie? Czy społeczność międzynarodowa, tak eksponująca przyrodzone prawo do życia każdej ludzkiej istoty, może uczynić prawem człowieka prawo do zabicia innego człowieka? W raportach brak odpowiedzi na te pytania, choć jest oczywiste, że stawiać je musi człowiek człowiekowi, zwłaszcza gdy uznaje prawa człowieka za przyrodzone i gdy chce zbudować świat na zasadzie równości i sprawiedliwości, a nade wszystko oprzeć go na ładzie moralnym.

4. O prawach politycznych kobiet w Zgromadzeniu Parlamentarnym Rady Europy mówi się dość często. Każdy ze wskazanych „kobiecych" raportów, a także raport o demografii poświęca tej kwestii sporo miejsca. Była ona także przedmiotem kilku deklaracji pisemnych i projektów zaleceń przedkładanych przez członków Zgromadzenia. Najszerzej o prawach politycznych mówi „Raport o równości mężczyzn i kobiet" z 10 I 1994 roku (Doc. 6985). Przyczyną tego zainteresowania – według słów jego autorki – jest niemal zupełna nieobecność kobiet w życiu politycznym. Należy wyraźnie określić prawa kobiet do udziału w życiu publicznym i zapewnić równe szanse w podejmowaniu tej aktywności. Będzie to wyraźnym dowodem respektowania tożsamości kobiety. Udział kobiety w życiu publicznym jest – wedle raportu – konieczny także dlatego, że dopiero ta obecność pozwala na pełne widzenie problemów społeczeństwa demokratycznego (Doc. 6985).

Zasada równości kobiet i mężczyzn – według tego widzenia – potwierdza, że każde z nich dysponuje takimi samymi możliwościami i szansami we wszystkich sektorach życia tak prywatnego, jak i publicznego. Nie może zabraknąć kobiet w życiu publicznym – konkluduje się w raporcie.

By zasadzie stało się zadość, należy kobietom ten aktywny udział w życiu publicznym umożliwić przy użyciu różnych środków. Autorka raportu wywodzi, że w Europie kobiety są w tym wymiarze życia dyskryminowane, i to mimo oficjalnego potwierdzenia zasady równości płci. Wzorem działań równouprawniających kobiety stać się winno ustawodawstwo skandynawskie. Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy uchwaliło nawet w zaleceniach, że życzy państwom członkowskim takiego postępu w realizacji zasady równości mężczyzn i kobiet mierzonej udziałem kobiet w parlamentach, jak w państwach Północy.

Wśród politycznych praw kobiet, których uznanie jest dla Rady Europy koniecznym elementem zasady równości mężczyzn i kobiet, eksponuje się głównie prawo do udziału w życiu politycznym i prawo do udziału w podejmo-

waniu decyzji. W „Rezolucji 1018/1994" z 24 I 1994 roku Zgromadzenie Parlamentarne zwraca się do rządów państw członkowskich, aby opracowały mechanizmy promocji i kontroli tej zasady, zapewniły środki finansowe i osobowe na jej realizację, tak by ułatwić kobietom udział w życiu politycznym na równi z mężczyznami.

Biorąc pod uwagę rolę partii politycznych w wyborach parlamentarnych i do innych ciał przedstawicielskich, tworzących listy kandydatów i zgłaszających inicjatywy polityczne, w raporcie (Doc. 6985) sugeruje się konieczność wywarcia nacisku na partie, by desygnowały kobiety do tych prac, i to w określonym procentowo wskaźniku.

„Rezolucja 1018/1994" wskazuje, że niezbędne jest, by partie polityczne i związki zawodowe uczyniły wszystko, ażeby w ich władzach znalazły się kobiety, tak by ich udział zrównoważony był przez udział mężczyzn. Konieczne jest też zagwarantowanie przez partie udziału kobiet w parlamentach. Wzorem do naśladowania jest zwłaszcza Szwecja, której prawo określa jako obowiązkowy wskaźnik 40% miejsc na listach wyborczych dla każdej płci. Raport idzie w tej materii jeszcze dalej i wręcz sugeruje, by zobowiązanie do takiego układu płci wprowadzone było do statutów partii politycznych.

Dowodem dobrego funkcjonowania takich rozwiązań – zdaniem autorki raportu o równości między kobietami i mężczyznami – jest udział kobiet państw skandynawskich w ich parlamentach przekraczający wskaźnik 30%.

Gwarancją udziału kobiet w życiu publicznym winna być także szczególna organizacja życia zawodowego, tak by kobieta mogła na równi z mężczyzną pracować zawodowo, co stwarza jej szansę aktywności publicznej. Służyć temu powinno odpowiednie ustawienie norm i organizacja czasu pracy, odpowiednie wynagrodzenie za czas wolny, tak by kobieta lub mężczyzna mogli zajmować się dzieckiem i pełnić funkcje publiczne. Należy także poszerzyć zakres państwowej opieki nad dzieckiem, aby oboje rodzice mogli na równi pracować zawodowo i uczestniczyć aktywnie w życiu publicznym i by dziecko nie było w tym względzie przeszkodą.

5. Prawom socjalnym kobiet, widzianym w perspektywie zasady równości płci, poświęcony był „Raport o równości szans i zasadach postępowania wobec kobiet i mężczyzn na rynku pracy" (Doc. 6251) oraz „Zalecenie 1146/1991" przyjęte 11 III 1991 roku przez Komisję Stałą działającą w imieniu Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy.

Dokumenty te napisane zostały w innym duchu niż pozostałe raporty „kobiece". Jest to zrozumiałe, bo autorką raportu była przedstawicielka grupy chadeckiej w Zgromadzeniu Parlamentarnym. U jego podstaw leży więc system wartości chrześcijańskich, wychodzący z założenia o równej godności i wartości kobiety i mężczyzny, ale o odmiennym przeznaczeniu obojga tych osób. Stąd w raporcie rodzina i dziecko widziane są jako wartość.

W raporcie i „Zaleceniu 1146/1991" wyrażono życzenie, by w trybie pilnym przyjęte zostały środki dla zapewnienia zasady równości płci po to, by umożliwić kobietom i mężczyznom wykonywanie pracy wynagradzanej, ale przy równoczesnym utrzymaniu ich funkcji rodzinnych i rodzicielskich. Jest to jedyny raport akcentujący tak wyraźnie zadania kobiet i mężczyzn w obrębie rodziny i nie dążący do jej atomizacji.

W raporcie (Doc. 6251) przyjęto, że głównym prawem socjalnym kobiety, koniecznym do spełnienia zasady równości mężczyzn i kobiet, jest jej prawo do samodzielności ekonomicznej. Powinno ono być tak zagwarantowane, by możliwa była jego realizacja przez pracę zawodową kobiety. Prawo winno zatem zapewniać kobiecie równe szanse na rynku pracy. Wyrażać się to powinno nie tylko w dostępności miejsc pracy, lecz także w odpowiednim określeniu czasu i warunków pracy, czasu wolnego, stworzeniu instytucji opieki nad dzieckiem, tak by kobieta na równi z mężczyzną mogła łączyć pracę z zajęciami rodzinnymi. Ale równość w sferze socjalnej to także równe wynagrodzenie za równą pracę wynikające z uznania równej wartości pracy kobiety i mężczyzny. Wskazuje się w raporcie na konieczność formułowania ofert pracy bez wskazania w nich płci poszukiwanego pracownika.

Podobny wątek rodzinny, choć w nieco innym kontekście, można odnaleźć w „Raporcie o równości mężczyzn i kobiet" (Doc. 7101). Zapisano w nim, że należy poprawić jakość służb wspierających rodziców pracujących, zwłaszcza pracujące matki, oraz odpowiednio zorganizować ich czas pracy, tak by mogły zajmować się dziećmi w domu.

Prawo kobiety do samodzielności ekonomicznej, tak jak je przedstawiono w raporcie i zaleceniach z 1991 roku, jest prawem nie występującym w prawach człowieka. Jeżeli rozpatruje się je w kontekście zasady równości mężczyzn i kobiet, oznaczać to musi, że takie prawo społeczność międzynarodowa już przyznała mężczyznom.

W Międzynarodowym Pakcie Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych z 16 XII 1966 roku wyraźnie się jednak stwierdza, że wszystkie prawa w nim wymienione powinny być wykonywane bez żadnej dyskryminacji ze względu m.in. na płeć (art. 2 ust. 2), w art. 3. zaś napisano wprost, że państwa-strony Paktu zobowiązują się zapewnić mężczyznom i kobietom równe prawa do korzystania z wszystkich praw gospodarczych, socjalnych i kulturalnych wymienionych w Pakcie.

Dotycząca przestrzeni prawa europejskiego Europejska Karta Socjalna z 1961 roku określa prawa socjalne jako przysługujące każdej osobie lub wszystkim pracownikom, a więc nie dyskryminuje osób ze względu na ich płeć. Wiele uwagi natomiast poświęca kobietom pracującym, ich macierzyństwu i rodzinie, która jako podstawowa komórka społeczeństwa ma prawo do stosownej ochrony socjalnej, prawnej i gospodarczej (cz. I, pkt 16; cz. II, art. 4, pkt.: 3, 8, 16, 17).

Czy zatem prawo do samodzielności ekonomicznej przyznane przez „Zalecenie 1146/1991" miałoby być widziane przez pryzmat prawa do pracy? Ale tutaj już od dawna społeczność międzynarodowa prawo do pracy określiła na mocy zasady równości mężczyzn i kobiet. Może zatem bardziej chodzi o prawo do samodzielności majątkowej, a więc o cywilnoprawną równość kobiet i mężczyzn w sferze praw majątkowych?

Sformułowanie zawarte we wskazanym raporcie i zaleceniu rodzi niejasności co do zakresu treściowego, na które nie ma odpowiedzi w samym raporcie.

6. Najbardziej szczegółowe analizy zasady równości kobiet i mężczyzn oraz zestawienia praw kobiet znajdują się w „Raporcie o równości płci w dziedzinie edukacji" (Doc. 7101). Raport ten, ku zaskoczeniu wielu członków Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy, został odrzucony na sesji w dniu 29 VI 1994 roku. Zaskoczenie było tym większe, że podobne postulaty, choć w węższym zakresie, uchwalono w styczniu 1994 roku. Głosowanie przypominało klimatem to, które rok wcześniej doprowadziło także do odrzucenia raportu dotyczącego wolnego wyboru macierzyństwa. Poprzedziła je debata, w której na ogół raport chwalono, choć zgłaszano poprawki do projektu zaleceń (jedną z nich był zupełnie nowy tekst zalecenia). Nie została ona przyjęta, podobnie jak nie uzyskał większości projekt zaleceń dołączony do raportu. Oznacza to, że sam raport także nie uzyskał aprobaty.

W raporcie tym (Doc. 7101) wskazano, że nierówność płci jest największa właśnie w sferze edukacji. Proces kształcenia najbardziej koncentruje się na stereotypach ról przypisywanych każdej płci.

Wadliwie prowadzona edukacja jest główną przyczyną utrwalania się norm „męskich" w społeczeństwie. Edukacja – jak pisze autorka raportu – służy przede wszystkim mężczyznom, powodując segregację płci w życiu codziennym, zawodowym i na rynku pracy. To ona leży u podstaw tradycyjnego rozdziału ról w rodzinie, rozdziału dyskryminującego kobiety. By znieść tę dyskryminację, trzeba zmienić model edukacji. To właściwa edukacja kobiet winna dać im dostęp do wiedzy, zawodu i niezależności materialnej. Na edukację patrzy się w raporcie jak na najpewniejszy środek gwarantujący równość płci. Ta równość w edukacji jest oczywistością, jest bowiem procesem kulturowym wpisanym w bieg historii (Doc. 7101). Należy zatem promować kobietę, poprawiać jej wizerunek w społeczeństwie i wzmocnić pozycję w edukacji, która powinna uwzględnić potrzeby dziewcząt i kobiet. W odrzuconym projekcie zaleceń wskazywano, że należy opracować ogólną strategię dla realizacji postulatu równości płci w dziedzinie edukacji. Jest to zadanie obszerne, bo łączy się z rewizją programów edukacji, podręczników, materiałów edukacyjnych. Trzeba doń włączyć informacje o codziennym życiu dziewcząt i kobiet, przedstawić ich koncepcje życia, rodziny oraz ich oczekiwania w dziedzinie zdrowia i wychowania dzieci.

Wśród zadań szczegółowo wskazanych podano w raporcie na przykład potrzebę rewizji nauczania historii, gdyż dotychczas eksponuje ona tylko rolę mężczyzn. Trzeba zatem ukazać rolę kobiet w historii świata i w historii państw, ich wkład do kultury, polityki i nauki. Zmiana winna objąć i podręczniki szkolne, teraz promujące stereotypy ról: męskich praca zawodowa, i żeńskich – rodzina i dzieci.

W raporcie zauważono w związku z tym, że segregacja płci ma miejsce począwszy od najwcześniejszego dzieciństwa: widać ją już na przykład w ogródkach jordanowskich, gdzie oddziela się zabawy dla chłopców od zabaw dla dziewczynek. W szkole ten proces jeszcze się pogłębia. Podobne zarzuty dotyczą rodzaju kształcenia. Pewne jego kierunki jakby przynależą do płci męskiej, inne do żeńskiej. Wskazuje się na przykład na matematykę, nauki techniczne, przyrodnicze, których uczą się przede wszystkim chłopcy i mężczyźni. Powinno się więc uczynić wszystko, by kobiety weszły do dyscyplin naukowych obecnie okupowanych przez mężczyzn. Zmianie winna też ulec edukacja w dziedzinie higieny, tak by uwzględniała również potrzeby dziewcząt i kobiet.

W odrębny sposób potraktowana została (w raportach) sprawa edukacji seksualnej. W raporcie, odrzuconym przez Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy (Doc. 6781), do zagrożeń praw kobiety w Europie Środkowej i Wschodniej zaliczono kwestionowanie wychowania seksualnego. Równocześnie wskazano, że polityka rodzinna prowadzona przez państwa winna obejmować także wychowanie seksualne. Takie postawienie sprawy, dające preferencje państwu przy wychowaniu seksualnym dzieci, oznacza jednak wyraźną ingerencję w prawa rodziców do wychowania swoich dzieci, prawa pierwotnego wobec prawa państwa do edukacji, co zresztą potwierdza wyraźnie art. 2. pierwszego „Protokołu dodatkowego" do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka.

W kontekście zasady równości rozpatrywano także w Zgromadzeniu Parlamentarnym Rady Europy problem nazwiska kobiety zamężnej i nazwiska dziecka. Wskazano, że są jeszcze państwa dyskryminujące kobiety, które przybierają nazwisko męża i automatycznie takie nazwisko otrzymuje również ich dziecko. Uznano, że nie ma żadnej racji po temu, by nazwiskiem dziecka było nazwisko jego ojca. Zresztą w tej materii już wcześniej wypowiedział się w „Rezolucji numer 78/37" Komitet Ministrów Rady Europy, zalecając, by państwa członkowskie przyznały obojgu małżonkom równe prawa w ustaleniu nazwiska ich dziecka, bez dyskryminacji kobiet.

Wielokrotnie Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy wskazywało na dyskryminującą kobiety rolę języka zawierającego przede wszystkim nazwy męskie. Język, jak się tam uważa, odzwierciedla patriarchalną organizację społeczeństwa, a nie rzeczywistość, którą kobiety współtworzą na równi z mężczyznami. Stwierdza się to w „Zaleceniu 1229/1994" uchwalonym przez

Zgromadzenie. Przykładem takich językowych dyskryminacji kobiety miałyby być nazwy zawodów, tytułów, funkcji, stanowisk. Występują one na ogół w formie męskiej i co najwyżej z ich przekształcenia powstają nazwy żeńskie. W raporcie (Doc. 6985) stwierdzono nawet, że gdy chodzi o tworzenie nowych nazw, to najpierw, szybko, powstaje nazwa męska, nie tworzy się natomiast językowych terminów dotyczących kobiet, na przykład dla uczonych kobiet z różnych nowych dziedzin wiedzy zawsze wskazywane są nazwy korespondujące z terminami powstałymi dla mężczyzn.

Rozważania językowe raportów uzupełniono o wskazanie, że to język jest nośnikiem i przekaźnikiem wartości funkcjonujących w społeczeństwie. Jeżeli zatem zasada równości kobiet i mężczyzn ma funkcjonować, również język musi jej służyć. Wymaga to przełamania stereotypów językowych, do czego należy przygotować mentalność ludzi nawykłych do dotychczasowych zwrotów językowych.

Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy, odrzucając „Raport o równości płci w dziedzinie edukacji", wyraziło dezaprobatę dla większości tych pomysłów.

7. Na tle dokumentów Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy dotyczących zasady równości kobiet i mężczyzn rodzi się nieuchronnie pytanie o prawdziwą treść tej zasady i jej konsekwencje w dziedzinie praw człowieka. Bo przecież nie podlega chyba dyskusji to, że każde prawo człowieka dotyczy na równi kobiety i mężczyzny, w myśl reguły lege non distinguente nec nostrum est distiguere. Utrzymywanie zatem, że podstawowe przyrodzone prawa człowieka przysługują tylko mężczyznom lub stanowią stereotyp męski, jest pozbawione sensu. Inną sprawą jest ich realizacja przez państwa, które je uznały. Tutaj dyskryminacja de facto jest możliwa i jeszcze występuje. A zatem na tej płaszczyźnie należałoby ten problem podjąć, nie zaś tworzyć prawa kobiece i męskie, chyba że chodzi o szczególne powołanie kobiety i mężczyzny.

Propozycja, by dla realizacji zasady równości tworzyć specyficzne i odrębne prawa kobiet, wymaga stworzenia także oddzielnego katalogu praw mężczyzn, mimo iż w raportach w ogóle o tym nie ma mowy. A to z kolei oznacza atomizację praw człowieka, w końcowym zaś efekcie, atomizację człowieczeństwa.

Tendencją wyraźnie widoczną na tle raportów Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy, mówiących o równości kobiet i mężczyzn, jest dążenie do zakwestionowania dotychczasowej roli kobiety, koncepcji wiążącej się z przyrodzonym kobiecie przeznaczeniem. Kobieta to już nie kobieta-matka, ale kobieta pracująca poza domem. Byłby to nowy standard cywilizacyjny i prawo musiałoby go respektować. Dlatego w raportach przewiduje się cały szereg środków wprost wymuszających uczestnictwo kobiet w życiu publicznym, na przykład parytety płci dla kandydatów do ciał przedstawicielskich.

Gorzej, gdyby nie znaleziono tylu chętnych kobiet – gdyby wybrały one role tradycyjne: dom i dzieci.

Podobną linię rozumowania przedstawiał odrzucony raport Zgromadzenia Parlamentarnego dotyczący edukacji, który chciał nakazać zerwanie ze stereotypami w dziedzinie kształcenia i wyboru zawodu. Trudno jednak sobie wyobrazić instytucjonalne rozwiązania w tym względzie. To, że na przykład mało dziewcząt wybiera matematykę czy nauki techniczne, nie jest raczej dowodem ich dyskryminacji, ale efektem wyboru opartego na zainteresowaniach lub perspektywach pracy. Przecież dla zapewnienia równych wskaźników płci trudno byłoby zmuszać dziewczęta i kobiety do zapełnienia instytucji edukacyjnych w określonym procencie.

Równie niepokojąca jest, wyrażana w wielu miejscach raportów i zaleceń Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy, ekspozycja praw kobiet i tylko kobiet w dziedzinie prokreacji. Można by nawet zrekonstruować z różnych tez – ujętych w różnych raportach i umieszczanych w różnych kontekstach – prawo kobiety do dziecka. Niebezpieczne to prawo i dla rodziny, i dla rodzicielstwa, które zawsze jest wspólne: kobiety i mężczyzny. Ale tu chodzi o prawo kobiety – tylko kobiety – skoro starano się wykreować prawo kobiety do wolnego macierzyństwa lub wolnej reprodukcji. To wola kobiety miałaby być decydująca o życiu dziecka poczętego, nie narodzonego.

Takie ujęcie praw kobiet, czynione pod szyldem zasady równości, ma jeszcze jeden niewątpliwie negatywny efekt – atomizuje człowieczeństwo kobiety i mężczyzny. Rozbija rodzinę, widząc ją przez pojedyncze prawa kobiety; przenosi ciężar praw rodziny, jako wspólnoty, na prawa jednostkowe – w tym wypadku prawa kobiet. Jest oczywiste, że równość męża i żony, ojca i matki nie jest kwestionowana, choć praktyka bywa różna, ale nie oznacza to, że rodzina może być widziana tylko przez pryzmat praw kobiet.

Cechą charakterystyczną raportów „kobiecych" Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy jest to, że w żadnym z nich nie przedstawia się roli kobiety – żony i matki – w domu, jej macierzyństwa i pracy dla rodziny. Przeciwnie – starają się one tę funkcję zdyskredytować, uznając ją za dyskryminującą. Państwu i jego prawu przypaść ma – według raportów – niezbyt chwalebna rola stymulatora zmian modelu rodziny przez inne usytuowanie w niej kobiety. A przecież to sama kobieta powinna mieć możliwość wyboru modelu swojego życia. Jeżeli odda się pracy dla rodziny – winno to być przez państwo uznane i szanowane, a jej praca w domu winna być traktowana na równi z pracą zawodową. Prawo nie powinno zatem zawierać stymulacji do porzucenia roli żony i matki na rzecz pracy poza domem i uczestnictwa w życiu publicznym. Oczywiście, kobieta winna takie możliwości mieć na równi z mężczyzną, ale gdy chce być wierna swemu naturalnemu powołaniu do życia dla rodziny i dzieci, winno się ją otaczać opieką i ochroną, a jej praca wewnątrz rodziny powinna być gruntownie dowartościowana. Inaczej dojdzie do nowej

dyskryminacji kobiet. Prawo będzie faworyzować te, które pracują zawodowo, pozostawi zaś samym sobie kobiety nie pracujące zawodowo, ale pracujące dla rodziny. Jeżeli kobieta chce łączyć te dwie role, państwo powinno to ułatwić przez pomoc w różnych postaciach, także w organizowaniu opieki nad dzieckiem, gdy rodzina sama tego uczynić nie jest w stanie. Docenienie wagi macierzyństwa kobiety winno stanowić rekompensatę społeczną za trud związany z noszeniem dziecka w swoim łonie i jego urodzenie.

Odnosi się więc wrażenie, że idea równości kobiet i mężczyzn zapisana w raportach w gruncie rzeczy jest pewną postacią uwspółcześnionej idei emancypacji kobiet. Rodzi się jednak pytanie: czy te propozycje uwzględniają opinie kobiet – czy one wszystkie rzeczywiście chciałyby tej swoistej „zmiany cywilizacyjnej", zmiany modelu życia rodziny i zmiany stylu życia w ogóle? Czy też może koncepcję owej zmiany narzuca określona grupa społeczna?

8. Zasada równości kobiet i mężczyzn to pewien wymóg cywilizacyjny i niekwestionowany standard praw człowieka przynależnych na równi tak kobiecie, jak i mężczyźnie. Wynikają one z ich równej godności i wartości. Jeżeli prawo obejmujące zasadę równości kobiet i mężczyzn jest właśnie sformułowane, to nie potrzebne jest tworzenie katalogów praw „męskich" i „żeńskich". Nie będzie w nich dominacji mężczyzny nad kobietą ani „nadwartościowości" kobiety. Zasada równości jednak nie może być transponowana w tę sferę, w której realizuje się odmienne powołanie kobiety i mężczyzny. Tutaj trudno mówić o równości w ścisłym sensie; kobieta związana jest z macierzyństwem, mężczyzna zaś – z ojcostwem. I chociaż zarówno macierzyństwo, jak i ojcostwo mają jednakową wartość i godność, to zrównane ze sobą być nie mogą, gdyż macierzyństwo wiąże się z kobietą i tylko z kobietą, ojcostwo – tylko z mężczyzną.

Tworzenie jakby na siłę kobiecych praw prokreacyjnych czy demograficznych w nawiązaniu do zasady równości kobiet i mężczyzn ma właściwie jeden cel – zadekretowania prawa kobiety do wolnej aborcji, która oczywiście nie ma nic wspólnego z macierzyństwem, bo ono nie polega na zabiciu dziecka.

Zasadę równości kobiety i mężczyzny najpełniej wyraził Pan Bóg, stwarzając człowieka mężczyzną i kobietą. Bóg obdarzył człowieczeństwem na równi mężczyznę i kobietę. W ten sposób została im nadana równa godność i wartość, chociaż powstali w różny sposób. Godność kobiety jest równa godności mężczyzny, jej wartość jest równa wartości mężczyzny. Ale mimo że, godność kobiety i mężczyzny i wynikające z niej prawa są równe, to jednak powołanie każdego z nich jest odmienne. Kobieta i mężczyzna odgrywają sobie tylko właściwą i niezbywalną rolę, wynikającą z ich odmiennego powołania. Każde z nich mężczyzna i kobieta – powinno uznać i zaakceptować właściwą sobie tożsamość własnej płci oraz związane z tym powołanie. Częścią powołania kobiety jest macierzyństwo. I mimo że rodzicielstwo to łącznie macierzyństwo

kobiety i ojcostwo mężczyzny, to jednak macierzyństwo stanowi szczególną część owego rodzicielstwa, które w kobiecie urzeczywistnia się o wiele bardziej. Gdy rozważa się więc problem równości kobiet i mężczyzn, trzeba pamiętać o powołaniu kobiety do macierzyństwa i o tym, że mężczyzna „zaciąga dług" wobec kobiety w związku z jej macierzyństwem. Programy równouprawnienia kobiet i mężczyzn winny tę specyfikę uwzględniać, chroniąc w szczególny sposób macierzyństwo kobiety.

Tak więc zasadę równości kobiet i mężczyzn trzeba widzieć nie tylko w świetle równych praw mężczyzny i kobiety, lecz także w świetle prawdy o godności i powołaniu kobiety, wynikających z jej odmienności osobowej.

Równa godność, równe prawa kobiety i mężczyzny, ale i wynikająca stąd równa ich odpowiedzialność przy uznaniu specyfiki ich ról w rodzicielstwie, winna być podstawą ich prawnej równości. Prawo nie powinno uprzywilejowywać żadnego z nich, jednak w sposób szczególny winno chronić macierzyństwo. Kobieta nie powinna, wbrew swej przyrodzonej godności, naturze i powołaniu, dążyć do wypaczenia czy odrzucenia tego, co stanowi jej niepowtarzalną wartość i bogactwo. A już na pewno nie powinno się odciągać kobiety od roli zgodnej ze specyfiką jej płci i z jej, z natury wynikającym, powołaniem, i dążyć do zrównania jej pod względem pełnionych ról z mężczyzną. To dopiero byłoby prawdziwym zagrożeniem dla wolności kobiet, a nie jej realizacją.

JAKIE SĄ?

John kard. O'CONNOR

KOBIETA W SPOŁECZEŃSTWIE ROZWINIĘTYM[1]

Ostateczne zatem zadanie kobiety, tak w społeczeństwie rozwiniętym, jak i rozwijającym się, jest takie samo: osiągnięcie świętości. Tu kryje się możliwość prawdziwej równości. W ten sposób również kobieta może najskuteczniej działać dla dobra świata.

Harold Lasswell, były profesor Uniwersytetu Yale, wyraził przekonanie, że istota polityki streszcza się w formule: „Kto, co, kiedy i w jaki sposób otrzymuje". Dowodził przy tym, iż żadnego społeczeństwa nie można analizować inaczej, jak tylko poprzez obserwację tego, jakie wartości instytucjonalizuje.

Gdyby jakieś rozwinięte społeczeństwo twierdziło na przykład, że wysoko ceni edukację, lecz nie miało szkół, to wówczas można by to twierdzenie zakwestionować. Gdyby twierdziło, że ceni sobie społeczną komunikację, nie posiadając równocześnie czasopism, radia, telewizji itp., to także tę deklarację można by zakwestionować. Innymi słowy: sposób, w jaki społeczeństwo na dłuższą metę rozdziela swoje zasoby, czyli „kto, co, kiedy i w jaki sposób otrzymuje" – to klucz do jego rzeczywistych wartości.

Chociaż mam tylko skromną wiedzę o Stanach Zjednoczonych – i tylko o Stanach Zjednoczonych – proponuję, aby temat „Kobieta w społeczeństwie rozwiniętym" podjąć wedle zaprezentowanej wyżej formuły w odniesieniu do całego rozwiniętego świata. Jak sądzę, już pierwszy rzut oka na to, co dzieje się w świecie rozwiniętym z tradycyjnymi instytucjami, pozwala stwierdzić, jak bardzo zmieniła się w nim rola kobiety. Prawie każda instytucja – polityczna, edukacyjna, handlowa, społecznego komunikowania itd. – mogłaby być tego przykładem. Tym, co według mnie posiada dla nas największe znaczenie, są instytucje rodziny i Kościoła. Chociaż zajmiemy się wyłącznie nimi dwiema, jest sprawą oczywistą, że nie można ich wyrywać ze społecznego kontekstu, z kontekstu innych instytucji, mających w końcu ogromny wpływ zarówno na rodzinę, jak i na Kościół, które z kolei wywierają jeszcze większy wpływ na całe społeczeństwo. Poczyniwszy to niezbędne zastrzeżenie, przyjrzyjmy się przedmiotom naszej szczególnej troski. Aby zaoszczędzić czas i uniknąć zafałszowań, przyjmijmy na wstępie, iż rzetelny sposób podejścia do problemu kobiety w dzisiejszym społeczeństwie rozwiniętym musi uznać znaczenie feminizmu.

---

[1] Tekst wygłoszony na konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę do Spraw Rodziny we Frascati (Włochy) 23 marca 1994 r.

Moim zdaniem bowiem określenie roli kobiety we współczesnym społeczeństwie jest równoważne z określeniem roli feminizmu.

Oto „US News and World Report" z 28 marca 1994, który zamieszcza szereg artykułów na temat statusu kobiety w społeczeństwach wysoko rozwiniętych i rozwijających się, koncentruje się wokół sukcesów i niepowodzeń ruchu feministycznego, pokazując ich związek z aktualną sytuacją kobiet. Całość zatytułowana jest *Wojna z kobietami* i porusza problem przemocy, nędzy i wyzysku. Godny uwagi jest również podtytuł: *Wzrasta liczba krajów, w których kobiety coraz bardziej pozostają w tyle – ku zadowoleniu swych mężczyzn.*

Kolejne artykuły powołują się na rozmaite raporty, w tym także raporty ONZ, mówiące, że wciąż jeszcze żaden kraj nie traktuje kobiet tak samo jak mężczyzn oraz że wiele kobiet amerykańskich, w tym również mniejszości rasowe i etniczne, kobiet reprezentujących tradycyjne „zawody kobiece", młodych i starych, „oskarża ruch feministyczny o to, że ignoruje je same i ich problemy".

W jednym z artykułów czytamy, że w roku 1991 FBI odnotowało w USA 106 593 gwałty i obecnie „różne grupy kobiece prowadzą kampanię przeciwko przemocy, kampanię, która ma zastąpić prawo do aborcji jako dążenie jednoczące cały ruch feministyczny"; w innym zaś, że „główną troską amerykańskich kobiet jest równa płaca i walka z dyskryminacją zawodową". Mówi się tam, że kobiety nie tylko otrzymują znacznie niższą płacę niż mężczyźni, lecz także, że trzy na pięć samotnych matek żyje w ubóstwie lub na granicy ubóstwa, ze średnim rocznym dochodem 9353 dolary na osobę. Czytamy też, że „niektóre kobiety oskarżają grupy feministyczne o rodzaj elitaryzmu lub w najlepszym razie o łagodną ignorancję".

Jeszcze inny raport stwierdza: „Podczas gdy sytuacja materialna zmusza wiele kobiet do pracy poza domem, rząd USA wciąż pozostaje w tyle za krajami rozwiniętymi w kwestii stwarzania odpowiedniej opieki nad dziećmi i innych udogodnień dla pracujących matek". Grupy mniejszościowe oskarżały ruch feministyczny, że ten niedostatecznie zajmuje się sprawami, które są dla nich ważne: „prawem do aborcji i prawami lesbijek – zamiast wychowaniem dzieci; równością polityczną – zamiast sytuacją ekonomiczną...".

Lecz to nie wszystko. Większość autorów przyznaje, że nastąpił pewien postęp, ale jest oczywiste, iż ruch feministyczny mniej przyczynia się do poprawy statusu kobiety we współczesnym świecie, niż chcieliby nam wmówić to główni jego propagatorzy. Co więcej, stracono coś bardzo istotnego.

Zacytuję tu obszernie profesor Janet Smith z Uniwersytetu w Dallas w stanie Teksas.

„Feministki posiadają swój własny program etyczny, częściowo wymuszony przez ich program polityczny. Istotnymi elementami programu feministek są: aborcja, rozwody, sterylizacja, antykoncepcja i nowe techniki reprodukcyjne;

wszystko to, jak wierzą, uwolni kobietę od zła androcentrycznego świata. Oferują kobiecie do wyboru całą gamę sposobów reprodukcji. Nie przypadkiem też kobiety, które korzystają z antykoncepcji i aborcji, zazwyczaj mają mniej dzieci. Wiele feministek uważa, że jest to na dalszą metę korzystne; bo jakże kobieta może osiągnąć pozycję i wpływy, jeśli ma dzieci i musi się nimi zajmować"[2].

Teolożka Jutta Burggraf proponuje przemyślenia w tym samym duchu. „Współczesnego feminizmu nie interesuje problem prawnej i społecznej równości kobiet, lecz całkowite zrównanie płci, a nawet wyniesienie kobiet nad mężczyzn. Płciowość, macierzyństwo, małżeństwo oraz rodzina zostały przezeń całkowicie odrzucone. Rozpowszechnia się swobodę aborcji i, po przekazaniu wychowania dzieci mężczyznom i społeczeństwu, myśli się o zastąpieniu ciąży hodowlą zarodków w probówce. Długoterminowym celem jest radykalna przemiana istot ludzkich i tradycyjnych struktur społecznych, stworzenie «nowego» (androgynicznego) człowieka w «nowym świecie».

Feminizm może być poniekąd uważany za szczyt współczesnych rewolucji antychrześcijańskich: dzieło Boga, a mianowicie dwubiegunowa seksualność człowieka, psychologiczna i biologiczna natura mężczyzny i kobiety, ma zostać zniesione. Stąd też całkowitą rację ma Marcuse, nazywając ten ruch «być może najważniejszym i potencjalnie najbardziej radykalnym ruchem naszych czasów»"[3].

Refleksje osób takich jak Janet Smith i Jutta Burggraf są nie tylko akademickie. Żądania radykalnych feministek mają ogromny wpływ na całe społeczeństwo; najbardziej jednak bezpośrednio oddziałują na małżeństwo i rodzinę.

Aborcja jako taka jest już wystarczająco przerażająca – milion pięćset tysięcy aborcji każdego roku w samych tylko USA – ale jest ona tylko jednym z bezpośrednich skutków tego wpływu, choć może najistotniejszym ze względu na swe bliższe i dalsze konsekwencje. Prawo kobiety do „prywatności" i „wolnego wyboru" było uzasadnieniem wyroku w haniebnym procesie Roe przeciwko Wade w 1973 roku, dopuszczającym aborcję na żądanie. Od tego czasu w USA dokonano około trzydziestu milionów aborcji, a młodzież nie tylko wzrastała w przeświadczeniu oczywistości tego prawa, lecz – ponieważ zakłada się, że to, co legalne, jest moralnie słuszne – całe pokolenie doszło do przekonania, że aborcja jest moralnie bez zarzutu, a nawet że jest moralnie powinna. Aborcja została zinstytucjonalizowana jako w a r t o ś ć w społeczeństwie amerykańskim. Przeznacza się na nią olbrzymie środki. Dziś losy rządów zależą od ich ustosunkowania się do problemu aborcji.

---

[2] J. S m i t h, *Feminism, Motherhood and the Church*, w: *The Catholic Woman*, Ignatius Press, 1990, s. 48.

[3] J. B u r g g r a f, *Woman's Dignity and Function in Church and Society*, w: *The Church and Women: A Compendium*, Ignatius Press, 1988.

Jak wpływa to na rodzinę? Jakie ma znaczenie dla tradycyjnego pojmowania macierzyństwa jako wartości? W jaki sposób małżeństwo lub rodzina może uniknąć następstw traktowania prawa kobiety do „prywatności" i „wyboru" jako absolutnego priorytetu? Jeśli tego rodzaju prawa usprawiedliwiają odebranie przez nią życia własnemu dziecku, to co w małżeństwie i rodzinie nie jest narażone na skutki tego „prawa? Czy małżeństwo i rodzina mogą być trwałe, jeśli prawa kobiety do prywatności i wyboru są dla nich ostateczną instancją?

Rodzina ulega „reinstytucjonalizacji" przez nienaturalne wymagania sztucznej i rozdętej gospodarki świata rozwiniętego oraz wytwarzane przez nią nienaturalne oczekiwania. Stało się już raczej zasadą niż wyjątkiem, że żony i matki podejmują pracę zawodową. Oczywiście kobiety, które mogą rozwijać różnorakie talenty, czerpią ze swej pracy zadowolenie i są często cenione jako profesjonalistki, otrzymując w ten sposób jakieś psychologiczne zadośćuczynienie. Jednak w większości przypadków, czy im się to podoba czy nie, żony i matki m u s z ą pracować poza domem, albo dlatego, by uzupełnić dochody męża i zapewnić dobra podstawowe – dom, żywność, ubranie, opiekę zdrowotną dla siebie i dzieci, itd. – lub też dlatego, by zdobyć środki na przedmioty luksusowe, których społeczeństwo nauczyło ich oczekiwać, a nawet żądać. I tak powstaje błędne koło. Antykoncepcję i rozwody „usprawiedliwia się" albo prawem kobiety do samospełnienia, albo tym, że nie stać jej na zapewnienie kolejnym dzieciom podstawowych dóbr, albo też tym, że posiadanie dzieci odbierze jej luksusy, do których ona i jej rodzina przywykli.

Coraz więcej jest dzieci, które zostają same w domu, oraz takich, na które nikt w domu nie czeka po zajęciach szkolnych – i dlatego włóczą się po ulicach; jeszcze inne rzadko oglądają swoich rodziców. Tak zwane wartości rodzinne stały się treścią mitów. Jak zauważa Janet Smith, „feministki dążą do takich przemian politycznych i społecznych, takiego zreformowania społeczeństwa, by kobiety miały pełny dostęp do wszystkich sfer życia publicznego. Na przykład ich akcja promocji kobiet jest tu podstawowym narzędziem. Tę samą rolę spełniają oczywiście programy dziennej opieki nad dziećmi. Generalnie feministkom bardziej zależy na takiej zmianie systemu, aby kobieta z małymi dziećmi mogła nie przerywać pracy, niż na zreformowaniu gospodarki w taki sposób, który pozwoliłby matkom małych dzieci pozostać w domu. Poza tym program feministek przewiduje zreformowanie «nawyków myślowych», stojących u podstaw tego, co uważają one za obecny niesprawiedliwy porządek społeczny. Jednym z nawyków, które należy zmienić, jest przekonanie, że macierzyństwo jest dla kobiet wartościowym powołaniem"[4].

Nie ma oczywiście potrzeby przypominać, że tak radykalna forma feminizmu, szukająca totalnego przedefiniowania roli kobiety, jest uznawana przez

[4] S m i t h, dz. cyt., s. 46.

nikłą mniejszość kobiet. Janet Smith daje wyważony obraz stanu rzeczy. „Rzeczywistość macierzyństwa nie da się łatwo uzgodnić z feministycznym kryterium prawdy bazującym na przeświadczeniu, że wszystkie kobiety są wykorzystywane i ciemiężone. Po pierwsze, wiele matek – jeśli nie większość – nie czuje się wykorzystywanych czy represjonowanych; po prostu cieszą się swymi dziećmi i wyzwaniami, które stawia przed nimi macierzyństwo. Oczywiście, czasem borykają się ze zmęczeniem, zniechęceniem, a czasami z nudą, niemniej jednak doświadczają ożywczego działania miłości i życiowego spełnienia właśnie za sprawą swoich dzieci. Wiele feministek skłonnych jest uważać takie kobiety za bezmyślne, za kogoś na kształt Wuja Toma lub, jeśli wolicie, Cioteczki Mabel. Feministki twierdzą, że ich własne doświadczenie rodziny oraz mężczyzny jest normą – a jest to doświadczenie do głębi negatywne. Są gotowe zdyskredytować każde doświadczenie kobiet znajdujących spełnienie w małżeństwie i rodzinie, mających pozytywne doświadczenie więzi z ważnymi dla nich mężczyznami: czy to z ojcem, przyjacielem, mężem czy współpracownikami. Takie doświadczenie nie liczy się w programie feministycznym”[5].

Czy zmiany postaw wywołane przez radykalny ruch feministyczny są wymierne? Czy można stwierdzić, że opowiedziało się za nim dziesięć, trzydzieści czy sześćdziesiąt procent kobiet krajów wysoko rozwiniętego świata? Nie wiem, jak można by to policzyć. Nie da się jednak zaprzeczyć, że zjawisko to wywarło znaczący wpływ na życie w ogóle, że większość, czy nawet wszystkie, nasze instytucje – łącznie z rodziną – ulegają zmianie, że dotknęło ono w jakiś sposób bardzo wiele kobiet.

Zajmijmy się teraz Kościołem – może krócej niżby należało, ale wystarczająco, by wskazać na trendy, z których najważniejszy, bo leżący u podstaw wielu innych, został zwięźle opisany przez Ralpha McInerny'ego z Uniwersytetu Notre Dame. „Jest rzeczą nieuniknioną, że członkowie Kościoła ulegają trendom i ruchom obecnym w kulturze. Rośnie tendencja do przyjmowania twierdzeń feminizmu i do stosowania ich jako miary, wedle której osądzane jest nauczanie i działalność Kościoła. Rozwiązana już Komisja Konferencji Biskupów Katolickich opracowała dwa projekty listu pasterskiego poświęconego kobietom, które wydają się być przykładem tej tendencji. Kościół został postawiony w stan oskarżenia w związku ze sprawą statusu i godności kobiety i oczekuje się od niego wyrazów skruchy. Coraz częściej za miernik wrażliwości Kościoła na «kwestię kobiecą» uważa się dopuszczenie kobiet do kapłaństwa. Bez ryzyka można powiedzieć, że większość argumentów na rzecz tej niezwykłej propozycji wyrażana jest w języku świeckiego feminizmu”[6].

---

[5] Tamże.

[6] R. M. McInery, *Preface to „The Catholic Woman”*, Ignatius Press, 1990, s. 7.

Niektórzy obawiają się, że jeśli Kościół zdecydowanie odrzuci wszelką dyskusję o kapłaństwie kobiet, to wiele kobiet i mężczyzn opuści go, a ci, którzy pozostaną, dokonają redefinicji kapłaństwa, przez co kapłaństwo, które znaliśmy, ulegnie rozkładowi.

Żądanie kapłaństwa kobiet i pretensje o jego niespełnienie prowadzą do gorzkich niekiedy ataków na Papieża i tych biskupów, którzy najbardziej otwarcie go popierają, oraz do różnego typu publicznych demonstracji. Znam osobiście przynajmniej dwóch arcybiskupów, których katedry były pikietowane w dniu święceń, ponieważ wyświęcani byli jedynie mężczyźni. (Jeden z protestów, o których mi opowiadano, został zorganizowany przez żony duchownych protestanckich. Oto najwyższa forma ekumenizmu!) Radykalny feminizm odwiódł wiele kobiet od praktyk religijnych, a inne odstraszył od ich podjęcia. W niektórych przypadkach doprowadził on do sprzymierzenia się kobiet wierzących z grupami opowiadającymi się za wyborem (pro-choice), czyli za aborcją, a nawet z aktywistami ruchu homoseksualistów – a wszystko to w imię walki z dominacją mężczyzn i prześladowaniem kobiet, jak na przykład w haśle: „Czy papież-mężczyzna może nam mówić, co mamy robić?".

Oto skrajny feminizm w teologii. Ale przecież są to te same siły, które działają w codziennym życiu, polityce, prawie, mediach, rozrywce, szkolnictwie, powodując oddalanie się życia Amerykanów od wspomnianych wyżej podstaw moralnych. Stanowi to pożywkę dla rosnącej akceptacji Nietzscheańskiego „przewartościowania wszystkich wartości".

W dziedzinie języka liturgicznego skutkiem feminizmu – tj. jego nieustannych wysiłków, by ów język zmienić – są nie kończące się napięcia i dyskusje nawet nad tłumaczeniami Pisma świętego: chodzi tu o tłumaczenia, w których na przykład rezygnuje się z używania rodzajników męskich. Zmieniono formuły modlitewne, i tak Bóg-Ojciec stał się „Bogiem-Stwórcą"; zamiast „W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego" stosuje się zwrot „W imię Stwórcy i Zbawiciela, i Uświęciciela". Słyszałem kiedyś modlitwy odmawiane do wiatrów Północy, Południa, Wschodu i Zachodu w celu uniknięcia dyskryminacji innych religii. Kiedy ku niezadowoleniu obecnych zaprotestowałem i powiedziałem, że jest to przejaw oczywistego pogaństwa, zapewniono mnie, że był to wyraz szacunku dla Rodzimych Amerykanów, których dawniej nazywaliśmy Indianami. Chociaż wiele jest przyczyn opóźnienia publikacji *Katechizmu Kościoła katolickiego* w języku angielskim, niewątpliwie najbardziej eksponuje się sprawę języka „ekskluzywnego". (Ktokolwiek uważa spór o język liturgiczny za trywialny, nie docenia wagi starej maksymy: „Prawo modlitwy jest prawem wiary").

Zacytujmy ponownie Juttę Burggraf, która czyni ważne spostrzeżenie, do jakiego stopnia radykalny feminizm zadomowił się już w myśleniu niektórych teologów. „Według feministek kobieta może sama uwolnić się od wszystkiego, co ogranicza jej rozwój [...] Jej wyzwolenie całkowicie zależy od niej samej.

Została jej przypisana niemal nieograniczona władza; uważa się, że jej istota pozostaje w pełnej harmonii z otaczającym wszechświatem. Nie ma tu miejsca na wyobcowanie czy grzech. Oznacza to, że nie ma też potrzeby przyjęcia jakiegoś zbawienia. Odrzuca się zupełnie śmierć Chrystusa na krzyżu jako akt odkupienia za nasze winy. W ten sposób «teologia feministyczna» jawi się jako doktryna współczesnego samo-odkupienia, ujawniając tym samym swe antychrześcijańskie oblicze. Jezus – zwany też «Jeza Chrysta» – nie jest już zbawicielem, lecz archetypem «nowego człowieka»"[7].

Wspomniałem już wcześniej, że jakkolwiek trudno wymiernie określić wpływ skrajnego feminizmu, to jednak znaczna liczba kobiet, które z pewnością nie są radykalnymi feministkami, na różne sposoby mu uległa. Jeden z amerykańskich magazynów czytanych przez młode kobiety, „Mademoiselle", zamieścił artykuł autorstwa wykształconej młodej katoliczki, która wiernie praktykując swój katolicyzm ukończyła prestiżowy świecki uniwersytet. Interesujące jest prześledzenie tego napisanego w dobrej wierze i pod wieloma względami dobrego tekstu, zatytułowanego *Dlaczego jestem katoliczką?* albo *Co taka dziewczyna dwudziestego wieku jak ja robi w takim Kościele?*, z punktu widzenia wpływu, jaki wywarł na jego autorkę klimat kulturalny i w dużej mierze feministyczne stereotypy, które widzą współczesny Kościół i Papieża poprzez własne kategorie.

„Nie uważam, że Papież jest doskonały i nie znajduję też nic złego w kontroli urodzeń tak długo, jak długo jest skuteczna [...] Co do zakazów, to właśnie one stanowią główny punkt odniesienia – również dlatego, że obecny bardzo konserwatywny Papież nieustannie je powtarza: żadnego seksu przedmałżeńskiego, aborcji, kontroli urodzeń, rozwodów czy kobiet-księży.

Ostatnimi czasy [...] trudno jest być amerykańskim katolikiem – i to nie tylko dlatego, że spotykamy się z krytyką, płytką nieraz, ze strony społeczeństwa. Krytyka z zewnątrz owszem, boli, ale nie tak bardzo jak moje własne moralne wątpliwości. «Odeszłam z przedsiębiorstwa, które nie dopuszcza kobiet do wysokich stanowisk. Dlaczego nie mam odejść również z Kościoła? Jakże mogę być lojalna równocześnie wobec moich przyjaciół homoseksualistów i Kościoła, który ich potępia?» Czasami czuję, że nie potrafię, i jeśli miałabym być rzeczywiście uczciwa i odważna – powinnam odejść.

Ale zostaję. I to nie z przyzwyczajenia, strachu czy nawet wiary". (I w tym miejscu autorka przytacza racje, które sprawiają, że jednak pozostaje w Kościele).

Według mojego rozeznania, chociaż młoda autorka w sposób inteligentny i godny pochwały broni swojej wiary, to jednak zdaje się ona być głęboko przeniknięta mentalnością feministyczną panującą w środowisku, z którego

---

[7] Burggraf, dz. cyt.

się wywodzi i w którym żyje. Podejrzewam, że pewnego dnia stanie się ona żarliwą obrończynią wiary, ale dopiero wtedy, gdy uzna te stereotypy za to, czym są naprawdę.

Zawsze bardzo podobał mi się esej Coventry Patmore'a *The Rod, the Root and the Flower.* O ile mnie pamięć nie myli, Patmore w pewnym momencie mówi mniej więcej tak: „Tolerancja, jak się ją dziś powszechnie praktykuje, może być bardzo zwodnicza. Nie wystarczy, aby Prawda powiedziała Kłamstwu: «Będę cię tolerować, jeśli ty będziesz tolerować mnie». Najskuteczniejszą bronią jest stanowcze przeciwstawienie się. Najlepszym sposobem poruszenia tego świata jest jasne opowiedzenie się za innym". Kościół musi płynąć pod prąd kultury.

Kategorycznie nie zgadzam się z twierdzeniem, jakoby Kościół rzymski na przestrzeni swych dziejów uważał kobiety za g o r s z e od mężczyzn. Po prostu w to nie wierzę, ani też nie znam żadnego poważnego studium próbującego to udowodnić. Kościół zawsze twierdził, że kobiety są r ó ż n e od mężczyzn. A różnica to nie to samo co niższość.

Czy byli tacy duchowni, teologowie i inni, którzy uważali kobiety za „słabą płeć"? Oczywiście. Czy traktowali kobiety źle? Odpowiedź musi być, niestety, znów pozytywna. Jednak wniosek, że „Kościół" głosił n i ż s z o ś ć kobiet, po prostu stąd nie wynika. Bo jakże wytłumaczyć wyniesienie Maryi, Moniki, Teresy z Avili, Katarzyny ze Sieny, Elżbiety Anny Seton, Katarzyny Drexel, Franceschi Xaviery Cabrini i tylu innych.

Jestem przekonany, że ogromna większość katolików pragnie Kościoła, który naucza „z mocą", jak jest powiedziane o Chrystusie, i unika pułapek dwuznaczności. I im bardziej popieramy wielką liczbę katoliczek i innych kobiet, które – jak wierzę – nie pragną niczego więcej, jak tylko szacunku dla siebie jako k o b i e t, a nie jako symboli seksu czy sfrustrowanych niedoszłych kapłanek, tym bardziej zadowolone będą one z biskupów, z Kościoła i z samych siebie.

W tym miejscu ponownie przytoczmy obszerniejszą wypowiedź Jutty Burggraf. „Pomimo [...] zewnętrznych sukcesów pozostaje pytanie, czy rzeczywiście nasze społeczeństwo zmierza w kierunku promowania godności kobiety. Kino, teatr, poezja i inne sztuki świadczą o czymś innym. Popularne magazyny i inne media są dziś w stanie bardziej upokorzyć kobietę, niż czyniła to polityczna bądź społeczna niesprawiedliwość. Z jednej strony hałaśliwie głosi się fundamentalne prawa kobiet. Z drugiej jednak daje się zauważyć tendencja, aby narzucić kobiecie nieludzki sposób istnienia, często traktując ją bardziej jako towar niż niezależną osobę. Większy respekt dla kobiet w sprawach mniej istotnych łączy się z pogańskim ich lekceważeniem. Ta dwuznaczna postawa daje się wytłumaczyć, kiedy spojrzymy na nią w świetle obserwowanego obecnie schyłku wiary. Peter Ketter słusznie zauważa: «Im bardziej kultura odrzuca swoje powiązania z tym, co wieczne i Boskie, tym bardziej obraca się to przeciw

kobiecie». Powierzchowne zmiany nie uczynią kobiety prawdziwie wolną, jeśli nie nastąpi zmiana mentalności. Dopiero jeśli będziemy szanować kobietę jako osobę, naprawdę uznamy i udowodnimy jej godność. To z kolei będzie możliwe dopiero wówczas, gdy weźmiemy pod uwagę aspekt jej podstawowej relacji do Boga i jej bezpośrednie pochodzenie od Niego jako Stwórcy.

Bóg stworzył zarówno mężczyznę, jak i kobietę «na swój obraz i podobieństwo». Oboje obdarzył tą samą naturą, przyrodzoną wolnością i wzniosłym przeznaczeniem. Wspólne dla obojga powołanie każe im wzrastać na miarę «Bożego podobieństwa» i być odbiciem Jego chwały. Chrześcijańska antropologia zawsze stała na gruncie równej godności obu płci, co nie oznacza, że jej ideałem było zrównanie płci. Mężczyzna i kobieta są równi pod względem godności swej natury, lecz w każdym z nich realizuje się ona inaczej"[8].

Po wszystkim, co dotąd powiedziałem, chciałbym teraz wskazać na to, co – jak mocno wierzę – najbardziej zagraża kobietom w świecie rozwiniętym. Wobec tej samej groźby stają w tym świecie również mężczyźni: powszechne odrzucenie wartości i godności osoby ludzkiej, odmowa uznania, że osoba ludzka została uczyniona na obraz i podobieństwo Boże, i wzgarda dla ludzkiego życia. W moim przekonaniu to właśnie stanowi największą tragedię. Leży to u podstaw dużej części radykalnego feminizmu, a także wszelkiej przemocy, niesprawiedliwości i wyzysku – tego, co ruch feministyczny rzekomo chciałby wykorzenić.

Chciałbym przytoczyć ostatni już cytat z Burggraf. Moim zdaniem zawiera on klucz do właściwej restrukturyzacji, albo reinstytucjonalizacji, społeczeństwa oraz odpowiedź na ten zamach, który dotknął zarówno kobiety, jak i mężczyzn: „U końca czasów zwycięży inna hierarchia, niezależna od płci czy jakiejkolwiek innej stworzonej kategorii, jedynie od osobistej świętości".

Ostateczne zatem zadanie kobiety, tak w społeczeństwie rozwiniętym, jak i rozwijającym się, jest takie samo: osiąganie świętości. Tu kryje się możliwość prawdziwej równości. W ten sposób również kobieta może najskuteczniej działać dla dobra świata. Kiedy Maryja przybyła do Elżbiety, aby jej pomóc – choć sama miała powody, by zająć się własną ciążą – Elżbieta rzekła: „A skądże mi to, że Matka mojego Pana przychodzi do mnie? Oto, skoro głos Twego pozdrowienia zabrzmiał w moich uszach, poruszyło się z radości dzieciątko w moim łonie" (Łk 1, 43-44). Teologowie mówią nam, że Jan Chrzciciel, owoc łona Elżbiety, został w tym momencie oczyszczony z grzechu pierworodnego. W jaki sposób? Po prostu przez moc Jezusa promieniującą z łona Maryi na łono Elżbiety. Jakąż większą moc może posiadać kobieta, niż moc Jezusa, którego niesie, dokądkolwiek się uda. Jaki wielki wpływ może ona mieć na cały rozwinięty świat.

---

[8] B u r g g r a f, dz. cyt., s. 103-104.

W ciągu wielu lat pracy w ruchu „Pro-life" widziałem wiele dobra i wiele istnień ludzkich uratowanych przez tych, którzy niezmordowanie próbują wprowadzić prawo broniące ludzkiego życia; tych, którzy pracują w klinikach, którzy jeżdżą z odczytami itd. Nadal potrzeba takich wysiłków. W końcu uświadomiłem sobie, że „ten rodzaj diabła" – diabła pogardy dla ludzkiego życia – można ostatecznie wypędzić tylko przez modlitwę i post. I dlatego postanowiłem założyć zgromadzenie żeńskie o nazwie Siostry Życia. Charyzmat tych sióstr to ochrona ludzkiego życia i troska o nie, szczególnie o życie nie narodzonych i ich matek, oraz świadczenie o świętości i godności każdego ludzkiego życia jako obrazu Boga. Spędzają one wiele godzin na modlitwie i kontemplacji; ich działanie w obronie życia jest przedłużeniem ich modlitwy i kontemplacji.

Są to piękne kobiety, pochodzące z całej Ameryki, inteligentne, wykształcone i zaangażowane. Są to kobiety świata rozwiniętego, które zrozumiały znaczenie świętości, siłę świętości, obowiązek świętości. Kobiety te to nowy fundament, ich liczba wciąż rośnie. Tylko Bóg wie, czy nie są one zwiastunkami drugiej wiosny kobiecości w naszym kraju i na świecie. Kto wie, może przez swą świętość – i świętość kobiet im podobnych, zakonnic i świeckich – poprowadzą one cały świat ku prawdziwemu i trwałemu rozwojowi, który będzie zapowiedzią „nowego nieba i nowej ziemi".

Tłum. *Jarosław Merecki SDS*
Patrycja Mikulska
Mirosława Ritter

Leon DYCZEWSKI OFMConv

KOBIETA W RODZINIE I W SPOŁECZEŃSTWIE

Proces zanikania podziału zadań domowych na typowo męskie i kobiece oraz rozwijanie wzajemnej pomocy i zastępowalności w pełnieniu tych zadań jest zjawiskiem pozytywnym w życiu małżeńsko-rodzinnym; w życiu tym dokonuje się rozwój najbardziej ludzkich stron życia jednostek. W harmonijnym łączeniu zadań żony-matki z pracą zawodową kobieta i społeczeństwo osiągają – choć nie bez trudu – cenne wartości.

Jeszcze pod koniec XIX i na początku XX wieku emancypantki w Anglii i w Szwecji podejmując pracę zawodową (najczęściej w resorcie oświaty i opieki społecznej) rezygnowały z zakładania rodziny albo też zakładając rodzinę porzucały pracę zawodową i poświęcały się wyłącznie życiu rodzinnemu. Jeszcze do niedawna i u nas widziano kobietę albo w pracy zawodowej, albo w domu. Taki układ był swoistym ideałem życiowym niemal każdej rodziny. Tymczasem obecnie wiele kobiet pracuje jednocześnie i w domu, i poza domem. Zjawisko to jednak na tyle jest jeszcze nowe w naszej kulturze, że bywa różnie oceniane. Jedni podkreślają korzyści, jakie kobieta zyskała wychodząc poza dom i biorąc czynny udział w szerszym życiu społecznym, w tworzeniu tegoż życia; inni natomiast wskazują na negatywne następstwa pracy zawodowej kobiety i stawiają pytania, czy praca ta nie utrudnia, a nawet czy nie uniemożliwia prawidłowego funkcjonowania rodziny i czy w swoich ostatecznych konsekwencjach nie działa na niekorzyść całego społeczeństwa, dając mu nowych członków, nie najlepiej przygotowanych do życia.

Powstają zatem pytania: co zyskuje żona-matka podejmując pracę zawodową poza domem, a co z tego powodu traci życie rodzinne, jaką korzyść albo stratę z pracy zawodowej kobiet wynosi społeczeństwo, czy pracę tę da się pogodzić z zadaniami żony-matki, wreszcie – czy żona-matka powinna pracować zawodowo poza domem, czy raczej takiej pracy nie powinna podejmować. Niniejszy szkic w jakimś stopniu daje odpowiedź na te pytania. Nie zawiera on jednak oceny pracy zawodowej kobiet w kategoriach zła i dobra (jednostkowego, rodzinnego czy też społecznego), lecz ukazuje obydwa aspekty tej pracy, starając się wskazać właściwe rozwiązania z jednostkowego i społecznego punktu widzenia.

I. KOBIETA JAKO WSPÓŁŻYWICIELKA RODZINY

Dość powszechna jest opinia, że dzisiejsza kobieta jest zapracowana i przepracowana, że nigdy dotychczas nie pracowała tak wiele jak obecnie.

W tej opinii zawiera się osąd o ciężkim życiu dzisiejszej kobiety w stosunku do życia kobiety w latach minionych. Wydaje się, że te obiegowe opinie zawierają w sobie jednocześnie wiele prawdy i wiele przesady, idealizując dawne czasy. Przecież kobieta zawsze ciężko pracowała. Niezależnie od tego, czy była to rodzina wiejska czy miejska, kobieta pracowała na równi z mężczyzną, a bardzo często więcej od niego. Zmieniał się jedynie charakter i miejsce jej pracy.

W okresie przedprzemysłowym kobieta wespół z mężczyzną tworzyła konkretne dobra, w które wzbogacała rodzinę. Pracowała w polu, prowadziła hodowlę, robiła przetwory i ubierała rodzinę. Do niej też należała sprzedaż lub wymiana tego, co rodzina wytwarzała w nadmiarze. Jeżeli była to rodzina rzemieślnicza, to żona-matka wraz z mężem-ojcem prowadzili domowy warsztat. Wszystkie prace w gospodarstwie domowym – rolniczym czy rzemieślniczym – które nie wymagały siły męskiej, wykonywała kobieta. Mąż co najwyżej mógł w nich pomóc, ale jeżeli nie pomagał, żona nie miała o to do niego pretensji, a opinia społeczna go nie potępiała. Kobieta uważała, że prace te należą do niej, że taki już jest jej los i często harowała ponad siły. Istniał przecież wyraźny podział na tak zwane prace „kobiece" i „męskie" i był on przestrzegany. Prace wymagające dużej siły fizycznej, przekraczające możliwości kobiety i wykonywane raczej poza domem, z reguły należały do mężczyzny, te zaś prace, które nie były ponad siły kobiety i które wykonywano w ramach gospodarstwa domowego, na ogół należały do niej.

W przeciętnej rodzinie polskiej żona-matka dużo pracowała i pełniła w niej ważną rolę. Wespół z mężem była współżywicielką rodziny, dlatego przy wyborze żony zwracano uwagę na jej zaradność, pracowitość i gospodarność. Te cechy dawały gwarancję, że dobrze pokieruje domem. Traktowano je niemal jak posag, podobnie zresztą jak dziś ocenia się u kobiety wykształcenie.

Zmiany w roli kobiety jako współżywicielki rodziny wystąpiły wraz z rozwojem uprzemysłowienia i urbanizacji. Rozwój coraz większych i coraz doskonalszych ośrodków produkcji stopniowo odbierał rodzinie jej własny warsztat pracy, a co za tym idzie, własną podstawę utrzymania. Rodzina, która niegdyś niemal wszystko produkowała we własnym zakresie, w czym wszyscy jej członkowie mieli swój udział, teraz niemal wszystko co potrzebne do urządzenia domu i codziennego życia kupuje: od mieszkania, mebli i ubrania, do chleba i napojów. W takiej sytuacji, kiedy warsztat pracy znalazł się poza rodziną i przestał być podstawą jej utrzymania, dorośli jej członkowie wyszli poza dom i zaczęli najmować się do pracy. W pierwszym rzędzie uczynił to mąż-ojciec.

Podjęcie przez męża-ojca stałej pracy zarobkowej poza domem nie było dla niego zbyt trudne. Od wieków mężczyzna miał ukształtowany taki wzór żywiciela rodziny, z którym łączyła się jego nieobecność w domu. Stosunkowo też szybko i na ogół bezboleśnie ukształtował się nowy wzór męża-ojca,

pracującego w nie swoim warsztacie pracy, lecz zarabiającego na utrzymanie rodziny pracą najemną. W nowej sytuacji pozycja ojca w rodzinie jako jej żywiciela wzmocniła się, w wielu rodzinach stał się on faktycznie jedynym żywicielem. Praca wytwórcza kobiety, stanowiąca o roli współżywicielki, zakresowo zmniejszyła się w stosunku do okresu, kiedy w domu był własny warsztat pracy. Kobieta przestała wytwarzać tyle, ile wytwarzała dawniej, a w konsekwencji zmniejszyła się jej rola współżywicielki rodziny, wzmocniła się natomiast jej rola jako organizatorki życia małżeńsko-rodzinnego, wychowawczyni dzieci i opiekunki męża-ojca. Niełatwo jednak było kobiecie rozstać się z rolą współżywicielki rodziny i chyba nigdy całkowicie to nie nastąpiło. Zawsze coś dla rodziny wytwarzała, a przede wszystkim świadczyła szereg usług nieodzownych do właściwego funkcjonowania życia małżeńsko-rodzinnego. Wciąż jednak stawał przed nią problem, czy ograniczyć się do roli organizatorki życia małżeńsko-rodzinnego, wychowawczyni dzieci i opiekunki męża i role te uznać za pierwszorzędne, czy też, tak jak dawniej, być współżywicielką rodziny na równi z mężem, co w nowej sytuacji znaczyło wyjść z nim razem poza dom i podjąć pracę zawodową. Problem ten, zarówno z teoretycznego, jak i praktycznego punktu widzenia, był różnie rozumiany i rozstrzygany.

W pierwszym okresie uprzemysłowienia i urbanizacji dominował wzór żony-matki jako organizatorki życia małżeńsko-rodzinnego, wychowawczyni dzieci i opiekunki męża-ojca. Tylko kobiety z najuboższych warstw społecznych poszły do pracy zawodowej, ale ich pragnieniem, jak też pragnieniem ich mężów, było dojść do takiego poziomu zamożności, by mogły pozostać w domu. O pozostanie żony-matki w domu walczyły pierwsze związki zawodowe. Przemawiały za tym nie tylko potrzeby rodziny oraz tradycje społeczne, ale także to, że we wczesnym okresie uprzemysłowienia praca kobiet była ogromnie ciężka: trwała 10, a nawet 12 godzin dziennie, mocno wyczerpywała fizycznie i psychicznie, była niebezpieczna, a ponadto kobiety były często wykorzystywane przez bezwzględnych majstrów i kierowników.

Związki zawodowe, stojąc na stanowisku, że żywicielem rodziny jest ojciec, walczyły o to, by żona-matka nie pracowała zawodowo; domagały się więc tak zwanej płacy rodzinnej, której wysokość byłaby określana zarówno efektywnością pracy ojca, jak też potrzebami rodziny, mierzonymi przede wszystkim liczbą posiadanych dzieci. W wyniku tej kampanii powstały ubezpieczenia i zabezpieczenia rodzinne, stworzono świadczenia społeczne na rzecz rodziny oraz dodatki na dzieci i niepracującą żonę. W zależności od możliwości ekonomicznych, tradycji społecznych i kierunków polityki społecznej, zdobycze te są bardzo różne w poszczególnych krajach.

Układ rodzinny i społeczny w postaci: mąż-ojciec – pracujący zawodowo poza domem, żona-matka – pozostająca w domu, stał się czymś upragnionym wśród ogółu inteligencji i warstw robotniczych. W latach międzywojennych

kobieta nie pracująca poza domem stała się nawet swoistym wskaźnikiem zamożności rodziny i jej społecznego prestiżu w środowisku miejskim. Rodzina z tak zwanym jedynym żywicielem (mężem-ojcem) była szczytem marzeń życiowych wśród niższych warstw społecznych; kiedy bowiem pracował tylko mąż-ojciec, wówczas wszyscy wiedzieli, że rodzina jest raczej dobrze sytuowana materialnie i w społeczeństwie zajmuje dobrą pozycję. Do podstawowych zadań żony-matki, nie pracującej zawodowo, należała organizacja życia małżeńsko-rodzinnego, wychowywanie dzieci i opieka nad mężem-ojcem.

Chociaż ostatecznym autorytetem w rodzinie był mąż-ojciec, praktycznie żona-matka kierowała życiem rodzinnym, ona organizowała spotkania rodzinne i towarzyskie. Od niej zależał przebieg uroczystości i świąt oraz atmosfera panująca w domu. W dowód uznania za jej ofiarność i oddanie rodzinie poeci i pisarze oraz opinia społeczna nagradzali ją wieloma pochlebnymi określeniami, chociażby takimi jak: „kobieta duszą rodziny", „kapłanką ogniska domowego", „organizatorką życia rodzinnego", „na żonie stoją trzy węgły domu, a czwarty na mężu"[1].

W latach międzywojennych coraz częściej zdarzały się odstępstwa od takiego idealnego typu rodziny. Pracę zawodową poza domem podejmowała także żona-matka, i to nie tylko w najniższych warstwach społecznych, w których kobiety były do tego zmuszone trudną sytuacją materialną rodziny, ale także w warstwach średnich i wyższych. Często kobiety i z tych ostatnich warstw były zmuszane koniecznością materialną do podejmowania pracy, ale na ich decyzję miały wpływ także inne czynniki, takie jak rozwój osobistych aspiracji społecznych, politycznych i towarzyskich. Mając wykształcenie, nie chciały swoich zdolności i wiedzy marnować w domu. Pragnęły je realizować w szerszej działalności. Najczęściej podejmowały pracę zawodową w resorcie oświaty, opieki społecznej i w służbie zdrowia. Stopniowo wzrastał odsetek kobiet pracujących zawodowo.

Obecnie kobiety pracują we wszystkich działach gospodarki. Opanowały nawet te zawody, które dawniej uchodziły za typowo męskie, jak np. zawód dziennikarza, lekarza, adwokata lub inżyniera. Struktura zatrudnienia kobiet wykazuje, że największe wzięcie mają te zawody, które przez swoją treść i metody pracy są związane z funkcjami, jakie kobieta pełni w rodzinie, a więc z opieką i wychowaniem. Ich praca zawodowa jest zatem swoistego rodzaju przeniesieniem na teren życia społecznego i ekonomicznego tych zadań, które pełnią w rodzinie.

Praca zawodowa żony-matki stała się znamienną i względnie stałą cechą dzisiejszej rodziny. Mówimy „względnie stałą", ponieważ czynniki, które tę cechę ukształtowały, będą działały nadal, a są to czynniki natury osobistej,

---

[1] *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, t. III, Warszawa 1972, s. 71.

rodzinnej i społecznej. Nie zagłębiając się w ich szczegółową analizę należy podkreślić, że jednym z nich jest obecna u kobiety potrzeba bycia współżywicielką rodziny, podobnie jak nią była w dawnej rodzinie.

Dawniej kobieta polepszała warunki bytowe rodziny przez pracę wytwórczą i usługową w domu. Obecnie jej możliwości w tych dziedzinach zostały ograniczone, ponieważ produkcja niemal całkowicie została przeniesiona poza dom, a wiele usług również zostało przejętych przez szereg wyspecjalizowanych instytucji. Jeżeli więc żona-matka chce obecnie wzbogacać zasobność własnej rodziny, to podobnie jak mąż-ojciec musi podjąć pracę zawodową poza domem. Dla wielu rodzin jest to wprost konieczne, gdyż zarobki męża nie wystarczają na zaspokojenie potrzeb rodziny. By się o tym przekonać, wystarczy zestawić przeciętne wydatki na osobę z przeciętnym zarobkiem w skali miesięcznej.

Biorąc pod uwagę te proporcje, w przeciętnej rodzinie polskiej, w której jest dwoje lub troje dzieci, zarobki męża-ojca muszą być wspomagane przez zarobki żony-matki. Jest więc ona w dosłownym znaczeniu współżywicielką rodziny. Fakt ten burzy u nas dawne aspiracje klasy robotniczej, by rodzina była rodziną z jednym żywicielem: mężem-ojcem.

To, że dzisiejsza żona-matka podejmuje pracę zawodową w poczuciu odpowiedzialności za poziom materialny rodziny, w poczuciu, że jest współżywicielką, potwierdzają wyniki licznych badań na temat motywacji podejmowania pracy zawodowej przez kobiety.

Nie zawsze jednak mężatki-matki podejmują pracę zawodową z konieczności. Część spośród nich swoim zarobkiem chce po prostu zwiększyć dochód rodzinny, osiągnąć wyższy poziom życia, bardziej atrakcyjnie spędzać urlop w kraju lub za granicą, albo też chodzi o lepsze zaspokojenie potrzeb dzieci, przede wszystkim zapewnienie im lepszego startu w życiu, umożliwienie im zdobycia wyższego wykształcenia. Dla pewnego odsetka żon-matek pracujących zawodowo względy ekonomiczne podjęcia przez nie pracy mają charakter nie tyle konieczności, ile raczej bodźca. Ich chęci do pracy nie zlikwiduje zatem podwyższenie zarobków mężów, po pierwsze, dlatego że zarobki mężczyzn nie będą wzrastały zbyt gwałtownie, a po wtóre, dlatego że potrzeby będą rosły szybciej aniżeli dochody jednej osoby w rodzinie. Ponadto, prócz motywów ekonomicznych, istnieją jeszcze inne, które wiążą kobietę z pracą zawodową w sposób pełniejszy i bardziej trwały. Przejawiają się one silniej u kobiet wykształconych, wszechstronniej przygotowanych do pracy zawodowej, których liczba – według przewidywań – będzie u nas wzrastała. Kobieta, która przez wiele lat przygotowywała się do zawodu, niełatwo rezygnuje z jego wykonywania. Wiele zatem czynników wskazuje na to, że rola kobiety, współżywicielki rodziny, raczej będzie ugruntowywała się w społeczeństwie polskim, a co za tym idzie, rodziny z jednym żywicielem będą należały do wyjątków.

II. KOBIETA W ŻYCIU SPOŁECZNYM

Rodzina z okresu przedprzemysłowego tworzyła dużą społeczność. Obejmowała licznych krewnych i powinowatych rozsianych w różnych częściach kraju i pełniących różne funkcje społeczne. Była ona nie tylko jednostką produkcyjną, środowiskiem rodzenia i wychowywania dzieci, ale także ważną komórką życia towarzyskiego, kulturalnego, religijnego i politycznego. W rodzinie mówiono o wszystkim, co działo się we wsi, na ulicach, placach kościelnych i rynkach. W domach wiele opowiadano o wydarzeniach publicznych, dyskutowano o nich i szukano rozwiązań najbardziej zawikłanych problemów. Kobieta zatem, pozostając w domu i mając „pełne ręce roboty", nie była wyizolowana z szerokiego środowiska społecznego. Przez licznych krewnych i znajomych miała wgląd w życie publiczne, uczestniczyła w nim i często wywierała na nie wpływ. Niekiedy był on nawet bardzo znaczny. Z historii znane są przecież kobiety, które nadawały bieg polityce panujących i decydowały o wielu ważnych wydarzeniach. Taką była na przykład markiza de Pompadour, która wywierała duży wpływ na Ludwika XV, króla Francji, w prowadzeniu polityki wewnętrznej i zagranicznej. Protegowała uczonych, pisarzy, artystów i encyklopedystów, którzy dzięki niej tworzyli wspaniałe dzieła kultury francuskiej tego okresu. August II ulegał wpływom hrabiny Cosel. Ale nie tylko wśród najwyższych sfer kobiety miały wpływ na szersze życie społeczne, na podejmowanie ważnych decyzji przez mężczyzn. Było to normalnym zjawiskiem niemal w każdym dworze, w każdym mieście i w każdej wsi. Tylko nie o wszystkich kobietach mówi historia, która przekazała nam nazwiska tylko najbardziej znanych w życiu społecznym i politycznym. Za niejedną decyzją mężczyzny, który oficjalnie był panem domu i władcą rodziny, stała białogłowa, chociaż ona sama nie pokazywała się na scenie życia publicznego. Patent na to miał mężczyzna i pragnął go utrzymać.

Dzisiejsza rodzina, składająca się z niewielkiej liczby osób, stanowi dość zamknięte środowisko społeczne. Cechuje ją dość daleko posunięta prywatność życia. Nie wnosi się do niej zbyt wielu spraw natury ogólnej. Zostawia się je w środowisku pracy, w salach konferencyjnych, klubach, kawiarniach, w grupach dyskusyjnych. Dzisiejsza rodzina nie jest dla kobiet swoistym „oknem na świat", jakim była rodzina dawna, dlatego kobieta pozostając w domu odczuwa brak uczestniczenia w życiu publicznym, brak kontaktu z osobami, które to życie kształtują. Naturalnej potrzeby kontaktu z szerszym środowiskiem nie jest w stanie zaspokoić u niej radio, telewizja, prasa czy film. Szansę tę daje jej praca zawodowa poza domem i działalność społeczna.

Choć praca zawodowa nie jest jedyną drogą włączania się do życia publicznego, to jednak na tyle ważną, że kobieta nie chce z niej rezygnować. Daje jej szansę wejścia w szerokie środowisko, zaangażowania się w problemy pozaosobiste i pozarodzinne, co jest potrzebne dla rozwoju jej osobowości. Dzisiej-

sza kobieta nie godzi się już na pozycję „cienia" swego męża, jaką w życiu publicznym zajmowała jej babka. Chce występować we własnym imieniu i faktycznie tak czyni. Jest zresztą przekonana, że to potrafi, a przekonanie to w niej samej i w społeczeństwie ugruntowała ostatnia wojna, a jeszcze wcześniej okres zaborów, kiedy to po mężu i synach, którzy walczyli na różnych frontach i często ginęli, musiała przejąć wiele zadań i stanowisk, by współtworzyć życie narodu i państwa.

Potrzeba przebywania w szerszym środowisku aniżeli tylko rodzinne jest rozwijana u dzisiejszych kobiet od najmłodszych lat. Od wczesnego dzieciństwa dziewczyna przebywa wiele godzin poza domem: w przedszkolu, szkole, grupach koleżeńskich, kołach zainteresowań. Wiele lat kształcenia i przygotowywania do zawodu, a ogólnie do życia, połączonych często z przynależnością do organizacji młodzieżowych różnego typu, rozwija u dzisiejszej kobiety potrzebę przebywania w szerokim środowisku i potrzeba ta nie obumiera w niej z chwilą zamążpójścia. Wprawdzie na jakiś czas może osłabnąć, mianowicie w okresie ciąży, porodu i wychowywania dzieci, ale po ich odchowaniu znowu nasila się i kobieta chętnie włącza się w życie pozarodzinne. Potrzeba kontaktów społecznych jest szczególnie wyraźna u kobiety wykształconej, z szerszymi horyzontami myślowymi i większymi aspiracjami.

Kobieta wykazuje dzisiaj silną tendencję do uczestniczenia w szerokim środowisku społecznym; ale też samo nowoczesne społeczeństwo bardziej skłania ją do wyjścia z domu aniżeli społeczeństwo okresu przedprzemysłowego, a nawet społeczeństwo przemysłowe w pierwszym okresie swego rozwoju.

Społeczeństwo przemysłowe pierwszego okresu, w którym gwałtownie rozwijał się wielki przemysł i miasta rosły wyjątkowo szybko, stwarzało zapotrzebowanie przede wszystkim na męską siłę roboczą, kiedy natomiast zaczęło przekształcać się w społeczeństwo kulturowo-usługowe, wzrosło w nim zapotrzebowanie na kobiecą siłę roboczą. Coraz większej liczby kobiet potrzebują administracja i rozwijające się w nowoczesnym społeczeństwie dziedziny usług: szkolnictwo, lecznictwo, opieka społeczna, działalność kulturalna, handel, itp. Podejmowanie pracy zawodowej przez kobietę w nowoczesnym społeczeństwie jest ułatwiane przez rozwój techniki i organizację pracy, który sprawia, że praca jest mniej wyczerpująca, bezpieczniejsza i przyjemniejsza. W wielu przypadkach postęp w dziedzinie techniki, higieny i organizacji pracy niweluje nieuzasadnione różnice w podziale stanowisk pracy na kobiece i męskie, wprowadzając rozdział tych stanowisk według umiejętności. O wiele więcej zatem stanowisk pracy może dzisiaj być obejmowanych zarówno przez mężczyznę, jak i przez kobietę. W tej konkurencji odgrywa wprawdzie pewną rolę płeć, na korzyść mężczyzny, ale do głosu dochodzi też wykształcenie, specjalizacja, praktyka zawodowa, a te warunki przyjęcia do pracy dość często przemawiają na korzyść kobiety, która wciąż podnosi swoje kwalifikacje zawodowe i nieraz przewyższa nimi mężczyznę.

Na coraz szersze zaangażowanie się kobiet w pracę zawodową wpływa tzw. ideologia równouprawnienia, mocno podkreślająca równość szans kobiety i mężczyzny w życiu społecznym, politycznym i gospodarczym. Zasada ta jest jedną z podstawowych przesłanek polityki społecznej, ale w praktyce sytuacja wygląda inaczej. Udział kobiet w organizacjach społecznych i politycznych nie jest wcale duży w stosunku do udziału mężczyzn. Kobiety mogą zdobywać wszystkie typy wykształcenia tak jak mężczyźni, ale w otrzymywaniu pracy tej równości już nie ma. Inna rzecz, czy tę równość da się w całej rozciągłości realizować. W praktyce zatrudniania nad zasadą równości płci panuje prawo wydajności i cecha dyspozycyjności osoby starającej się o pracę. Sytuacja kobiet na rynku pracy jest podobna do sytuacji robotników zagranicznych w najbogatszych krajach Europy Zachodniej. Otrzymują oni pracę, jeżeli nie chcą podjąć jej miejscowi obywatele, lub zatrudniani są, gdy posiadają bardzo wysokie kwalifikacje, którymi górują nad miejscowymi, albo też pracują za mniejsze wynagrodzenie. Tak też wygląda sprawa ze znalezieniem pracy przez kobietę, szczególnie mającą dzieci. Pracodawca zatrudnia ją dopiero wówczas, kiedy nie znajduje mężczyzny na to stanowisko, lub też wtedy, gdy kobieta jest od mężczyzny zdecydowanie lepsza albo „tańsza". O niedoskonałości w realizowaniu zasady równych szans mężczyzny i kobiety, kobiety przekonują się każdego miesiąca przy pobieraniu wynagrodzenia za pracę. Z reguły jest ono niższe niż wynagrodzenie mężczyzn, i to nawet wówczas, kiedy kobieta zajmuje takie samo stanowisko jak mężczyzna.

Omawiając racje społeczne, tłumaczące szeroką aktywizację zawodową kobiet w naszym społeczeństwie, należy dołączyć jeszcze jedną: życie gospodarcze, tak mocno dzisiaj rozwinięte i tak, jak nigdy dotychczas, ściśle powiązane z życiem społecznym, byłoby dużo uboższe, gdyby nie uszestniczyły w nim kobiety. Swoją obecnością wnoszą do miejsc pracy swoistą emocjonalność, wrażliwość, bardziej konkretne i mniej abstrakcyjne myślenie, wyczucie na piękno i delikatność. Są to wartości, które miejsca pracy czynią bardziej naturalnymi i ludzkimi, a których mężczyźni byliby pozbawieni, gdyby nie rozpowszechnianie się pracy zawodowej kobiet.

III. PRACA ZAWODOWA CZYNNIKIEM ROZWOJU KOBIETY

Powiązanie pracy, stanowiącej podstawę utrzymania, z rozwojem osobowym jednostki nigdy nie było obce myśli chrześcijańskiej, w praktyce jednak często ten związek tracono z oczu. Miało to miejsce przede wszystkim w tych okresach historii, w których praca była szczególnie ciężka i kiedy było związane z nią piętno wyzysku człowieka przez człowieka. Tak było w epoce feudalizmu, kiedy chłop pańszczyźniany musiał uprawiać ziemię swego pana. Tak też było w okresie rozwoju kapitalizmu, kiedy robotnik za grosze sprzedawał swoją ciężką, wielogodzinną pracę. Nic też dziwnego, że człowiek ubogi uważał

pracę za przekleństwo i marzył o uwolnieniu się od niej. Stan bez pracy, tak zwany „stan błogiej bezczynności", będący przywilejem warstw wyższych, był dla ludzi ubogich synonimem raju. W ich wyobrażeniu głównym atrybutem nieba było „niepracowanie"; inne przymioty wiecznej szczęśliwości mniej ich interesowały lub w ogóle nie mieli o nich pojęcia. Nadmierny ciężar pracy powodował, że robotnik wczesnego kapitalizmu walczył o skrócenie dnia pracy, o dni wolne od niej, o lepsze za nią wynagrodzenie. Walczył, by jego dzieci i żona nie musiały pracować. Mówienie w tamtych czasach o pracy zawodowej jako rozwojowym czynniku ludzkiej osobowości byłoby dla milionów ludzi wyzwaniem, a nawet szyderstwem, kapitaliści natomiast takie postulaty chętnie wykorzystaliby do jeszcze większego wyzysku robotnika.

Dzięki postępowi technicznemu i organizacyjnemu praca zawodowa stała się lżejsza, łatwiejsza, przyjemniejsza, choć nie pozbawiona trudu, sprawiedliwiej też wynagradzana. Wprawdzie istnieją jeszcze prace zawodowe ogromnie męczące i niszczące ludzki organizm, ale jest nadzieja, że wiele czynności czysto mechanicznych, bezmyślnych, szkodliwych, ogłupiających człowieka w niedalekiej już przyszłości przejmą automaty. Wiele już zrobiono w tym kierunku. Osoby zatrudniające się wybierają pracę odpowiadającą ich uzdolnieniom, zamiłowaniom, aspiracjom i możliwościom czasowym. Praca zatem stwarza dzisiaj coraz większe możliwości dla rozwoju uzdolnień, poszerzania wiedzy, wzbogacania doświadczeń, rozwoju inicjatywy, daje także okazję do ofiarności i rozwijania poczucia odpowiedzialności. W świetle tych perspektyw rozwojowych praca zawodowa jest ważnym czynnikiem potwierdzającym wartość i godność człowieka. W pracy kobieta sprawdza umiejętności współżycia i współpracy. Zawiązuje znajomości i przyjaźnie, które poszerzają krąg bliskich jej osób, przez co wzbogaca swoje życie osobowe. Są to korzyści wynoszone ze środowiska pozarodzinnego, bardzo przydatne w życiu rodzinnym. Rzeczywiście wiele kobiet w swojej pracy zawodowej widzi wartości pozamaterialne. I to właśnie one czynią pracę bardziej atrakcyjną i sprawiają, że w wielu przypadkach, chociaż nie być może ona konieczna, jest przez kobiety podejmowana i wykonywana.

Praca zawodowa żony-matki wiąże się zatem nie tylko z sytuacją materialną rodziny, ale coraz bardziej z osobistymi zamiłowaniami i dążeniami kobiety, z jej wyobrażeniami o własnej wartości, godności i pozycji społecznej. Wykonywanie pracy zawodowej może dać współczesnej kobiecie, i często daje, poczucie niezależności, zadowolenie z siebie i szanse rozwoju jej osobowości.

IV. PRACA ZAWODOWA PODSTAWĄ POZYCJI SPOŁECZNEJ KOBIETY

Pozycję społeczną jednostki tworzy wiele różnorodnych czynników, spośród których jako podstawowe wymienia się wysokość dochodu, zawód, wy-

kształcenie, stosunek do własności, zakres posiadanej władzy i jej rodzaj, pochodzenie społeczne, charakter konsumowanych dóbr, symboliczne zachowania i cechy[2]. W naszym społeczeństwie większość tych czynników ściśle łączy się z pracą zawodową. Jeżeli kobieta ją wykonuje, wówczas posiada własne podstawy pozycji społecznej i nie musi opierać jej na pozycji społecznej rodziny lub na pozycji męża. W takiej właśnie sytuacji znajduje się u nas większość kobiet już przed wstąpieniem w związki małżeńskie.

Kobiecie, która posiada pewną pozycję społeczną, jest niezależna materialnie, ma własne środowisko życia i cieszy się pewnymi osiągnięciami zawodowymi, trudno z tego wszystkiego rezygnować po zawarciu związku małżeńskiego, a następnie po urodzeniu się pierwszego i kolejnego dziecka. Trudno jej pogodzić się z sytuacją kobiety przy mężu, będącej na jego utrzymaniu i dzielącej jego pozycję społeczną, która nieraz jest niższa aniżeli jej własna. Porzucenie pracy, nawet na jakiś czas, wiele kobiet, szczególnie z wyższym wykształceniem, przeżywa jako osobistą i społeczną degradację. Świetnie ilustruje to następująca wypowiedź: „Po studiach podjęłam pracę w dużym przedsiębiorstwie budownictwa przemysłowego. W pół roku potem zostałam kierownikiem obiektu, następnie budowy dużego zakładu przemysłowego. Praca zawodowa przebiegała wspaniale. Budowałam olbrzymie hale, zakłady przemysłowe, place i drogi. Zdobyłam uznanie przełożonych, byłam partnerem w dyskusji z autorami realizowanych projektów. Tak działo się do czasu, kiedy zaszłam w ciążę. Potem był urlop macierzyński, urlop bezpłatny i gdy córka miała dwa lata wróciłam do pracy, ale stałam się jedną z kobiet z administracji, która o godzinie 15.00 zamyka biurko i spokojnie idzie do domu. Dom jest teraz codziennie wysprzątany, dziecko zadbane, mamy czas na wspólne spacery z córką, czytanie bajek i pierwsze poważne rozmowy. Mąż jest zadowolony z atmosfery i spokoju panującego w domu. Tylko ja czuję się skrzywdzona i oszukana przez życie. Moi koledzy z okresu studiów i pierwszych miesięcy pracy są dzisiaj dyrektorami, wysoko cenionymi specjalistami. Ja przekładam papierki i moje fachowe wiadomości są praktycznie nie wykorzystane. Łudzę się ciągle nadzieją, że może kiedyś będę mogła podjąć pracę, która przyniesie mi zadowolenie. Ale ile ja wtedy będę miała lat, skoro już obecnie mam 34! Zacznę pracę w zawodzie właściwie od początku. Te wszystkie przeżycia i doświadczenia pozbawiły mnie chęci urodzenia i wychowania jeszcze jednego dziecka..."[3].

Kobiet tego typu mamy obecnie wiele. Rezygnując z pracy zawodowej mocno odczuwają utratę określonej pozycji społecznej, konkretnego i społecznie cenionego zajęcia, które jednocześnie daje im osobiste zadowolenie. Stając

---

[2] W. Derczyński, *Analiza pojęcia pozycji społecznej*, „Studia Socjologiczne" 1976, nr 1, s. 161.

[3] *Małgorzata z Bydgoszczy*, „Kobieta i Życie" 1979, nr 38, s. 35.

się natomiast opiekunką i wychowawczynią dzieci oraz organizatorką życia małżeńsko-rodzinnego, nie zyskują ani należnego społecznego szacunku, ani zadowalającego je uznania w oczach najbliższych im osób. Dzieje się tak dlatego, że w ocenie społecznej i indywidualnej samej kobiety oraz męża-ojca praca żony-matki w domu nie ma takiej wartości, jak praca zawodowa poza domem. W przekonaniu wielu, szczególnie mężów, kobieta pozostająca w domu nie pracuje i prowadzi wygodne życie. Podkreśla to niejeden mąż i daje odczuć żonie, że tylko on pracuje i jest zmęczony, że skoro ona pozostaje z dziećmi, to wszystko powinna robić w domu, a ponadto domaga się dla siebie szczególnego szacunku – nie ze względu na walory osobowościowe, ale z tej racji, że przynosi pieniądze i utrzymuje rodzinę. Nisko oceniając pracę żony-matki w domu, przyczynia się do jej wewnętrznego niezadowolenia i dopinguje ją do podjęcia pracy poza domem. Kobiecie idącej do pracy zawodowej nie chodzi już wówczas o powiększenie dochodów finansowych, lecz o zyskanie dla siebie większego uznania w opinii męża-ojca i otoczenia.

Na niedowartościowanie pracy żony-matki w domu wpłynęło u nas zbyt mocne podkreślanie przez marksistowską ideologię, przynajmniej w początkowych latach po wojnie, że wartość społeczną jednostki mierzy się pracą, utożsamianą najczęściej z produkcją dla społeczeństwa. Tymczasem pracy kobiety w domu nie zaliczano do produkcyjnej, a nawet nie widziano w niej aspektów społecznych. Na ogół uważano, że jest to praca o charakterze prywatnym. Ponadto na stosunkowo niski szacunek dla pracy kobiety w domu wpływa ogólne nastawienie szybkiego sukcesu przy minimalnym wysiłku. Natomiast efekty pracy domowej trudno jest wymierzyć i oszacować: w społeczeństwie są one dostrzegalne dopiero po latach, gdy tymczasem efekty pracy produkcyjnej są widoczne prawie natychmiast. Pogoń więc za bezpośrednio widocznym sukcesem, co jest typowe dla naszych czasów, w swoisty sposób wpływa na podjęcie pracy zawodowej żony-matki.

Żona-matka podejmując pracę zawodową pragnie nie tylko posiadać pewną pozycję społeczną i niezależność od męża oraz wykorzystać swoje wieloletnie przygotowanie do zawodu. Ona po prostu chce mieć pewność, że tego, co ma, nie utraci w przypadku choroby lub śmierci męża czy też rozwodu. Zdaje sobie doskonale sprawę, że w tych przypadkach jej sytuacja, jako nie pracującej zawodowo, byłaby o wiele gorsza aniżeli kobiety pracującej. Silnie zagrożone byłyby wtedy podstawy jej utrzymania. Ma też mniejsze szanse – nawet jeśli jest dobrze przygotowana do zawodu – na otrzymanie odpowiedniej, ciekawej i intratnej pracy. Często brakuje jej po prostu właściwych kontaktów. Zmuszona jest do pokonywania wielu trudności, które byłyby jej oszczędzone, gdyby pracowała zawodowo bez przerwy. Dzisiejsza kobieta bierze pod uwagę możliwość znalezienia się w takiej sytuacji, i to dodatkowo skłania ją do podejmowania pracy zawodowej, nawet wówczas, gdyby praca nie jest ze względów materialnych konieczna.

V. KOBIETA JAKO ŻONA I MATKA

Dotychczas omawialiśmy czynniki skłaniające żonę-matkę do podjęcia pracy zawodowej. Są to czynniki subiektywne, takie jak: potrzeba rozwoju, uznania, udziału w szerokim środowisku, niezależności, posiadania odpowiedniej pozycji społecznej i bezpieczeństwa, oraz czynniki obiektywne, takie jak: nie najlepsza sytuacja materialna rodziny, rozwój zawodów i miejsc pracy, podwyższanie poziomu wykształcenia kobiet, postęp techniczny, rozwój organizacji pracy, celowo prowadzona – z założeń ideologicznych – aktywizacja kobiet. Działanie tych czynników sprawia, że praca zawodowa żon-matek jest u nas powszechnym zjawiskiem i kobieta pracująca zawodowo stała się częścią naszej kultury.

Istnieje również szereg czynników skłaniających żonę-matkę do pozostania w domu. Zwracają na to uwagę biologowie i psychologowie wykazując, że właściwości kobiety wiążą ją z domem bardziej aniżeli mężczyznę. Przez ciążę, poród, karmienie i opiekę nad dzieckiem, szczególnie w pierwszym okresie jego życia matka jest z domem bardziej związana aniżeli ojciec. Ona przede wszystkim stwarza warunki dla rozwoju poczętego życia. Tę biologiczną i psychiczną więź matki z dzieckiem ugruntowała i rozbudowała dotychczasowa kultura europejska, która w poezji, sztuce i obyczaju przedstawia kobietę raczej w środowisku domowym i najczęściej z dzieckiem, mężczyznę zaś poza domem, oddanego życiu społecznemu i działalności politycznej. Dzisiaj podkreśla się, że i mężczyzna jest pierwszoplanową osobą w życiu rodzinnym.

Chociaż więc praca zawodowa kobiety-matki zostaje włączona we współczesną kulturę i dla przyszłych matek będzie już normalnym zjawiskiem, to rozwój szedłby w niewłaściwym kierunku, gdyby kobieta przez cały okres życia małżeńsko-rodzinnego w jednakowym stopniu była matką i pracownicą zawodową, i gdyby w jej opinii i w założeniach polityki społecznej zawsze jednakowo ważna była rola matki i rola pracownicy zawodowej. Choć obydwie role są ważne, to w pewnych okresach życia kobiety jedna z tych ról powinna mieć zdecydowane pierwszeństwo. Na przykład przed urodzeniem dziecka lub po jego odchowaniu kobieta może intensywnie oddawać się pracy zawodowej, ale w okresie ciąży, połogu, chowania dzieci bezwzględne pierwszeństwo winna mieć jej rola matki, przed rolą pracownicy zawodowej. Dziecko potrzebuje wtedy trwałej obecności matki, a ponadto ciąża, zwłaszcza w ostatniej fazie, a następnie małe dziecko tak mocno wyczerpują kobietę fizycznie i do tego stopnia absorbują ją psychicznie, że nie jest w stanie być pełnowartościową pracownicą. Argument słabej wydajności w pracy dodatkowo przemawia za pozostaniem kobiety-matki na jakiś czas w domu, ale z wyeliminowaniem frustrujących ją i nerwicogennych obaw o zabezpieczenie materialne oraz o przyszłą satysfakcjonującą pracę.

Trwała obecność matki przy dziecku jest nieodzowna i szczególnie cenna w pierwszym okresie jego życia. Wymaga tego fizyczny, a jeszcze bardziej duchowy rozwój dziecka. Okazuje się bowiem, że trzy pierwsze lata dziecka są ogromnie ważne, a według wielu psychologów – decydujące dla ukształtowania się podstaw jego osobowości. W tym okresie kształtują się dyspozycje poznawcze i pożądawcze oraz dyspozycja do miłości. Matka daje pierwsze impulsy do ich rozwoju. Jeżeli w pierwszych miesiącach i latach jest ona trwale obecna przy dziecku, to ono przywiązuje się do niej i na podstawie tego przywiązania kształtuje się w nim dyspozycja do przeżyć uczuciowych. Dziecku w pierwszym okresie życia potrzebna jest bliskość fizyczna i duchowa matki. Przy niej czuje się bezpiecznie, a matka, przekazując mu własne spostrzeżenia, dążenia i przeżycia, wyzwala w nim chęć poznawania, chcenia i kochania. Z bezpośrednich kontaktów z matką i ojcem, przepojonych miłością i skoncentrowanych na dziecku, poznaje ono własną wartość, odnajduje swoje miejsce w rodzinie, co staje się podstawą prawidłowo przebiegającego procesu jego socjalizacji.

Za tym, by żona-matka w pierwszych latach życia dziecka przebywała w domu więcej niż mąż-ojciec przemawia jej większa rola w stwarzaniu atmosfery ciepła domowego i bezpośrednich kontaktów na co dzień. Wprawdzie atmosfera domu zależy od wszystkich członków rodziny, ale najbardziej od żony-matki, która w osobowe kontakty i prace domowe wnosi wiele emocjonalnego ładunku i bezpośredniości. Właśnie żona-matka dba najbardziej o estetykę mieszkania i wygląd zewnętrzny członków rodziny. Dzięki właściwym sobie predyspozycjom psychofizycznym potrafi stworzyć w życiu małżeńsko-rodzinnym swoistą dla tego życia cechę atrakcyjności, która sprawia, że członkowie rodziny z przyjemnością przebywają w domu, chętnie do niego wracają i stosunkowo szybko regenerują w nim siły psychiczne, wyczerpane intensywnym wysiłkiem i „rzeczowymi" kontaktami w pracy zawodowej lub w szkole. Ale i kobieta jako żona-matka winna też swój dom lubić, chętnie w nim przebywać i pielęgnować go, ponieważ w atmosferze domowej istotnie rozwija się i dojrzewa życie. A życie jest zjawiskiem rozwojowym, stąd też w pewnych okresach wymaga większej pielęgnacji niż w innych i ściślej wiąże z sobą tych, którzy je zapoczątkowali i dbają o nie.

Żona-matka, przebywając w domu przez dłuższy czas aniżeli mąż-ojciec, sama też wzbogaca się i rozwija swoją osobowość. Pełniąc rolę opiekunki, wychowawczyni i organizatorki życia małżeńsko-rodzinnego, zaspokaja jednocześnie swoje najgłębsze potrzeby, takie jak: potrzebę macierzyństwa, opiekuńczości, bezpośredniego kontaktu przepojonego uczuciem, użyteczności dla konkretnych, a nie anonimowych osób.

VI. KU HARMONII ŻYCIA MAŁŻEŃSKO-RODZINNEGO KOBIETY I JEJ PRACY ZAWODOWEJ

Analiza osobistej, rodzinnej i społecznej sytuacji kobiety w Polsce prowadzi do stwierdzenia, że upowszechnia się wzór kobiety łączącej rolę żony, matki i pracownicy zawodowej i role te wcale nie przeciwstawiają się sobie, ale odpowiednio pełnione wzajemnie się uzupełniają. Praca zawodowa kobiety, przez którą kobieta osiąga rozwój swojej osobowości, zdobywa własną pozycję społeczną i poczucie pewności życiowej, nie może być traktowana jako coś sprzecznego z jej powołaniem do rodzenia i wychowywania dzieci, nie może też być stawiana w opozycji do jej pracy w domu. Są to bowiem dwa rodzaje aktywności, wzajemnie uzupełniające się w kształtowaniu jej osobowości – osobowości kobiety. Wykonując pracę zawodową i będąc jednocześnie żoną-matką, kobieta łączy dwa kręgi ludzkiego życia: makrośrodowisko, w którym rządzą wielkie systemy ideologiczne, społeczne i ekonomiczne, dzieją się wielkie wydarzenia, występują wielkie postacie, oraz mikrośrodowisko, to jest rodzinę, w której dokonują się indywidualne przeżycia i drobne zdarzenia, w której żyją i działają wciąż te same osoby, ale tak bogate, że każdego dnia nieco odmienne, i jakość związku z nimi decyduje o poczuciu szczęścia lub nieszczęścia. Nie można zatem we współczesnych nam warunkach społeczno-politycznych stawiać kobiety w sytuacji wyboru: albo praca zawodowa, albo życie małżeńsko-rodzinne z opieką nad dziećmi, ich wychowywaniem i organizowaniem życia domowego. Kobieta ma prawo do jednego i do drugiego. Chodzi o to, by te dwie role: żony-matki i pracownicy zawodowej mogła jak najkorzystniej łączyć, by mogła mieć dzieci i realizować ambicje zawodowe, wychowywać dzieci i czuć się użyteczną dla całego społeczeństwa.

Przebieg tego procesu, jak też jego tempo oraz jakość zależą w dużej mierze od rozwoju świadomości społecznej, założeń polityki rodzinnej, ustawodawstwa, infrastruktury rodzinnej.

Praca zawodowa kobiet zamężnych jest już tak dalece rozpowszechniona i dostarcza tylu jednostkowych i społecznych doświadczeń, że można określić, jakie opinie i postawy jej towarzyszą, jak wygląda oraz jak powinno wyglądać łączenie tej pracy z życiem rodzinnym. Należy wciąż poszukiwać optymalnych rozwiązań dla życia rodzinnego i społecznego, które wiodłoby do coraz lepszego łączenia roli pracownicy zawodowej z rolą żony-matki. Oto kilka postulatów, realizacja których może to łączenie ułatwić.

1. DOWARTOŚCIOWANIE PRACY ŻONY-MATKI W DOMU

Zadania, jakie żona-matka pełni w domu, nie mogą być ani przez państwo, ani przez opinię społeczną traktowane jako tylko jej prywatna sprawa i tylko sprawa rodziny; są to bowiem ważne zadania społeczne. Wysiłek wkładany

w ich wypełnianie jest w pełnym tego słowa znaczeniu pracą dla społeczeństwa. Urodzenie dziecka jest – używając określenia ekonomicznego – inwestycją polegającą na przygotowaniu dla społeczeństwa przyszłego wytwórcy i konsumenta; jest tworzeniem – najcenniejszej w procesie produkcyjnym – siły roboczej, bez której nie nastąpiłby w ogóle postęp i rozwój. Także w pełni społeczny charakter ma spełniana przez kobietę w domu opieka nad dzieckiem i wychowywanie go, a także troska o to, by wszyscy członkowie rodziny w sposób właściwy rozwijali się i regenerowali swoje siły po intensywnym wysiłku w pracy zawodowej lub w trakcie przygotowywania się do niej. Tak więc urodzenie i wychowanie dziecka oraz stworzenie warunków dla regenerowania sił przez pracowników jest pracą fundamentalną dla społeczeństwa, i to pracą wymagającą od kobiety niejednokrotnie więcej wysiłku i umiejętności aniżeli praca zawodowa poza domem.

Gdyby wymienionych przykładowo zadań nie pełniła w rodzinie żona-matka, wówczas społeczeństwo musiałoby stworzyć jakieś zastępcze instytucje, używając do tego swoich środków i metod organizacyjnych. W dużo większym niż dotychczas zakresie musiałoby rozwinąć różnego rodzaju organizacje, zapewnić miejsca pobytu dla małych i większych dzieci, dla młodzieży i dorosłych, stworzyć ośrodki rekreacyjne, wypoczynkowe, gastronomiczne i opiekuńcze, by obywatele mogli znaleźć w nich oparcie dla swojego codziennego życia, które normalnie daje im rodzina. Zapewne kosztowałoby to państwo wiele nakładów finansowych, a efekty – jak wskazuje dotychczasowe doświadczenie społeczne – byłyby o wiele gorsze, aniżeli osiągane w przeciętnej rodzinie. Patrząc więc na pracę żony-matki w domu, nie można zapominać o społecznych aspektach tej pracy. Jest to praca niezmiernie cenna dla społeczeństwa. Dlatego w pełni uzasadniona jest propozycja M. Czerwińskiego, by pracy kobiety w domu nadać taki sam status społeczny, jaki posiada obecnie jej praca zawodowa[4]. Postulat wydaje się jak najbardziej słuszny, chociaż wymagałby poszerzenia systemu zabezpieczeń społecznych. Rozwój społeczny idzie właśnie w tym kierunku. Pewnym sygnałem takiego podejścia do zadań domowych nie pracującej zawodowo żony-matki jest wypłacany za nią dodatek. Natomiast na przykład w Szwecji niezdolność do pracy w domu żony-matki jest już obecnie podstawą do wypłacania jej zasiłku chorobowego, który służy do opłacenia pracy osoby zastępującej chorą żonę-matkę w jej obowiązkach domowych.

2. ROZWÓJ INFRASTRUKTURY RODZINNEJ

Rozwój tej infrastruktury jest konieczny, by dzisiejsza kobieta, bez nadzwyczajnych ofiar ze swej strony, mogła być jednocześnie żoną, matką

[4] Zob. M. Czerwiński, *Przemiany obyczaju*, Warszawa 1969, s. 97.

i pracownicą zawodową. Chodzi o to, by swojej roli żony i matki nie musiała dopasowywać do pracy zawodowej, co było typowe dla wczesnego okresu kapitalizmu, bo wówczas role rodzinne będzie ograniczała albo wypełniała źle, co później odbije się negatywnie na życiu społecznym. Powinno być odwrotnie, to znaczy: należy dopasowywać rolę zawodową kobiety do jej roli żony-matki. Jest to potrzebne szczególnie w tych okresach, kiedy zadania macierzyńskie mocno absorbują kobietę, a także wtedy, gdy podejmuje ona trud ciąży, pielęgnacji i wychowania kilkorga dzieci. Chodzi zatem o instytucjonalne, prawne postawienie wyżej samej kobiety i tych, których ona rodzi i którymi się opiekuje – aniżeli tego, co ona jako pracownica wyprodukuje dla społeczeństwa. Jednocześnie należy dać jej możliwość rozwoju aspiracji zawodowych wtedy, kiedy sama tego będzie chciała.

Infrastrukturę rodzinną tworzą ustawy i rozporządzenia wspomagające kobietę pełniącą zadania macierzyńskie. Należą do nich między innymi: zakaz zlecania kobiecie w okresie ciąży i macierzyństwa wykonywania prac szczególnie ciężkich, wywołujących nadmierne zmęczenie fizyczne i psychiczne; zapewnienie jej dni wolnych na przeprowadzenie badań lekarskich; zagwarantowanie jej urlopu płatnego z racji urodzenia dziecka; danie możliwości wzięcia urlopu bezpłatnego z prawem powrotu do pracy na to samo stanowisko, w przypadku zaś niekorzystania z tej możliwości – przyznanie godzinnej przerwy w pracy na karmienie dziecka.

Infrastrukturę sprzyjającą harmonijnemu łączeniu zadań żony-matki z pracą zawodową tworzą instytucje, urządzenia społeczne i usługi, które bezpośrednio pomagają rodzicom w pełnieniu przez nich zadań opiekuńczych i wychowawczych wobec dzieci bądź wręcz mogą ich w tych dziedzinach w jakimś zakresie wyręczyć. Chodzi tu o rozwój przedszkoli, ognisk dla dzieci, sieci odpowiednich sklepów, służb medycznych i sanitarnych. Pomimo pewnego postępu w tej sferze życia społecznego wciąż brakuje miejsc w przedszkolach, nie ma wystarczającej liczby odpowiednio urządzonych świetlic dla dzieci, miejsc na odrabianie lekcji w szkole, wciąż są kłopoty z posiłkami dla dzieci i dostarczeniem dla nich każdego roku kompletu podręczników szkolnych.

Dotychczasowy system pomocy dla rodziców w pełnieniu przez nich zadań opiekuńczych i wychowawczych nastawiony jest prawie wyłącznie na małe dzieci w wieku przedszkolnym. Opiera się on zapewne na przekonaniu, że dziecko rozpoczynając szkołę zdobywa pierwszy stopień „samodzielności" i może sobie samo poradzić z wieloma sprawami, a przede wszystkim może pozostawać bez opieki rodziców. Tymczasem badania wykazują, że najwięcej kłopotów mają rodzice z dziećmi szkolnymi. Właśnie one, a nie dzieci przedszkolne, wymagają od rodziców bardziej różnorodnych zajęć i o wiele więcej czasu. A tego nie uwzględnia dotychczasowy system zwolnień i urlopów bezpłatnych dla matek. Doświadczenie życiowe wskazuje zatem na potrzebę pewnej rewizji i korekty tego systemu, polegającej na wydłużeniu czasu jego

stosowania do momentu odchowania dzieci, a więc mniej więcej do czwartej lub piątej klasy szkoły podstawowej.

3. KORZYSTNIEJSZA DLA ŻONY-MATKI ORGANIZACJA PRACY ZAWODOWEJ

A. Targowski – kreśląc wizję przyszłej organizacji pracy – zaznacza, że dla wielu rodzajów zatrudnienia (wyjąwszy taśmy produkcyjne) można przewidywać częstsze przerwy w pracy, swobodę w doborze godzin pracy, zmniejszenie liczby dni roboczych. Obojętne jest bowiem, kiedy na przykład referent załatwi kolejną porcję pisemek, kiedy pracownik wykona odpowiednią liczbę elementów; ważne jest, by pracowali albo odpowiednią liczbę godzin, albo wykonali nałożone na nich zadania, wybór zaś godzin pracy może przecież zależeć od nich[5]. Wizja tego rodzaju organizacji pracy jest u nas realna i winna być realizowana w pierwszej kolejności w odniesieniu do pracujących matek. Jest to tym bardziej realne, że ogromna ich większość pracuje w dziedzinie usług, które dają większą możliwość dowolnego ustalenia godzin pracy aniżeli dziedzina produkcji. Należałoby przyjąć dwa warianty: albo zredukowanie dni pracy do trzech lub czterech tygodniowo, albo ograniczenie liczby godzin pracy z ośmiu do czterech lub pięciu, a więc na czas, kiedy dzieci są w przedszkolu i szkole. Ta druga ewentualność wydaje się bardziej korzystna dla pełnienia zadań opiekuńczych i wychowawczych wobec dzieci. Ponadto matka powinna mieć prawo do korzystania z tylu dni wolnych od pracy, ile wymaga opieka nad chorującym dzieckiem, ale zwolnienia tego typu, oczywiście udokumentowane, nie powinny mieć wpływu nie tylko na wysokość jej stałego wynagrodzenia, lecz także na wysokość premii i na długość urlopu wypoczynkowego.

4. KSZTAŁTOWANIE BARDZIEJ „DOMOWEGO" WZORU MĘŻA-OJCA

Proces harmonizowania ról żony-matki i pracownicy zawodowej dokonuje się także wewnątrz życia małżeńsko-rodzinnego, przez kształtowanie nowych wzorów męża-ojca, żony-matki i dziecka. Różnią się one od dawnych przede wszystkim tym, że domagają się od wszystkich współuczestnictwa w pełnieniu zadań rodzinnych. W dzisiejszej rodzinie nie da się już utrzymać dawnych wzorów męża i żony, dychotomicznie rozgraniczających zajęcia domowe na męskie i kobiece, ponieważ takie rozgraniczenie zajęć zawiera w sobie trwałą niesprawiedliwość. Stroną pokrzywdzoną jest kobieta, która pracuje zawodowo tak jak mąż i jednocześnie wypełnia wszystkie obowiązki w domu, łącznie z troską o męża. Kobieta współczesna, wychowana w duchu demokratycznym,

---

[5] Zob. A. Targowski, *Informatyka – klucz do dobrobytu*, Warszawa 1971, s. 233.

nie wytrzymuje zbyt długo takiej sytuacji rodzinnej. Stąd też rozwój dzisiejszego wzoru męża-ojca idzie w kierunku coraz pełniejszego włączania się mężczyzny w pełnienie zadań domowych. Jest to o tyle łatwiejsze dzisiaj niż dawniej, że współcześni małżonkowie zakładając rodzinę na ogół niewiele różnią się wiekiem, środowiskiem pochodzenia czy wykształceniem. Ogromna większość nowożeńców pod względem tych cech jest sobie równa lub zbliżona. Stanowi to dobry punkt wyjścia do kształtowania bezpośrednich i sprawiedliwych stosunków w rodzinie, co znajduje swój wyraz między innymi we włączaniu się męża w pełnienie zadań domowych.

Nie ukształtował się jeszcze w rodzinie ostateczny wzór męża-ojca pracującej zawodowo żony-matki. Istnieje już jednak wiele jego cech. Rozwija i upowszechnia się ten wzór przede wszystkim w środowiskach inteligenckich, które są naśladowane przez pozostałe warstwy społeczne. Symptomami tego novum są przekształcenia w strukturze autorytetu i wykonywanie przez męża-ojca prac z zakresu prowadzenia gospodarstwa domowego i opieki nad dziećmi, które to prace do niedawna uchodziły za typowo kobiece. Autorytet w nowoczesnej rodzinie nie jest związany tylko lub przede wszystkim z mężem-ojcem, ale jest dzielony między oboje małżonków i rozkłada się on w zależności od ich kompetencji: ten ma większy autorytet w danym zakresie spraw, kto lepiej się na nich zna. Ciężar obowiązków domowych spoczywa nadal przede wszystkim na kobiecie i chociaż mąż już się w ich spełnianie włącza – najczęściej w sprzątanie mieszkania, pranie, robienie zakupów, przygotowywanie posiłków, zmywanie, zabawę z dzieckiem – to jednak ma to charakter raczej pomocniczy i doraźny.

Omawiane wyżej zjawiska można traktować jako sygnały zmian układu kobieta – mężczyzna dokonujących się w rodzinie. Nie dzieje się to bez wstrząsów. Bardziej równy podział obowiązków w domu między małżonkami jest niejednokrotnie kompromisem ze strony mężczyzny, który w osobistym przekonaniu wolałby utrzymać tradycyjny podział zadań w rodzinie, ale sam widzi, że żona jest równie przepracowana, jak i on, i dobrowolnie pomaga jej w wielu zajęciach domowych albo też ulega w tym względzie naciskom stwarzanym przez żonę, która po prostu niektórych prac nie wykonuje zostawiając je mężowi. Taką właśnie sytuację doskonale odzwierciedla wypowiedź jednego z uczestników ankiety na temat „Współczesny mężczyzna jako mąż i ojciec". Autorem wypowiedzi jest trzydziestopięcioletni lekarz. „Ponieważ jesteśmy zupełnie równi – pisze – jeśli idzie o wykształcenie, pozycję zawodową, pozycję społeczną, dochody miesięczne – nie ma mowy o podporządkowaniu wzajemnym w sprawach domu. Wszystko, co składa się na szarą, codzienną egzystencję, jest dziełem wspólnym i na zmianę stoimy w kolejkach, nosimy siatki z zakupami, wycieramy kurze, pierzemy synowskie koszule, dusimy mięso. Żona moja uważa, że tak być powinno, że jest to sprawa oczywista i nie ma o czym mówić. Ja też godzę się z tym, że nie ma innego wyjścia, ale nie jestem

tym układem zachwycony. I to jest podstawowa różnica, która bywa powodem głośniejszych niż zwykle rozmów między nami.

Nie twierdzę, że upranie sobie skarpetek, czy przyniesienie rano mleka ze sklepu uwłacza czci mężczyzny: Kissinger robi to, a uważa się za supermana. Mój dziad, chociaż nie zaszedł wyżej niż do godności wójta, nie byłby tego robił, bo uważałby się za skończonego fajtłapę i, co gorsza, uważaliby tak wszyscy jego znajomi.

Była więc w moim domu Kobieta i był Mężczyzna. Obecnie w domu, który ja stworzyłem, są dwie istoty, które dla mego syna różnią się nieznacznie i w bliżej nie określony sposób. Ja robię trzy razy w tygodniu śniadanie dla niego, bo mama wychodzi wcześniej; ja odprowadzam go do szkoły, często razem robimy zakupy w supermarkecie, macając wołowinę i polując na smaczniejsze nowości; mały widzi, jak ja piorę nie tylko jego i swoje rzeczy, ale czasami podrzucone przez mamę jej fatałaszki, widzi też mamę, która doskonale radzi sobie z pędzlem malarskim (odmalowała w czasie urlopu całe mieszkanie), z korkami, zakłada bez strachu przed elektrycznością lampy, obija taśmą tapicerską stare krzesła. Widzi mamę, która nie boi się samotnych wojaży, spania w namiocie, gra znakomicie w siatkówkę, pływa, prowadzi samochód bardziej sprawnie niż mężczyźni (i o wiele szybciej).

Moja żona jest całkowicie wyemancypowana i niezależna. Jest ze mną, bo mnie kocha, albo dlatego, że ma na to ochotę. Wiem, że może w każdej chwili odejść i że nie odczuje ani kłopotów finansowych, ani nie straci pozycji życiowej, niczego. Podkreśla to nieraz w burzliwych rozmowach. Wiem, że ma rację"[6].

Powyższy fragment wypowiedzi lekarza, którego żona jest również lekarzem, ukazuje dwa interesujące z naszego punktu widzenia zjawiska.

Pierwsze zjawisko to kształtowanie się, choć z oporami, w miarę równego podziału zajęć domowych między mężczyznę i kobietę. Podstawę tego procesu stanowi wzajemna miłość, równość pozycji społecznej i równość szans życiowych. Są to czynniki zmieniające układ ról rodzinnych w stosunku do tradycyjnego wzoru, który obowiązywał jeszcze w rodzinie pochodzenia męża, zmierzające ku bardziej bezpośredniemu i sprawiedliwemu współżyciu. Osiąganie wyższego stopnia wykształcenia przez młodych stwarza szansę upowszechnienia się w przyszłości takiego właśnie układu w rodzinie.

Drugie zjawisko to uwewnętrznienie przez najmłodsze pokolenie nowych już zachowań rodziców, a więc zachowań bez diametralnego podziału na prace męskie i kobiece. Kiedy pokolenie to stanie się dorosłe, wniesie już do swoich rodzin wzór życia oparty na współdziałaniu mężczyzny i kobiety w zakresie pełnionych zadań domowych.

---

[6] *Współczesny mężczyzna jako mąż i ojciec*, wybór i opracowanie A. Musiałowa, M. Parzyńska, Z. Celmer, Warszawa 1976, s. 10-13.

Proces zanikania podziału zadań domowych na typowo męskie i kobiece oraz rozwijanie wzajemnej pomocy i zastępowalności w pełnieniu tych zadań jest zjawiskiem pozytywnym w życiu małżeńsko-rodzinnym; w życiu tym dokonuje się rozwój najbardziej ludzkich stron życia jednostek. W harmonijnym łączeniu zadań żony-matki z pracą zawodową kobieta i społeczeństwo osiągają – choć nie bez trudu – cenne wartości. Zarówno w środowisku pracy, jak i w rodzinie kobieta realizuje wartości osobiste i społeczne, ale w każdym z nich są akcentowane nieco inne aspekty. Rozwój osobistych upodobań i uzdolnień, uczenie się systematycznej pracy i współpracy, odpowiedzialności za sprawy pozaosobiste, poczucie użyteczności dla szerszego środowiska – to tylko niektóre wartości realizowane przede wszystkim przez wykonywanie pracy zawodowej, które w istotny sposób pomagają w pełnieniu zadań organizatorki życia rodzinnego i wychowawczyni młodego pokolenia. Z kolei nabywanie umiejętności wczuwania się w sytuację drugiego człowieka, zdolność rozumienia go i obdarzania miłością oraz sztuka trwałego życia z drugim człowiekiem, to też tylko przykładowe wartości realizowane przede wszystkim w życiu rodzinnym, a jednocześnie niezmiernie cenne dla życia społecznego.

W harmonijnym połączeniu zadań żony-matki z pracą zawodową dokonuje się emancypacja kobiety. W takim układzie kobieta osiąga materialną i osobistą niezależność od męża, dowartościowanie jako członek rodziny i społeczeństwa oraz zdobywa większe poczucie swojej godności.

Grażyna SOŁTYK

SPOŁECZNA KONDYCJA RODZINY POLSKIEJ

Polska rodzina może się wzmocnić i odrodzić, jeśli rozpozna zagrożenia, pozna swoje niezbywalne prawa i skorzysta aktywnie z praw stanowionych w państwie. Warunkiem jest jednak czujność i krytycyzm wobec oferowanych wzorców kulturowych oraz krytycyzm wobec propozycji rozwiązań prawnych i decyzji administracyjnych.

Państwo wyrosłe na związku wielu rodzin, struktura powstała, by służyć m.in. rodzinie, potrafi się wyalienować i realizować swoje własne cele i dobro, a nie dobro jej żywej tkanki, jaką jest rodzina. Polityka państwowa ma tendencje do widzenia życia społecznego przez pryzmat różnych resortów jako sumy zagadnień do rozwiązania. W życiu rodziny zbiegają się działania wszystkich resortów państwowych, lecz życie rodzinne nie jest sumą problemów społeczno-ekonomicznych. Jest w życiu społecznym fundamentalną i integralną rzeczywistością.

Wraz z wynikiem wyborów 4 czerwca 1989 roku w społeczeństwie polskim pojawiły się nadzieje na ważne przemiany społeczne, w szczególności na odbudowę zniszczeń, jakich dokonał system komunistyczny. W bilansie zniszczeń istotne miejsce zajmowała polska rodzina – niszczona zarówno ideologicznie (m.in. jako przeszkoda dla kolektywizmu), duchowo (poprzez ateizację), jak i materialnie (przez odebranie prawa własności i niskie wynagrodzenia). Niszczona także przez wyrafinowaną politykę mieszkaniową, nie liczącą się z rzeczywistymi potrzebami przestrzennymi jednostek i rodzin. Była to realizacja koncepcji wyeliminowania lub ograniczenia do minimum sfery prywatności.

Na fali pierwszych uniesień i pierwszego bezkompromisowego widzenia problemów Senat pierwszej kadencji, prawie w całości składający się z senatorów solidarnościowych, podjął jesienią 1990 roku uchwałę, by powołać centralny urząd do spraw rodziny. Senat chciał, by urząd ten był rzecznikiem obiektywnego dobra rodziny polskiej, opartego na wielowiekowej tradycji kultury chrześcijańskiej, a nie realizatorem partykularnych dóbr związanych z modnymi, często pseudopostępowymi wzorcami życia społecznego. Senat stwierdził, iż odbudowa państwa może ulec załamaniu, jeśli nie będzie jej towarzyszyć odrodzenie społeczeństwa – uzdrowienie rodziny. Takie stanowisko niezmiennie reprezentuje też episkopat Kościoła katolickiego oraz liczne środowiska i organizacje społeczne.

Prace nad kształtem i obsadą urzędu trwały kilka miesięcy. W kwietniu 1991 roku premier (J. K. Bielecki) podpisał uchwałę powołującą Pełnomocni-

ka Rządu do Spraw K o b i e t i Rodziny (podkr. G.S.). Ta pozornie mała, a w efekcie bardzo istotna zmiana w nazwie urzędu powstała pod naciskiem posłanek parlamentarnej grupy kobiet i organizacji kobiecych.

W centrum zainteresowania i działań nowego urzędu znalazła się problematyka kobieca rozumiana jednostronnie, m.in jako wyrównywanie statusu społecznego kobiet (inaczej – walka o równouprawnienie), prawa do aborcji i szerokiego dostępu do środków antykoncepcyjnych. Podejmowano działania administracyjne, służące realizacji wymienionych celów. W istocie były to działania zgodne z szerzącą się od dłuższego czasu w świecie w organizacjach międzynarodowych ideologią traktującą kobiety, młodzież i dzieci jako byty społecznie słabsze, jako grupy społecznie homogeniczne, którym należy zaproponować lub narzucić jednolite, nowe wzorce zachowań, osobne prawa, nowy styl życia. Dokumenty i raporty międzynarodowe zalecają tworzenie mechanizmów urzędowych dla realizacji tych celów. Mówi się o potrzebie polityki wobec kobiet, dzieci i młodzieży. Rodzina wymieniana jest na ogół w kontekście zainteresowania działaniami na rzecz kobiet (rozumianymi jak wyżej) i w kontekście działań państwa na rzecz dzieci. Eksponuje się prawa jednostkowe, nie mówiąc o prawach rodziny. Nie ma też międzynarodowego całościowego dokumentu, broniącego podstawowych praw rodziny (poza *Kartą Praw Rodziny* Stolicy Apostolskiej).

Trudno ocenić, w jakim stopniu te postępowe trendy światowe miały wpływ na to, iż w istocie nie ma dotąd w Polsce programu polityki prorodzinnej – strategicznego, długofalowego i kompleksowego.

Żaden z dotychczasowych programów wyborczych partii politycznych nie wylansował wizji polityki społecznej państwa wobec rodziny. Jeśli nawet takie programy powstały, to nie zaistniały społecznie i nie podjęto próby ich realizacji. Jedną z przyczyn tego, choć oczywiście nie jedyną, można upatrywać w niechęci mass mediów wobec problematyki rodzinnej i w panującej „zmowie milczenia" wokół tych spraw. Przykładem niech będzie XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny w Warszawie (kwiecień 1994) wydarzenie zdawałoby się dla mediów wyjątkowe, choćby przez obecność wybitnych gości z zagranicy, a prawie całkowicie zignorowane.

Jest rzeczą oczywistą, iż nawet najtrafniejsze decyzje polityczne nie skrócą zbytnio trudnego okresu przebudowy, ale mogą złagodzić skalę wyrzeczeń i niedostatku. Mogą wskazać właściwe kierunki, najważniejsze cele polityki i rozwoju państwa. Nie ma dotąd takiego strategicznego programu polityki społecznej. Problemy społeczne nie są analizowane całościowo, lecz w izolacji od innych, nie są wobec tego wyciągane trafne wnioski. Problem polityki prorodzinnej zdaje się umykać z pola widzenia polityki.

A sytuacja jest niezwykle groźna dla bytu państwowego. Alarmujące są zjawiska demograficzne, tj. stały spadek dzietności rodzin (w 1993 roku współczynnik dzietności wyniósł 1,9), utrzymujący się wysoki poziom umieralności

niemowląt, nasilające się zjawisko nadumieralności mężczyzn w wieku produkcyjnym. Dotyka społeczeństwo wysoka umieralność na choroby nowotworowe, układu krążenia. Kondycja fizyczna dzieci i młodzieży jest alarmująco zła. To wszystko grozi bezpośrednio rodzinie, a także grozi załamaniem biologicznym Polski. Pomijając kwestie moralne, które są decydujące dla ludzi wierzących, interes Polski (tak jak interes starzejącej się Europy) jest zdecydowanie odmienny od tendencji tzw. polityki globalnej, gdzie panuje przekonanie o potrzebie zmniejszenia przyrostu ludności w świecie. Dominuje przekonanie, że zjawisko przeludnienia należy zwalczać metodami aborcji i antykoncepcji. Nie docenia się naturalnych metod planowania rodziny, ich wartości ekologicznej (nie mówiąc już o względach natury religijnej i moralnej). W międzynarodowych programach ludnościowych nie znajdują dotąd posłuchu coraz częściej podnoszące się głosy krytycznej analizy filozofii maltuzjańskiej.

Jest więc rodzina polska przedmiotem przeciwstawnych tendencji politycznych: narodowej i światowej. Polska racja stanu nie może budować rozwoju kraju na spadku dzietności i winna wesprzeć model rodziny wielodzietnej (od trojga dzieci)[1]. Polityka globalna w obawie przed przeludnieniem świata popiera model rodziny małodzietnej i bezdzietnej (a ostatnio tzw. alternatywnej). Która tendencja weźmie górę – ta będzie wpływać w przyszłości na kondycję społeczną rodziny, na kondycję Polski wśród innych krajów europejskich.

Dzisiejszą kondycję społeczną polskiej rodziny określają granice możliwości rozwoju i realnych możliwości bytowych. Sytuacja bytowa większości rodzin znacznie się pogorszyła w ostatnich czterech latach. Według danych statystycznych około 40% rodzin żyje na granicy ubóstwa (w tym rodziny wielodzietne, niepełne, niepełnosprawne). Spowodowane to jest niewystarczającą płacą, brakiem zróżnicowania podatków od wynagrodzeń żywicieli rodzin wielodzietnych, a także narastającym zjawiskiem bezrobocia.

Zwiększa się liczba rodzin, w których oboje małżonkowie są bez pracy. Szczególnie tragiczne jest położenie takich rodzin w regionach o najwyższym poziomie bezrobocia. Programy łagodzenia skutków bezrobocia nie analizują tego zjawiska pod kątem rodziny, lecz jedynie pod kątem bezrobotnej jednostki.

Ze złą kondycją finansową większości rodzin wiąże się zła sytuacja mieszkaniowa. Mieszkanie stało się luksusem niedostępnym dla ponad 60% młodych małżeństw. Rodziny wielodzietne nie mogą polepszyć swej sytuacji mieszkaniowej. Cena 1 m^2 jest taka sama w przypadku mieszkania spółdzielczego jednopokojowego, jak i czteropokojowego, co jest niezgodne z logiką budownictwa. Cena powinna maleć proporcjonalnie do wielkości, podstawowe bowiem wyposażenie małego i dużego mieszkania jest podobne. Rosnące opłaty

---

[1] Te ogólnikowe stwierdzenia mają bardzo konkretne przełożenie na działania polityczne. Chodzi o politykę płacową, podatkową, zasiłkową, mieszkaniową itd.

komunalne przekraczają możliwości płatnicze wielu rodzin. Rysuje się możliwość konfliktu społecznego między nie płacącymi a obciążanymi za innych płatnikami czynszów.

Można tu ciągnąć długą listę bolączek wielu polskich rodzin, takich jak: niskie emerytury, renty inwalidzkie, rosnące koszty leczenia, brak środków finansowych na rekreację, niemożność korzystania z dóbr kulturalnych.

Najogólniej można powiedzieć, że jeśli chodzi o sytuację ekonomiczną rodziny, to uległa ona pogorszeniu i nie wszystko da się wytłumaczyć trudnościami okresu transformacji. Bardziej zaważyło na tym nieprzeprowadzenie zmian systemowych w wielu strukturach państwa. Sygnalizuję tylko takie nie załatwione problemy, jak: reprywatyzacja, prywatyzacja, ubezpieczenia społeczne, reforma służby zdrowia i zmiana systemu emerytalnego.

Można jednak odnotować pewne zmiany dotyczące bezpośrednio kondycji społecznej rodziny, które są zbieżne z oczekiwaniami środowisk zainteresowanych promocją rodziny. Chodzi zwłaszcza o działania w zakresie stanowienia prawa.

Wydarzeniem ogromnej wagi była ustawa *O planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży* i poprzedzająca ją dyskusja społeczna. I choć artykuł 7, mówiący o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, jest nie do przyjęcia dla większości środowisk katolickich, to zapis preambuły (art. 1), mówiący o tym, że „każda istota ludzka ma od chwili poczęcia przyrodzone prawo do życia", stanowi trwały fundament rozwoju polskiej rodziny. Jest to wydarzenie historyczne, ważne nie tylko w perspektywie Polski, ale i Europy, i świata.

W omawianej ustawie istnieje zapis dotyczący potrzeby wychowania prorodzinnego w szkole oraz zapis o pomocy społecznej dla kobiet oczekujących narodzin dziecka[2].

Zapis artykułu 4. dotyczący wprowadzenia do szkół „wiedzy o życiu seksualnym człowieka, o zasadach świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa, o wartości rodziny, życia poczętego oraz metodach i środkach świadomej prokreacji", spowodował zarządzenie ministra edukacji (Z. Flisowskiego) wprowadzające do szkół wychowanie do życia w rodzinie. Przyjęto w nim zasadę integralnego traktowania procesu wychowawczego wraz z elementami wiedzy o życiu seksualnym oraz zasadę, iż to rodzice są pierwszymi i najważniejszymi wychowawcami. Szkoła nie może wprowadzać programów wychowawczych bez porozumienia z rodzicami. Stwierdzenie to, zapisane w zarządzeniu Ministerstwa Edukacji Narodowej, ma ogromne znaczenie dla społecznej roli rodziny. Jest to jedno z najważniejszych praw (i obowiązek) rodziny, często w praktyce naruszane przez formalne i nieformalne instytucje życia

---

[2] W 1994 roku minister pracy i polityki socjalnej znacznie ograniczył i obniżył zasiłki dla kobiet ciężarnych przyznane przez poprzedni rząd.

społecznego (na przykład przez stowarzyszenie „Sami Sobie" oraz część mass mediów).

Prawo rodziców do wychowania respektują i zapisują wszystkie bez wyjątku międzynarodowe akty praw człowieka[3]. Istnieje wreszcie *Konwencja o prawach dziecka* ratyfikowana przez Polskę wraz z deklaracjami, które nie są szeroko znane. Deklaracje te brzmią:

– „Rzeczpospolita Polska uważa, że wykonanie przez dziecko jego praw określonych w Konwencji, w szczególności praw określonych w art. 12-16, dokonuje się z poszanowaniem władzy rodzicielskiej, zgodnie z polskimi zwyczajami i tradycjami, dotyczącymi miejsca dziecka w rodzinie i poza rodziną.

– W odniesieniu do art. 24, ust. 2, litera f Konwencji, Rzeczpospolita Polska uważa, że poradnictwo dla rodziców oraz wychowanie w zakresie planowania rodziny powinno pozostawać w zgodzie z zasadami moralności".

Zacytowane deklaracje są bardzo ważnym zapisem, pozwalającym na tworzenie w Polsce prawa, które nie zagrozi suwerenności i autonomii rodziny. Dotyczy to zwłaszcza omawianej już roli wychowawczej rodziny oraz problematyki planowania rodziny.

W kwestii planowania rodziny istnieje wyraźny rozdział między naturalnymi metodami planowania (zgodnymi z zasadami głoszonymi przez Kościół katolicki) a różnymi sposobami antykoncepcji. W ostatnich latach wiedza na temat cyklu płodności kobiety i metod określania czasu płodnego i niepłodnego znacznie się poprawiła. Przy prawidłowym nauczaniu i korzystaniu z tej wiedzy skuteczność naturalnych metod sięga 98%, co jest równe lub wyższe od najskuteczniejszej antykoncepcji. Jest w świecie wiele szkół związanych z nauczaniem naturalnych metod; są one także w Polsce. Poza tzw. szkołą polską dr Kramarek jest szkoła angielska oraz szkoła australijska (obie uczą metody Billingsów), szkoła austriacka – Instytut J. Rötzera, Liga Małżeństwo Małżeństwu, tzw. szkoła amerykańska ucząca metodą Kippleyów. Działają trzy zarejestrowane stowarzyszenia, uczące naturalnych metod planowania rodziny. Działa ponad ośmiuset wykształconych nauczycieli, którzy przekazują wiedzę w ośrodkach duszpasterstwa rodzin, w poradniach rodzinnych, w poradniach przyszpitalnych i coraz częściej trafiają do szkół.

Jeśli małżeństwa nauczą się korzystać z naturalnych metod planowania rodziny, będzie to rzutowało na ich kondycję moralną, psychiczną, zdrowotną, a także finansową (antykoncepcja kosztuje). Wymagałoby to jednak rozbudzenia krytycznej oceny wobec wielu audycji radiowych i telewizyjnych, wielu publikacji, w tym krytycznej oceny tzw. prasy kobiecej. Wszędzie tam wychwala się i propaguje antykoncepcję, dezinformując w sprawie skuteczno-

---

[3] Takie, jak *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Pakt Polityczny i Ekonomiczny, Konwencja ONZ dotycząca walki przeciwko dyskryminacji w dziedzinie nauczania* z 1960 roku, protokoły dodatkowe *Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, Karta Afrykańska* itd.

ści naturalnych metod planowania poczęć. Jest jednak nadzieja, że starania powstałego w 1993 roku przy Ministerstwie Zdrowia zespołu ekspertów naturalnych metod planowania rodziny, starania środowisk rodzinnych, lekarzy, nauczycieli, wreszcie duszpasterzy odniosą skutek i zaowocują wsparciem rządu dla edukacji prozdrowotnej i prorodzinnej.

Nowa rzeczywistość w Polsce po upadku państwa totalitarnego pozwala społeczeństwu rozwijać się swobodnie. Mogą powstawać różne formy działań społecznych, partie, związki, stowarzyszenia, federacje, fundacje itp. Przed rodziną polską stoi ogromna szansa stworzenia silnych organizacji rodzinnych, które będą pośredniczyć między rodziną a władzą. Mogą one bronić i domagać się praw dla rodziny jako całości. Takie silne lobby rodzinne może w państwie demokratycznym realnie wpłynąć na decyzje polityczne, a w efekcie na codzienne życie rodziny.

W 1990 roku powstał w Polsce Komitet Narodowy Międzynarodowej Unii Organizacji Rodzinnych, który grupuje około czterdziestu różnych ruchów i organizacji rodzinnych działających na rzecz rodziny i respektujących zapisane w statucie prawo człowieka do życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Jest to ważna reprezentacja Polski na forum międzynarodowych organizacji pozarządowych i na forum ONZ.

Od 1993 roku istnieje Polska Federacja Ruchów Obrony Życia grupująca około osiemdziesięciu organizacji działających na rzecz dziecka i rodziny. W dwudziestu ośmiu diecezjach powstały Stowarzyszenia Rodzin Katolickich, które utworzyły federację. Są to organizacje świeckie, mające pełne prawo uczestnictwa w życiu polityczno-społecznym. Mają prawo wystawiać kandydatów do władz (do parlamentu i do władz samorządowych). Tam, gdzie kandydaci Stowarzyszeń Rodzin Katolickich znaleźli się we władzach, tam mają szansę na wiele prorodzinnych inicjatyw. Przykładem niech będzie tu Stowarzyszenie płockie, które jest silnie reprezentowane we władzach samorządowych i działa bardzo skutecznie. W województwie płockim jako pierwsze powstało Samorządowe Biuro do Spraw Rodziny.

Stowarzyszenia mogą zakładać szkoły, przedszkola, zakłady dla niepełnosprawnych, organizować świetlice dla dzieci, wypoczynek, imprezy społeczne. Mogą wydawać gazety, prowadzić rozgłośnie radiowe. Mogą także organizować tanie spółdzielnie mieszkaniowe. Wymienione różne formy działalności nie są tylko teoretycznymi możliwościami. To przykłady już działających placówek w różnych częściach Polski.

Bodaj najważniejsza jest możliwość zakładania szkół. Mimo ogromnych trudności organizacyjnych i finansowych warto podjąć ten trud, jedną bowiem z największych szkód poczynionych przez system totalitarny było oderwanie szkoły od rodziny i odebranie rodzicom prawa wyboru szkoły dla swoich dzieci. To prawo jest jednym z podstawowych praw rodziny. Rodzice jako pierwsi powinni decydować o sposobie kształcenia i wychowania dzieci.

Omawiane regulacje prawne są częścią prawa polskiego i mimo wielu trudności natury praktycznej mogą być przez rodziny wykorzystane. Prawa te wymagają dopracowania, na przykład dotyczy to systemu dotacji państwowych dla szkół społecznych i prywatnych; rodzice posyłający tam dzieci płacą przecież podatek na szkolnictwo.

Fundamentem rodziny jest instytucja małżeństwa. Status społeczny tego związku i stosunek państwa do instytucji małżeństwa bardzo często przesądzają o jego trwałości, a co za tym idzie o trwałości i kondycji rodziny. Dlatego tak ważne są rozwiązania prawne dotyczące zawierania i rozwiązywania małżeństwa. Przygotowany *Konkordat Rzeczypospolitej Polskiej i Stolicy Apostolskiej* wprowadza instytucję separacji. Jest to rozwiązanie prawne, które nie narusza nierozerwalności kościelnego ślubu, choć skutki prawne mogą być takie same jak przy rozwodzie. Istotną różnicą jest niemożność zawarcia powtórnego związku małżeńskiego. Instytucja separacji jest rozwiązaniem znanym od dawna i stosowanym w wielu krajach. W Polsce po II wojnie światowej zawieszona została przez komunistów ze względów ideologicznych. Wzrastająca liczba rozwodów i zawieranych powtórnie małżeństw jest jednym z podstawowych przejawów kryzysu rodziny. Rozwód niszczy życie rodzinne i jest destrukcyjny dla rozwoju dzieci. Jest w efekcie zagrożeniem dla życia społecznego. Rodzina w stanie kryzysu jest najczęstszym źródłem patologii społecznych, tj. alkoholizmu, narkomanii, przestępczości nieletnich. Obserwujemy wzrost tych zjawisk w świecie i w Polsce, choć Polska uchodzi jeszcze dotąd za kraj o stosunkowo niskiej liczbie rozwodów i stosunkowo ograniczonym zasięgu zjawisk patologicznych.

Wobec wielu ideologii wrogich tradycyjnej rodzinie, wobec szerzącego się relatywizmu, materializmu, hedonizmu, skrajnego indywidualizmu, feminizmu, homoseksualizmu itd. należy dziś zadać podstawowe pytania. Czy rodzina jest najważniejszą i niezastąpioną strukturą społeczną? Czy zmiany, które obserwujemy w rodzinach, są wynikiem narastającego kryzysu nowoczesnych społeczeństw? Czy z tymi zjawiskami należy się godzić, akceptować je, czy też postawić przed rodziną i społeczeństwem wyzwanie odrodzenia, odnowy życia? Z jednej strony istnieje stanowisko aprobujące trend rozluźniania więzów rodzinnych; z drugiej – stanowisko nawołujące do odnowy rodziny. Oba stanowiska mają licznych zwolenników. Pierwsze – wśród polityków orientacji lewicowej, przedstawicieli licznych pluralistycznych organizacji międzynarodowych, w tym ONZ i struktur europejskich. Drugie – wśród członków organizacji rodzinnych, kościołów, polityków orientacji prawicowo-chrześcijańskich. Odpowiedź na te pytania przesądza o kształcie własnej rodziny, a także o decyzjach podejmowanych na płaszczyźnie społecznej i politycznej.

Polska rodzina może się wzmocnić i odrodzić, jeśli rozpozna zagrożenia, pozna swoje niezbywalne prawa i skorzysta aktywnie z praw stanowionych w państwie. Warunkiem jest jednak czujność i krytycyzm wobec oferowanych

wzorców kulturowych oraz krytycyzm wobec propozycji rozwiązań prawnych i decyzji administracyjnych. Politycy wpływają na kondycję społeczną rodzin, ale to członkowie rodzin wybierają polityków. Warto o tym pamiętać przed wrzuceniem głosu do urny wyborczej.

Jeśli rodzina straci swoją suwerenność wobec struktur politycznych, to straci swoją tożsamość i stanie się rozbitkiem szarpanym przez nieprzyjazne jej żywioły.

Wiesława PIOTROWSKA

POSTAWY KOBIET WOBEC PRACY I ICH ASPIRACJE ZAWODOWE

Nie ulega wątpliwości, że równa godność i odpowiedzialność mężczyzny i kobiety usprawiedliwia w pełni dostęp kobiety do zadań publicznych. Z drugiej strony, prawdziwy awans kobiety domaga się także, by wyraźnie była uznana wartość jej zadania macierzyńskiego i rodzinnego w odniesieniu do wszystkich innych zadań publicznych i wszystkich innych zawodów. Zadania te i zawody powinny zresztą uzupełniać się wzajemnie, jeżeli się pragnie, by rozwój społeczny i kulturalny był prawdziwie i w pełni ludzki.

W naszym kraju równouprawnienie kobiet i mężczyzn zostało zagwarantowane przepisami Konstytucji uchwalonej w 1952 roku; przepisy te zostały utrzymane w mocy przez Ustawę Konstytucyjną z dnia 17 października 1992 roku. Gwarancję równouprawnienia kobiety stanowi m.in. równe z mężczyzną prawo do pracy i wynagrodzenia według zasady „równa płaca za równą pracę". Mimo tak długiego okresu obowiązywania przepisu o równouprawnieniu kobiet i mężczyzn (od 1952 roku) praca zawodowa nie jest najistotniejszym elementem życia kobiety. W PRL konsekwentnie lansowano przejmowanie przez kobiety zawodów powszechnie postrzeganych jako typowo męskie: kobieta-lotnik, kobieta-marynarz, kobieta-traktorzystka itp.

Mimo tej sprzyjającej atmosfery, jaką tworzyły władze państwowe, idee feminizmu w naszym kraju nie przyjęły się. Wedle prof. M. Marody „Podstawą ruchów feministycznych na Zachodzie jest idea społeczeństwa jako złożonego z autonomicznych jednostek, których prawa są definiowane w terminach osiąganych ról społecznych. W Polsce, w wyniku długotrwałej «prywatnej» opozycji społeczeństwa wobec państwa, wytworzył się odmienny jego obraz. Społeczeństwo jest u nas postrzegane jako składające się z rodzin bądź grup o quasi-rodzinnym charakterze, których prawa zostały w sposób nieuprawniony ograniczone przez państwo. Interesy jednostek stają się w tym układzie podporządkowane celom grup, pośród których pierwsze miejsce zajmuje powodzenie rodziny"[1].

Kobiety polskie w dużej mierze korzystają z prawa do pracy – w końcu 1990 roku (kiedy bezrobocie nie było jeszcze tak duże) w całej gospodarce narodowej pracowało 7 mln 529 tys. kobiet, co znaczy, że 45,7% wszystkich pracujących stanowiły kobiety. Jeszcze bardziej dobitnie świadczy o tym od-

---

[1] M. Marody, *Dlaczego nie zostałam feministką*, „Społeczeństwo Otwarte" 1993, nr 9.

setek kobiet czynnych zawodowo wśród kobiet w wieku produkcyjnym – 72%. Rodzi się pytanie: jakie czynniki wpłynęły na tak wysokie zatrudnienie kobiet – czy dążenie do samorealizacji, czy czynniki ekonomiczne? Na to pytanie postaram się odpowiedzieć w dalszej części tego artykułu. Bez wątpienia jednak inaczej obecnie postrzega się rolę kobiety w społeczeństwie, częściej przyznaje się jej prawo do realizacji własnej drogi zawodowej.

Aby scharakteryzować postawy kobiet wobec pracy, należy odpowiedzieć na trzy zasadnicze pytania: Dlaczego kobiety podejmują pracę? Jakimi kryteriami wyboru się kierują? Jakich zmian w pracy pragną najbardziej?

Nie można jednak przedstawić postaw kobiet wobec pracy w oderwaniu od wartości, których realizacja jest dla nich źródłem zadowolenia, szczęścia. W 1993 roku Centrum Badania Opinii Społecznej przeprowadziło szereg ankiet dotyczących sytuacji kobiet w Polsce, sposobu, w jaki same kobiety postrzegają swoją sytuację. Wyniki tych badań są bardzo interesujące i zasługują na szersze omówienie.

Przede wszystkim dla współczesnych Polek najważniejsza jest rodzina: miłość, kochający mąż, szczęście własnych dzieci – to cele, na które wskazuje trzy czwarte kobiet. Udane życie rodzinne jest bardzo ważnym czynnikiem zadowolenia z życia w ogóle, czego jednym z dowodów jest różnica zadowolonych z życia: wśród mężatek jest ich 82%, a wśród rozwódek tylko 48%. Większość kobiet (dwie trzecie) nie ma wątpliwości, że dziecko sprawia, iż życie staje się pełniejsze. Co ciekawe, kobiety bezdzietne stosunkowo częściej są przekonane o tym, że posiadanie dzieci wiąże się z wysokimi kosztami, pogorszenie relacji z mężem czy konieczność rezygnacji z pracy.

Mimo że model rodziny odbiega od pożądanego modelu partnerskiego, zdecydowana większość kobiet jest zadowolona ze swego małżeństwa. Być może realizacja modelu partnerskiego rodziny nie jest dla kobiet szczególnie istotna. Znaczna część, 27%, opowiada się wprost za tradycyjnym modelem rodziny, w której mąż zarabia na utrzymanie, a kobieta zajmuje się domem i dziećmi. Pomimo lansowania we współczesnej kulturze europejskiej wzoru kobiety samodzielnej, realizującej swoją karierę zawodową, rywalizującej z mężczyzną na jego tradycyjnych polach działalności, postawa kobiet polskich jest bliższa tradycyjnemu modelowi relacji rodzinnych.

Według przeszło połowy respondentek najpoważniejszą przyczyną konfliktów w rodzinie jest brak pieniędzy. W tej sytuacji kwestia zapewnienia bytu materialnego rodzinie jest czynnikiem niezwykle istotnym. I to jest pryzmat, przez który należy patrzeć na postawy wobec pracy i aspiracje zawodowe kobiet, gdyż wtedy nabierają one spójności.

Wedle Jana Pawła II, „Praca jest poniekąd warunkiem zakładania rodziny, rodzina bowiem domaga się środków utrzymania, które w drodze zwyczajnej nabywa człowiek przez pracę" (*Laborem exercens*, nr 10). Kobiety w Polsce w zupełności podzielają to zdanie.

Stąd głównym powodem, dla którego kobiety podejmują pracę zawodową, są korzyści materialne, chęć zagwarantowania rodzinie odpowiednich warunków bytowych. I tak na konieczność utrzymania siebie i rodziny jako powód podjęcia pracy wskazało 47% respondentek, na zapewnienie sobie niezależności finansowej – 43%, na zapewnienie rodzinie środków utrzymania – 29%, zapewnienie sobie renty, emerytury – 28% i chęć podniesienia poziomu życia rodziny – 22%. Należy tu zaznaczyć, iż respondentki dokonywały wyboru między kategoriami przewidzianymi przez autorów kwestionariusza i mogły wybrać więcej niż jedną odpowiedź, stąd nie można sumować wskazań do 100%. Procent wskazań daje nam jednak dobry obraz tego, które odpowiedzi cieszyły się największą popularnością, jak przedstawiają się one w różnych grupach wiekowych, zawodowych, jak są zróżnicowane ze względu na stan cywilny respondentek, miejsce zamieszkania, wykształcenie, dochody na osobę w rodzinie, ocenę własnej sytuacji materialnej.

Otóż na konieczność utrzymania siebie i rodziny poprzez pracę wskazują częściej mieszkanki wsi (70%), kobiety samotne (wdowy, rozwódki – 68%), z niższym wykształceniem (54-59%), z niskim dochodem na jedną osobę w rodzinie (64-65%).

Drugim istotnym powodem podjęcia pracy jest możliwość kontaktowania się z szerszym środowiskiem – 32%. Na zainteresowanie wykonywaną pracą wskazało 29% respondentek, natomiast na możliwość samorealizacji tylko 11%. Na zainteresowanie wykonywaną pracą wskazywały częściej kobiety młode (40%), z dużych miast (33-37%), z wyższym wykształceniem (50%), należące do inteligencji (63%), oceniające swoje warunki materialne jako dobre (36%). Ciekawe, że chęć samorealizacji, jako powód podjęcia pracy, wybrało aż 18% respondentek w wieku 65. lat i powyżej. Może się to wiązać z rozwianiem nadziei na realizowanie własnego życia poprzez sukcesy dzieci, które już dorosły i niekoniecznie postępują zgodnie z oczekiwaniami rodziców. Stąd zwrot ku innym wartościom niż życie rodzinne, poszukiwanie samorealizacji w pracy zawodowej, gdyż nie udało się jej osiągnąć w życiu rodzinnym.

Tylko 5% respondentek wskazało na chęć odniesienia sukcesu życiowego poprzez pracę. Nie może być inaczej, skoro trzy czwarte dorosłych Polek stwierdza, że głównym źródłem zadowolenia, a więc też poczucia sukcesu, jest udane życie rodzinne. Respondentki, które chcą osiągnąć sukces poprzez pracę, to najczęściej osoby młode (16%), panny (15%), z dużych miast (14%), prowadzące własny interes (22% – dla tej grupy sukces w pracy oznacza również sukces finansowy).

Pytanie o powody podjęcia pracy zostało uzupełnione o pytanie: „Co miałoby dla Pani znaczenie, gdyby mogła Pani wybrać sobie pracę?". Aż 81% respondentek udzieliło odpowiedzi, iż najistotniejszym kryterium wyboru pracy są dobre zarobki. Tak więc kobiety podejmują pracę głównie ze

względów finansowych i oczekują przede wszystkim zaspokojenia potrzeb materialnych, które gwarantują dobre zarobki. Dobrych zarobków pragną bardziej kobiety w przedziale wiekowym od 25. do 54. lat (od 83% do 85%), mężatki i rozwódki (odpowiednio – 82% i 90%), mieszkanki wsi (85%) i małych miast (86%), robotnice niewykwalifikowane (93%), z dochodem poniżej 500 tys. na osobę w rodzinie (94%).

Drugim pod względem liczby wskazań kryterium jest „interesująca praca" – 42%. To kryterium wskazywały częściej kobiety młode, poniżej 24. lat, i te powyżej 65 roku życia (można tutaj zauważyć pewną konsekwencję w przypadku odpowiedzi na pytanie o powody podjęcia pracy: w tej grupie wiekowej częściej niż w innych grupach wybierano samorealizację), panny, mieszkanki dużych miast, z wyższym wykształceniem, kadra kierownicza, pracownice umysłowe niższego szczebla, prywatni przedsiębiorcy, z wysokimi dochodami i dobrą oceną własnych warunków materialnych.

Istotne są również takie względy, jak bliskość domu (37%), długi okres zatrudnienia, a więc poniekąd pewność zatrudnienia (35%), zgodność z wyuczonym zawodem (27%), miłe stosunki w pracy (27%).

Jedynie 3% respondentek wskazało na szybki awans jako kryterium istotne przy wyborze pracy. Częściej wskazywały na to kryterium kobiety u schyłku kariery zawodowej, w przedziale wieku 55-64 lat, rozwódki, z dużych miast, z wyższym wykształceniem, z najniższym i najwyższym dochodem na osobę w rodzinie, robotnice niewykwalifikowane, a więc te na samym dole hierarchii zawodowej.

Podobnie rozkładają się odpowiedzi na pytanie: „Na jakiej zmianie w pracy zależałoby Pani najbardziej?". Wyłącznie na podwyżce zależałoby 36% respondentek: przede wszystkim w przedziale wieku od 35 do 54 roku życia (45%), rozwódkom i wdowom, zamieszkałym na wsi (50%), z wykształceniem podstawowym (54%) i zasadniczym zawodowym (41%), robotnicom niewykwalifikowanym (61%) i wykwalifikowanym (57%), z niskim dochodem na osobę w rodzinie (50%) i złą oceną własnych warunków materialnych (44%). Podnosić kwalifikacje pragną przede wszystkim kobiety młode (do 24 lat – 44%), panny (43%), z dużych miast (44%), z wyższym wykształceniem (34%), kadra kierownicza (31%), z wysokim dochodem na osobę w rodzinie (31%) i dobrą oceną własnych warunków materialnych (37%).

Na bezpieczeństwo w pracy, jako pożądaną zmianę, wskazało 10% respondentek. Bardziej oczekują takiej zmiany rozwódki (16%), z dużych miast (14%), z zasadniczym wykształceniem (14%), kadra kierownicza (14%) i pracownice umysłowo-fizyczne 13%).

Kobietom w wieku 65. lat i więcej nie zależy na bezpieczeństwie w pracy, najbardziej upragnioną zmianą jest awans (27% – taki sam procent wskazań na podwyżkę i podniesienie kwalifikacji). Ogółem na awans, jako pożądaną zmianę, wskazało 7% respondentek.

Pozostałe możliwości, takie jak zmiana charakteru pracy, zmiana zawodu, uzyskały odpowiednio 5% i 3% wskazań.

Podsumowując należy stwierdzić, iż kobiety podejmują pracę zawodową głównie ze względów materialnych, aby utrzymać siebie i rodzinę; podstawowym kryterium wyboru pracy jest wynagrodzenie, a najbardziej pożądaną zmianą – podwyżka. Daje się przy tym zauważyć, że im niższa pozycja w hierarchii zawodowej, trudniejsza sytuacja materialna kobiety i negatywna ocena własnych warunków materialnych, tym względy materialne przy podejmowaniu decyzji o podjęciu pracy i rodzaju pracy odgrywają większą rolę. Względy takie, jak samorealizacja, ciekawa praca, podnoszenie kwalifikacji są, z pewnymi wyjątkami, istotniejsze dla kobiet młodych, z dużych miast, z wyższym wykształceniem, oceniających własne warunki materialne jako dobre. Interesujące jest to, że kobiety w wieku 65. lat i więcej częściej niż ogół respondentek wskazywały na samorealizację, jako powód podjęcia pracy, i szybki awans, jako najbardziej pożądaną zmianę. Być może szybki awans miałby być dla tej grupy uwieńczeniem kariery zawodowej.

Zadano również pytanie o wpływ pracy zawodowej kobiety na jej życie rodzinne, czy praca zawodowa kobiety przynosi jej życiu rodzinnemu więcej korzyści niż strat, jakie to są korzyści i jakie straty?

28% respondentek uważa, że praca zawodowa kobiety przynosi więcej korzyści niż strat. Przekonanie to jest silniejsze wśród kobiet w wieku 35--54 lat. Z twierdzeniem, iż praca zawodowa kobiety przynosi jej życiu rodzinnemu tyle samo korzyści, co strat, zgodziło się 21% respondentek. Wedle 14% praca zawodowa kobiety przynosi jej życiu rodzinnemu więcej strat niż korzyści. Taki pogląd wyrażają częściej kobiety w wieku 65. lat i więcej, rozwódki, mieszkanki dużych miast, z wykształceniem podstawowym i zasadniczym zawodowym, pracownice umysłowo-fizyczne i robotnice niewykwalifikowane, oceniające swoją sytuację materialną jako dobrą. Przeszło jedna piąta respondentek uważa, że praca zawodowa kobiety nie ma wpływu na jej życie rodzinne.

Straty, jakie przynosi życiu rodzinnemu praca zawodowa kobiety, to przede wszystkim zaniedbanie dzieci (57%), zaniedbanie domu (36%), zaniedbanie życia rodzinnego (28%), zaniedbanie siebie (17%), a podstawowa korzyść, jaką przynosi praca zawodowa kobiety to pieniądze – 87%. Inne korzyści to kontakty z ludźmi, samorealizacja, dowartościowanie – po 10% wskazań, niezależność materialna – 9%, inne odpowiedzi uzyskały po 3-4% wskazań.

Aż 38% respondentek zrezygnowałoby z pracy, gdyby ich mąż zarabiał wystarczająco dużo na utrzymanie rodziny.

Należy stwierdzić, iż dla kobiet polskich najistotniejszą wartością jest rodzina, jej pomyślność to cel większości Polek. Aby ten cel zrealizować, podejmują pracę mimo świadomości kosztów, jakie są z tym związane. W coraz większej mierze zdają sobie sprawę z wartości samej pracy. Ale proces ten nie

odbywa się na drodze rywalizacji z mężczyznami czy zaprzeczania specyficznej sytuacji kobiety wyznaczonej przez jej rolę matki i żony.

Niech mi będzie wolno zacytować na zakończenie słowa Jana Pawła II z *Familiaris consortio*: „Nie wchodząc teraz w różne szczegółowe aspekty złożonego tematu stosunku kobieta-społeczeństwo, lecz ograniczając się tylko do istotnych spostrzeżeń, trzeba jednak zauważyć, że na specyficznym gruncie rodzinnym szeroko rozpowszechniona tradycja społeczna i kulturalna przyznawała kobiecie jedynie rolę małżonki i matki, nie umożliwiając jej odpowiedniego dostępu do zadań społecznych, zarezerwowanych na ogół dla mężczyzny. Nie ulega wątpliwości, że równa godność i odpowiedzialność mężczyzny i kobiety usprawiedliwia w pełni dostęp kobiety do zadań publicznych. Z drugiej strony, prawdziwy awans kobiety domaga się także, by wyraźnie była uznana wartość jej zadania macierzyńskiego i rodzinnego w odniesieniu do wszystkich innych zadań publicznych i wszystkich innych zawodów. Zadania te i zawody powinny zresztą uzupełniać się wzajemnie, jeżeli się pragnie, by rozwój społeczny i kulturalny był prawdziwie i w pełni ludzki.

[...]

Jeżeli prawo dostępu do różnych zadań publicznych ma być przyznane kobietom podobnie jak mężczyznom, to jednocześnie społeczeństwo winno stworzyć takie struktury, aby kobiety zamężne i matki n i e b y ł y w p r a k t y c e z m u s z o n e do pracy poza domem, i aby ich rodziny mogły godnie żyć i rozwijać się pomyślnie nawet wtedy, gdy kobieta poświęca się całkowicie własnej rodzinie" (FC, nr 23).

Anna PRZYBOROWSKA

MANIPULOWANIE ŚWIADOMOŚCIĄ KOBIETY[1]

Kobiety same oddały swoją prawdziwą władzę nad życiem społecznym kształtowanym przez tworzony przez nie obyczaj i muszą mieć świadomość, że nikt im dobrowolnie tej władzy nie zwróci. To one same muszą ją odzyskać. Ale przede wszystkim muszą odzyskać świadomość swojej własnej roli społecznej, znaczenia tej roli i jej godności.

To, że komunizm w Polsce przegrał, wiadomo było na długo przed Okrągłym Stołem, jeszcze zanim powstała Solidarność, w czasach, kiedy możliwość zburzenia muru berlińskiego wydawała się bardziej odległa od spaceru po Księżycu. Nie udał mu się zamiar wyhodowania „nowego człowieka". Nie udał się mimo wszystkich zabiegów zmierzających do rozciągnięcia pełnej kontroli nad czasem i umysłami ludzi.

Dziś, kiedy już oddano sprawiedliwość tym, którzy do politycznego upadku komunizmu się przyczynili, warto przypomnieć opinię, którą nie pamiętam już, kto pierwszy sformułował: opinię, że w Polsce wojnę z komunizmem wygrały stare kobiety – teściowe i babcie. To one stanęły jak barykady na progach domów swoich córek, które „poszły do pracy", a to znaczyło: do zarobkowych zajęć poza domem. To one stworzyły domy dla swoich wnuków. Dzięki teściowym i babciom polskie domy nie stały się noclegowniami. To, że model świetlicy, stołówki, oderwania dzieci od rodziny, tradycji i religii nie zatriumfował już wówczas, sprawiła nieugięta, pełna poświęcenia, a przede wszystkim pełna miłości i oddania postawa tamtych kobiet. Tylko Bóg Sam wie, ile jest ich zasługi w tym, że chociaż mamy powody do niezadowolenia z poziomu religijności w Polsce, to przecież mamy też to szczęście, że misjonarze wyjeżdżają dziś z Polski, a nie przyjeżdżają do Polski. Reżim nie pozostał naturalnie ślepy na rolę tych kobiet. Mało było postaci zjadliwiej atakowanych i ośmieszanych niż postać „teściowej".

Wprawdzie nigdy nie doszło w Polsce do ustawowego przymusu pracy dla kobiety zamężnej, ale przecież presja ekonomiczna stworzona przez zarobki utrzymywane na odpowiednio niskim poziomie sprawiała, że kobiety były zmuszone masowo podejmować pracę zarobkową poza domem. Do tego dołączała się propaganda. Kobiety na traktorach, kobiety na budowach... Kobiety jakże często przepisujące z jednej kartki na drugą bezużyteczne kolumny

---

[1] Tekst wygłoszony na spotkaniu inicjującym powstanie Forum Kobiet Katolickich w dniu 7 stycznia 1995 roku. Przyp. red.

liczb, które niczego nie wyrażały, kobiety stawiające stempelki na niczemu nie służących papierach... To było nazywane „cywilizacyjnym awansem kobiety"...

Kobieta nie podejmująca pracy zarobkowej przestała być już nazywana „panią domu" – stała się „kurą domową". I nie miał na to wpływu jej poziom umysłowy, lecz tylko i wyłącznie fakt braku posady. Nawet gdyby czytała Kanta, pisała wiersze, fakt, że pozostawała w domu, stawiał ją w oczach urabianej przez intensywną propagandę opinii niżej od „kobiety pracującej" – dodajmy: pracującej choćby w najbardziej ogłupiającym otoczeniu najmniej przydatnego urzędu. Bo kobieta nie zatrudniona poza domem stała się również „kobietą niepracującą". Nawet jeśli pracowała ciężko od rana do nocy, nawet jeśli jej praca dawała wymierny efekt ekonomiczny – choćby w postaci oszczędności w gospodarstwie domowym, ba, nawet jeśli pozostając w domu zarabiała, wszystko jedno, robieniem swetrów na drutach czy pisaniem artykułów do miesięcznika literackiego – pozostając w domu stawała się „kobietą niepracującą", kobietą drugiej kategorii, kobietą, która się „marnuje".

Im bardziej kobieta była wykształcona, z tym większym potępieniem opinii, sterowanej propagandą, spotykała się nie podejmując pracy zarobkowej. Wszak „wykształcenie dawało państwo". Państwo „łożyło na wykształcenie" nie po to przecież, żeby jego owoce marniały gdzieś poza państwową posadą. Tylko bowiem na takiej posadzie plon poniesionych na wykształcenie nakładów mógł się objawić. I wiedzą wszyscy, którzy mieli kontakt z jakimikolwiek placówkami naukowymi, artystycznymi czy innymi prestiżowymi miejscami zatrudnienia, że ironia, z jaką o tym mówię, nie dotyczy tylko efektów pracy szeregowych urzędniczek. Programowość idei powszechnego zatrudnienia przyniosła szkody moralne nie tylko naszym domom.

W domy jednak uderzyła najsilniej. Pokolenie mojej matki było w Polsce pierwszym pokoleniem kobiet masowo przymuszonych do podjęcia pracy zarobkowej poza domem. Ich domy ocaliły dla wnuków ich matki. Matki mojego pokolenia to już były kobiety „po awansie", „kobiety pracujące". Ich wnuki dostały klucze na szyje. Na straży domu mojego pokolenia stanął telewizor. Rezultaty są znane: wielka liczba rozwodów, wzrost alkoholizmu, wzrost przestępczości nieletnich, bardzo duża liczba sierot społecznych... Myślę, że dziś z całą odpowiedzialnością i świadomością, jaką daje nam to gorzkie doświadczenie, można powiedzieć, że nie da się na skalę masową połączyć silnego zaangażowania kobiet w pracę zawodową z wychowaniem dzieci i dbałością o rodzinę. Nie wolno tworzyć przymusu pracy dla kobiety – ani ekonomicznego, ani ideologicznego.

Wytworzona sztucznie presja zideologizowanej opinii działa równie skutecznie jak przymus ekonomiczny, a może nawet skuteczniej. Nazywanie takiego przymusu wolnością jest jedną z pułapek zastawianych przez kłamstwo ideologii totalitarnych. Wolność pozostawia bowiem rzeczywistą możliwość wyboru. W tym przypadku – możliwość wybrania przez kobietę jej naturalne-

go powołania do roli żony i matki oraz do czerpania satysfakcji i szczęścia z takiego wyboru. Ten wybór nie może stawiać kobiety pod pręgierzem nieprzychylnej propagandy, wmawiającej jej, że samorealizacji szukać musi wyłącznie w pracy zawodowej. Nie może ustawiać kobiety na pozycji osoby przegranej, osoby marnującej – zależnie od typu propagandy – finansowe nakłady wielkodusznego państwa lub własne, przeznaczone do jakichś „wyższych celów", marnującej życie. Nie ma wyższego celu niż kształtowanie umysłu, ducha i serca człowieka. Nie ma większego szczęścia niż wychowywanie własnego dziecka.

Wychowywanie dzieci, a więc praca nad kształtowaniem duchowości i umysłowości człowieka, jest wielką satysfakcją nie tylko emocjonalną, ale również intelektualną. Kobieta z wykształceniem uniwersyteckim nie „marnuje się" w domu. Wykształcenie we współczesnym świecie należne jest każdemu, by mógł właśnie zrozumieć świat i swoje w nim miejsce. Nie może ono być elementem szantażu. Kobieta wykształcona oddziałując na swe najbliższe otoczenie może dary swego intelektu wykorzystywać z dużo większym pożytkiem niż wykonując jakąś, często rutynową i pozbawioną elementu twórczego, pracę zawodową. Kobieta obdarzona zaletami serca i umysłu może mieć wielki wpływ na kształtowanie życia nie tylko swojego i swoich najbliższych. Kobiety w Polsce zawsze, od czasów Jadwigi Śląskiej, Kingi, Jadwigi z Andegawenów i wielkich rzesz ich naśladowczyń zajmujących różne pozycje społeczne, zwykły pracować na rzecz społeczności, w której żyły. Zakładały i prowadziły szkoły, ochronki, instytucje charytatywne, brały udział w życiu kulturalnym, naukowym i politycznym narodu. W razie potrzeby zarządzały majątkami i wspierały walczących o wolność kraju mężów i synów. Robiły to z potrzeby dzielenia się darami własnego umysłu i serca z innymi. Kierowały się altruizmem i potrzebą służenia bliźnim.

Przymus zamknięcia się kobiet w ciasnym polu pracy zarobkowej i własnej kariery jest w gruncie rzeczy ograniczeniem ich pola działania, ograniczeniem rozwoju ich naturalnej potrzeby udzielania się innym.

Obecnie na naszych oczach odbywa się kolejna transformacja – „kobieta pracująca" przedzierzga się w „kobietę sukcesu". To nie jest już ten przerabiany przez dwa pokolenia model „szczęścia na dwóch etatach": szczęścia odwożenia dzieci do żłobka, a następnie do przedszkola, szczęścia wybiegania z biura po zakupy, szczęścia gotowania obiadu w nocy i wychowywania dzieci przez telefon. W tym nowym modelu nie ma już miejsca na jakiekolwiek wychowywanie dzieci. W tym modelu nie ma już miejsca nawet na dzieci. I nie ma miejsca na szczęście. Ten nowy model w całości wypełnia egoizm. Jak w telewizyjnej reklamie jednego z pism przeznaczonych właśnie dla kobiet: „Jestem naj..., wszystko, co mam, jest naj..., zasługuję na naj...". To „naj..." nie jest dopowiedziane. Po prostu wszystko m u s i być naj...! Do tego, żeby kobieta została zaakceptowana przez tę nową ideologię, nie wystarczy już,

że przyjmie posadę. Ona jeszcze m u s i odnieść sukces! Istotne jest tu słowo: „musi". „Sukces" wydaje się mniej ważnym słowem, mimo że z pozoru to na nim położony jest nacisk. Proszę jednak zwrócić uwagę, że nie wspomina się, na czym ów sukces ma polegać. Jest to tylko czcze, puste hasło, kolejny mit.

Jedno jest jednak w przesłaniu tej propagandy jasne: że sukcesu szukać trzeba poza domem. I że sukces ów służyć ma samej kobiecie. Że ma „prawo" dla tego hasła, dla tego mitu poświęcić wszystko. I wszystkich. Taka postawa, niezależnie od tego przez jaką płeć byłaby przyjmowana, jest postawą znaną od zawsze i ma swoją nazwę. To jest właśnie egoizm. A jednak jest w proponowanym modelu „kobiety sukcesu" coś nowego. Bo to nie jest egoizm, jaki znamy: zimny, wyrachowany. To jakaś nowa jego odmiana: agresywna, nerwowa, gorączkowa... Oczywiście, zawsze były różne charaktery, zawsze bywały kobiety egoistki, ale nigdy chyba jeszcze nie było p r z y m u s u e g o i z m u d l a k o b i e t y: przymusu jako presji silnej, agresywnej, zmasowanej propagandy. Sądzę, że nerwowość i gorączkowość tej serwowanej nam pod hasłem „kobiety sukcesu" odmiany egoizmu wypływa z głębokiej nienaturalności owej ideologii. Egoizm bowiem jest przeciwny samej naturze kobiety. Jej naturalną postawą jest altruizm. Egoizm kobietę okalecza, deformuje i – w rezultacie – krzywdzi. Kobiety muszą się bronić przed próbą manipulowania ich świadomością w taki sposób, by nie czuły się zmuszone pod presją nowej ideologii porzucić swoją naturalną postawę otwarcia, postawę altruizmu i miłości i by nie czuły się zmuszone przybrać maskę ciasnego egoizmu kryjącego się pod lansowanym modelem „kobiety sukcesu".

Rzymianie mówili: mężczyźni tworzą prawo, kobiety tworzą obyczaje. Kobiety żony, kobiety matki, kobiety wychowawczynie, kobiety, których powołaniem była służba człowiekowi, miały olbrzymią władzę. To one naprawdę władały sercami i umysłami, to one kształtowały postawy i charaktery. Nikt nie był w stanie kobietom tej władzy odebrać, aż one same oddały ją w pośpiechu. A oddały, ponieważ nieludzka ideologia, która chciała zagarnąć całą władzę nad człowiekiem dla siebie, służbę bliźniemu – nawet najbliższemu bliźniemu – uznała za coś degradującego. Tymczasem jedyną postawą, która uprawnia do sprawowania władzy w jakimkolwiek zakresie, czy to w skali własnej rodziny, czy w skali całego narodu, jest postawa służebna wobec drugiego człowieka. Kobieta z samej swej natury jest do takiej służby i do tak rozumianej władzy powołana.

Kobiety same oddały swoją prawdziwą władzę nad życiem społecznym kształtowanym przez tworzony przez nie obyczaj i muszą mieć świadomość, że nikt im dobrowolnie tej władzy nie zwróci. To one same muszą ją odzyskać. Ale przede wszystkim muszą odzyskać świadomość swojej własnej roli społecznej, znaczenia tej roli i jej godności.

Teodor SZYMANOWSKI

KOBIETY W WIĘZIENIU
Problemy przestępczości, wykonywania kary pozbawienia wolności oraz powrotu do społeczeństwa

Więźniarki pracują, uczą się, często troszczą się o swoje rodziny na wolności, a niekiedy opiekują się swymi dziećmi w domach matki i dziecka przy więzieniach. Spora ich część (większa niż mężczyzn) poszukuje pociechy i odrodzenia moralnego w praktykowaniu religii. [...] Jednak prawdziwy ich powrót do społeczeństwa nie wydaje się łatwiejszy niż skazanych mężczyzn.

I. UWAGI O PRZESTĘPCZOŚCI KOBIET

Odbywanie kary pozbawienia wolności jest następstwem wyroku sądowego wskutek popełnionego przestępstwa. Przypomnienie tak banalnej prawdy i zwrócenie uwagi na przestępczość kobiet jest uzasadnione, ponieważ inaczej trudno byłoby zrozumieć fakt, iż kobiety stanowią znikomą część społeczności więźniów. Jest to zjawisko występujące nie tylko w Polsce, ale chyba we wszystkich krajach świata. Przyjrzyjmy się danym z sądowej statystyki skazań, aby na tej podstawie można było wyrobić sobie pogląd odnośnie do rozmiarów i charakterystyki przestępczości kobiet w Polsce. Wprawdzie bliższe rzeczywistej liczbie przestępstw są dane ze statystyki policyjnej, lecz dokładniejsze informacje uwzględniające płeć sprawcy zawiera statystyka sądowa.

Przed podaniem podstawowych informacji dotyczących przestępczości kobiet trzeba jeszcze zaznaczyć, że ujawniona przestępczość (statystyka policyjna i sądowa) znacznie odbiega od rzeczywistych jej rozmiarów, które wielokrotnie – najogólniej rzecz ujmując – przewyższają przestępczość znaną. Dotyczy to zarówno przestępczości mężczyzn, jak i kobiet, ale z badań problemu tzw. ciemnej liczby przestępczości, m.in. metodą self report criminal, można wnioskować, że i w tym wypadku kobiety wyraźnie rzadziej dokonują czynów zakazanych prawem karnym.

Rozmiary sądowych skazań kobiet w minionych czterdziestu latach w Polsce są, z uwagi na ich dynamikę, bardzo interesujące. Przekonują o tym następujące dane z wybranych kilku lat (odsetki podano w zaokrągleniu)[1].

---

[1] W niniejszym artykule posłużono się danymi zawartymi w *Sądowej statystyce skazań* (Wydawnictwo Ministerstwa Sprawiedliwości, Warszawa 1994) oraz danymi ze *Statystyki sądowej i penitencjarnej* (Wydawnictwo Ministerstwa Sprawiedliwości, Warszawa 1994), a także danymi z opracowania J. Jasińskiego *Charakterystyka przestępczości ujawnionej*, w: *Zagadnienia nieprzystosowania społecznego i przestępczości w Polsce*, red. J. Jasiński, Wrocław 1978.

Rok	Liczba skazań kobiet	Odsetki wśród skazań ogółem
1955	47 755	23
1960	61 734	20
1970	17 644	11
1980	16 097	11
1992	9 612	6
1993	10 850	6

Z powyższego zestawienia wynika, iż w ciągu czterdziestu lat zmniejszyła się kilkakrotnie liczba skazań kobiet (blisko pięciokrotnie), a także ich udział wśród wszystkich skazań (z 23% w 1955 r. do 6% w 1993 r.). Tę samą tendencję ujawnia też współczynnik przestępczości kobiet, który wyniósł w 1955 r. – 5,4 (na 1000 osób), a w 1993 r. – 0,7; w tych samych latach współczynnik przestępczości mężczyzn wyniósł odpowiednio 20,7 w 1955 r. i 12,0 w 1993 r. Inaczej mówiąc, o ile w 1955 r. wśród skazanych mniej więcej co czwarta osoba była kobietą, to w 1993 r. tylko co 16. osoba skazana była kobietą. J. Jasiński zwraca uwagę na charakterystyczny rys przestępczości kobiet, tj. fakt, że stosunkowo bardziej równomiernie (w porównaniu z mężczyznami) rozkłada się nasilenie skazań kobiet w poszczególnych grupach wiekowych, mimo że w kategorii wieku 21-24 lata było ono nieco wyższe.

Rozpatrując strukturę przestępstw popełnionych przez kobiety zauważa się również interesujące, charakterystyczne różnice w porównaniu z przestępczością mężczyzn. Niektóre z nich wydają się oczywiste, ponieważ wynikają bądź z naturalnych różnic występujących między kobietami i mężczyznami, bądź z pełnionych przez nie ról społecznych. Inne wydają się zaskakujące, gdyż trudno je wytłumaczyć posługując się dotychczasową wiedzą.

Analizując strukturę przestępczości w Polsce trzeba podkreślić, że są przestępstwa, w przypadku których nie stwierdza się istotnych różnic związanych z płcią sprawcy. Następnie można zauważyć, iż w przypadku części popełnionych przestępstw dominują niekiedy mężczyźni, a niekiedy kobiety: zgwałcenie, za popełnienie którego w 1993 r. skazano 997. mężczyzn i tylko 3 kobiety, lub też czyny lubieżne dokonywane z nieletnimi, za których popełnienie skazano wyłącznie 412. mężczyzn. Są też przestępstwa – wyjątkowo popełniane – właściwe tylko kobietom, jak na przykład z art. 149 (matka zabijająca dziecko pod wpływem przebiegu porodu). Do przestępstw, które przeważają w przypadku skazań mężczyzn, należą czyny dokonywane przeciwko rodzinie – 16% (w przypadku kobiet – 7%), a szczegółowo rzecz ujmując: znęcanie się nad członkiem rodziny: mężczyźni – 6% i kobiety – 2%, uchylanie się od płacenia alimentów: mężczyźni – 10%, kobiety – 5%. Za kradzież przeciwko mieniu indywidualnemu skazano 38% mężczyzn i 31% kobiet. Wśród tego rodzaju

czynów mężczyźni znacznie częściej (około dwa razy częściej) popełniali przestępstwa kradzieży zuchwałej lub z włamaniem i rozbojem, a kobiety częściej niż mężczyźni były skazane za paserstwo. Natomiast zabór pojazdu mechanicznego (z reguły samochodu) jest przestępstwem typowo „męskim" – 1971 skazań, a kobiety – 6 skazań.

W strukturze przestępczości kobiet przeważają czyny przeciwko dokumentom: w przypadku kobiet – 6%, a mężczyzn – 4%, czyny przeciwko wymiarowi sprawiedliwości (o 2% więcej) i przeciwko działalności instytucji państwowej (o 1% więcej); skazania za groźbę karalną lub zmuszanie wynoszą odpowiednio – 4,5% (kobiety) oraz 2% (mężczyźni).

W przypadku niektórych rodzajów przestępstw trudno jest w sposób jednoznaczny zinterpretować występujące różnice. Tak na przykład w 1993 r. wśród skazań mężczyzn było 7% skazań za przestępstwa drogowe, a wśród kobiet – 4%. Ta różnica mogłaby jednak całkowicie zniknąć, gdyby uwzględnić fakt, że kobiety wyjątkowo wykonują zawód kierowcy. Również rozpatrując dane z sądowej statystyki skazań nie można dokładnie określić różnic w popełnianiu przestępstw przeciwko życiu i zdrowiu, ponieważ znacząca część czynów przeciwko zdrowiu mieści się w rozdziale o przestępstwach przeciwko rodzinie, które najczęściej popełniają mężczyźni. Na ogół sądzi się, że udział kobiet w popełnianiu przestępstw agresywnych jest znikomy. Dane statystyczne nie potwierdzają tego w pełni (z wyjątkiem zgwałceń). Wydaje się, że różnica tkwi raczej w innej roli sprawczej, jaką pełni kobieta w przypadku czynów agresywnych. Na przykład z niektórych badań wynika, że kobiety nierzadko spełniają funkcje pomocnicze w przypadku takich przestępstw jak rozbój.

Analiza przestępczości wskazuje, że przestępczość kobiet ma znacznie mniejsze rozmiary niż przestępczość mężczyzn, że jest mniej groźna i że w ciągu minionych czterdziestu lat w Polsce nastąpił jej wyraźny regres.

Przestępczość kobiet już od XIX wieku pobudza do stawiania pytań odnośnie do jej genezy, uwarunkowań, jak też różnic w zestawieniu z przestępczością mężczyzn. W tej dziedzinie spotyka się bardzo różnorodne teorie i stanowiska, nierzadko przeciwstawne, i jak się zdaje, często podyktowane emocjami, a nawet uprzedzeniami. W nauce dominują dwa podejścia: biologiczno-psychologiczne i socjologiczne, w ramach których powstawały różnorodne koncepcje usiłujące wyjaśnić przestępczość kobiet. Bliżej jednak nie będziemy się tym zagadnieniem zajmować, odsyłając zainteresowanych do szeroko dostępnej literatury[2].

---

[2] Zob. J. Błachut, *Kobiety recydywistki w świetle badań kryminologicznych*, Wrocław 1981; T. Kolarczyk, J. R. Kubiak, P. Wierzbicki, *Przestępczość kobiet*, Warszawa 1984; J. Niedworok, *Matki więźniarki i ich dzieci w zakładach penitencjarnych*, Wrocław 1988; M. D. Pełka-Sługocka, *Środki postpenalne a przystosowanie społeczne*, Warszawa 1979; L. Lernell, *Zarys kryminologii ogólnej*, Warszawa 1978; L. Tyszkiewicz, *Kryminologia*, Katowice 1986.

Warto wszakże zauważyć, że autorzy, którzy przyjmują tezę o mniejszych rozmiarach przestępczości kobiet, opierają się na danych statystyki kryminalnej lub na badaniach nad przestępczością nie ujawnioną. Zwolennicy przeciwnego poglądu, głoszącego, że kobiety dokonują przestępstw tak samo często, jak mężczyźni, lecz perfidniej, swoje wywody budują na założeniach przypisujących kobietom różne negatywne cechy.

II. WYKONYWANIE KARY POZBAWIENIA WOLNOŚCI WOBEC KOBIET W ŚWIETLE PRZEPISÓW PRAWA

Podobnie jak dominuje wśród autorów zajmujących się tym problemem pogląd o mniejszej przestępczości kobiet w porównaniu z mężczyznami, tak też wielu z nich uważa, że wymiar kary orzekanej wobec kobiet jest względnie łagodniejszy niż wobec przestępców mężczyzn. Gdyby posługiwać się ogólnymi wskaźnikami obrazującymi średni wymiar kary, można by to w pewnym stopniu tłumaczyć mniej groźną przestępczością kobiet. Jednakże szczegółowa analiza kar orzekanych za podobne przestępstwa zdaje się wskazywać, iż sądy łagodniej traktują sprawców kobiety. Taka praktyka sądów opiera się na założeniu, że kobieta gorzej znosi warunki więzienia, a ponadto że ten rodzaj kary znacznie bardziej dotyka rodzinę w przypadku skazanej niż skazanego.

W minionych czterdziestu pięciu latach udział kobiet w zbiorowości osób pozbawionych wolności systematycznie i wyraźnie malał wynosząc odpowiednio w poszczególnych latach[3]:

1950 – 9,1%	1980 – 4,2%
1960 – 7,1%	1989 – 2,9%
1970 – 5,5%	1994 – 2,3%

Tego rodzaju spadek liczby kobiet w więzieniach polskich wiąże się zapewne nie tylko z wcześniej wykazanym wydatnym zmniejszeniem się przestępczości kobiet w ogóle, ale również z łagodniejszym ich traktowaniem przez sądy, skoro proporcja kobiet w więzieniu kształtuje się jak 1:41, a wśród sprawców przestępstw jak 1:15. Tak wielkiej różnicy nie da się raczej wytłumaczyć jedynie większą wagą przestępstw popełnianych przez mężczyzn.

W końcu 1994 r. we wszystkich zakładach karnych i aresztach śledczych było osadzonych 62 719 osób, wśród których znajdowały się 1463 kobiety (2,3%), z tego 503 były tymczasowo aresztowane, a 944 skazane.

W świetle obowiązującego regulaminu wykonywania kary pozbawienia wolności w postępowaniu z kobietami uwzględnia się następujące ważniejsze odrębności:

---

[3] Dane ze statystyki penitencjarnej (w części nie publikowane).

1. Kobiety odbywają kary w odrębnych zakładach karnych. Jednocześnie powinny być osadzone w ośrodkach pracy, jeśli nie ma poważnych przeciwwskazań; nie stosuje się też do nich rygoru obostrzonego.

2. W wykonywaniu kary wobec kobiet uwzględnia się ich właściwości psychologiczne oraz potrzebę podtrzymywania więzi rodzinnej.

3. W zakresie spraw bytowych kobiety korzystają z większej o $1m^2$ powierzchni celi (tj. $4m^2$), możliwości częstszego mycia się w ciepłej wodzie, używania w szerokim zakresie własnej bielizny, odzieży i obuwia.

4. Do kobiet nie stosuje się kar dyscyplinarnych pozbawienia lub ograniczenia widzeń na czas do trzech miesięcy oraz długotrwałego umieszczenia w celi izolacyjnej.

5. Kobiety w więzieniu, sprawujące pieczę nad dziećmi do piętnastu lat, mają duże możliwości zacieśniania z nimi różnorodnych więzi (mają m.in. możliwość korzystania z częstszych widzeń).

6. Naczelnik zakładu karnego może dokonywać dalszych odstępstw od przewidzianego w regulaminie sposobu wykonywania kary względem kobiet. Dotyczyć to może porządku zakładu karnego, a także urządzania przez nie cel mieszkalnych.

7. Dla skazanych kobiet organizuje się też kursy opieki nad dziećmi oraz prowadzenia gospodarstwa domowego.

8. Szereg dalszych ulg, złagodzeń wykonywania kary i poprawy warunków bytowych przewiduje się dla kobiet będących w ciąży i opiekujących się małymi dziećmi (z reguły do trzech lat). W tym ostatnim przypadku organizuje się przy zakładach karnych domy małego dziecka prowadzone zgodnie z zasadami obowiązującymi w normalnych domach dziecka.

Z powyższego przeglądu najważniejszych postanowień prawa penitencjarnego, normujących postępowanie z kobietami uwięzionymi, wynika, że jest to rzeczywiście system humanitarny, a zarazem racjonalny, zmierzający do redukowania negatywnych wpływów izolacji więziennej na kobiety. Mówiąc o obowiązujących unormowaniach, dotyczących postępowania z kobietami osadzonymi w więzieniach, warto nadmienić, że projekt Kodeksu karnego wykonawczego z 1994 r. idzie o krok dalej w swych rozwiązaniach, ponieważ przewiduje ustawowe unormowanie szeregu ważnych postanowień, takich jak klasyfikowanie skazanych i zakładów karnych z uwzględnieniem czynnika płci, przyjęcie jako zasady, iż skazane kobiety odbywają karę w zakładzie typu półotwartego lub otwartego (a wyjątkowo tylko w zakładzie zamkniętym, jeśli jest to uzasadnione względami bezpieczeństwa lub względem na demoralizację osadzonych). Specjalne przepisy postanawiają też, że kobiecie karmiącej zapewnia się specjalistyczną opiekę (pod tym określeniem rozumie się również odpowiednie warunki bytowe), uwięzionej matce umożliwia się też sprawowanie stałej i bezpośredniej opieki nad dzieckiem (w specjalnych domach matki i dziecka) w wieku do lat trzech, z możliwością przedłużenia tego okresu.

Projekt Kodeksu karnego wykonawczego łagodzi stosowanie środków dyscyplinarnych i środków przymusu wobec kobiet więźniarek lub tylko więźniarek pewnych kategorii. Tak więc w stosunku do kobiet w ciąży, karmiących lub opiekujących się dziećmi w domach matki i dziecka nie będzie można wymierzyć kary pozbawienia możliwości otrzymania paczki żywnościowej, dokonywania zakupów żywnościowych w kantynie więziennej czy też kary izolacji w celi na czas do 28. dni. Wobec uwięzionych kobiet nie będzie także można stosować takich środków przymusu, jak użycie pasa obezwładniającego, środków chemicznych, siatki obezwładniającej, petard lub pałek służbowych. Wreszcie kobiety ciężarne bądź opiekujące się dziećmi w wieku do lat trzech będą mogły korzystać w szerszym zakresie z odroczenia wykonywania kary pozbawienia wolności lub możliwości uzyskania przerwy w odbywaniu kary.

Niektóre z tych zasad są już obecnie stosowane wobec uwięzionych kobiet. Ale w projekcie Kodeksu karnego wykonawczego zostały one usystematyzowane, rozwinięte i uzyskały rangę ustawową. Prócz tych postanowień szczegółowe unormowania dotyczące postępowania z uwięzionymi kobietami znajdą się w przepisach wykonawczych, zwłaszcza w regulaminach wykonywania kary pozbawienia wolności i tymczasowego aresztowania. Przegląd przepisów prawnych normujących wykonywanie kary względem kobiet uwięzionych przekonuje o tym, że kobiety mają status odmienny niż mężczyźni, niewątpliwie uprzywilejowany. Stanowisko to jest bardzo humanitarne i zgodne z polską tradycją oceniania w specjalny sposób niedoli kobiet, jakiej doświadczają w więzieniu. Co więcej, znajduje ono oparcie w niektórych międzynarodowych dokumentach. Trzeba tu zwłaszcza przypomnieć postanowienia międzynarodowej Konwencji w Sprawie Likwidacji Wszelkich Form Dyskryminacji Kobiet z 1979 r., ratyfikowanej przez Polskę, mówiące m.in. o tym, iż „Wprowadzenie przez Państwa-strony środków specjalnych w celu ochrony macierzyństwa, włącznie ze środkami przewidzianymi w niniejszej konwencji, nie będzie uważane za przejaw dyskryminacji", czy też o „zapewnieniu szczególnej opieki kobietom w ciąży...".

Szereg postanowień dotyczących sytuacji uwięzionych kobiet sformułowano też w rezolucjach i zaleceniach I Kongresu ONZ w sprawie zapobiegania przestępczości i postępowania z więźniami z 1955 r. (zwanymi „Regułami Minimum") oraz w Europejskich Regułach Penitencjarnych z 1957 r. Poza zasadą o oddzielnym od mężczyzn umieszczaniu kobiet w więzieniu dokumenty te stanowią, że kobietom ciężarnym należy stworzyć specjalne warunki odbywania kary oraz iż uwięzionym matkom należy zezwalać na zatrzymywanie przy sobie małych dzieci, zapewniając również im odpowiednie warunki życia. Polski system penitencjarny nie tylko więc w pełni uwzględnia postanowienia międzynarodowych dokumentów, dotyczących postępowania z kobietami uwięzionymi, ale znacznie rozszerza te wszystkie przepisy, które stwarzają odrębny i w znacznym stopniu uprzywilejowany status kobiet więźniarek.

III. CHARAKTERYSTYKA KOBIET POZBAWIONYCH WOLNOŚCI

Wśród skazanych i ukaranych kobiet było około dwie trzecie nierecydywistek, nieco ponad 30% recydywistek i niespełna 20% młodocianych (zasadniczo w wieku do 21. lat). Wśród przestępstw, za które skazano uwięzione kobiety, dominowały przestępstwa przeciwko mieniu: łącznie ponad 50% (w tym kradzieże, włącznie z zuchwałymi – około 30%, rozboje prawie 16% i zagarnięcie mienia – około 3%). Następnie znaczący odsetek stanowiły zabójstwa – 25%, uchylanie się od obowiązku płacenia alimentów – około 14%. Trzeba tu zaznaczyć, że tak duży procent skazań kobiet za zabójstwo wcale nie wynika z wielkiej liczby kobiet popełniających to przestępstwo, lecz z surowego wymiaru kary orzekanego w tych przypadkach skutkiem tego jest względnie duża liczba kobiet zabójczyń w więzieniu. Wśród uwięzionych przeważały skazane w wieku od 30. do 40. lat – 43%, kobiet w wieku od 21. do 30. było 19%, a w wieku od 40. do 60. lat – 34%, do 21. lat natomiast – prawie 3%, a ponad 60 lat miało ponad 1% kobiet.

Skazane kobiety odznaczały się relatywnie niskim wykształceniem, ponieważ niepełne podstawowe wykształcenie miało blisko 2% skazanych, szkołę podstawową ukończyło 53% kobiet, szkołą zasadniczą zawodową – około 31%, a średnie i niepełne średnie wykształcenie uzyskało niespełna 14% skazanych kobiet.

W ostatnim czasie 6 skazanych przebywało w specjalnym oddziale dla więźniarek w ciąży w zakładzie w Grudziądzu, a w domu matki i dziecka przy tym samym zakładzie karnym było 11. dzieci w wieku do 1. roku życia; w takim samym domu przy zakładzie karnym w Krzywańcu przebywało 5. dzieci (w wieku od roku do pięciu lat).

Te ogólne dane nie odpowiadają jednak na pytanie, kim są kobiety skazane na karę pozbawienia wolności w aspekcie ich sylwetek społecznych. Pewne światło rzucają na to zagadnienie badania empiryczne nad uwięzionymi kobietami sprzed kilkunastu lat (w ostatnich latach badań tego rodzaju nie prowadzono)[4].

Z badań tych wynikają następujące ważniejsze ustalenia. Jeśli chodzi o stan cywilny badanych więźniarek, to było około 32% panien, 20% rozwiedzionych, w faktycznej separacji z mężem pozostawało 8%, w konkubinacie żyło 11%, wdów było 12%, a jedynie 17% miało mężów. Biorąc pod uwagę to, że w wieku poniżej 21. lat było tylko kilka procent badanych, dane powyższe przekonują o tym, jak bardzo nieuporządkowane było życie rodzinne skazanych kobiet. Wśród badanych więźniarek 55% miało dzieci w wieku do 18. lat.

---

[4] Por. zwłaszcza wyniki badań losowo dobranej grupy 200. kobiet osadzonych w więzieniach w opracowaniu T. Kolarczyka *Charakterystyka socjopsychologiczna kobiet osadzonych w zakładach karnych*, w: tenże, *Przestępczość kobiet*, dz. cyt., s. 108n.

Na to, jak badane więźniarki wywiązywały się ze swoich obowiązków rodzicielskich, rzuca światło fakt, iż wobec aż 36% matek sąd opiekuńczy ingerował w sprawy ich opieki nad dziećmi (w 13% przypadków pozbawiono skazane władzy rodzicielskiej, a w 23% ją ograniczono).

Nie lepiej przedstawiał się problem stosunku badanych kobiet do alkoholu, skoro wśród nich nie było ani jednej abstynentki, okazjonalnie piło alkohol 25% badanych, a aż 75% nadużywało alkoholu. Ponad 50% uwięzionych wykazywało objawy uzależnienia alkoholowego. W świetle tych samych badań inne symptomy nieprzystosowania lub wykolejenia społecznego stanowiły: konflikty z rodzicami (32%), trudności w nauce (31%), drugoroczność w szkole (35%), wagary (41%), ucieczki z domu (55%), wczesne rozpoczęcie życia seksualnego (48%) i zmienianie partnerów seksualnych (27%). Znaczna część uwięzionych wykazywała też psychopatologiczne zaburzenia zachowania. Zbliżone lub podobne wyniki charakteryzujące skazane kobiety można odnaleźć w innych, dawniejszych badaniach. Warto tu jeszcze zwrócić uwagę na związki prostytucji z przestępczością i alkoholizmem skazanych kobiet. Tak na przykład wedle dawnych badań wśród młodocianych prostytutek aż 85% popełniało przestępstwa i tylko 20% spośród nich nie przebywało w więzieniu[5]. Również w badaniach 112. recydywistek w końcu lat siedemdziesiątych w zakładzie karnym w Grudziądzu ustalono, iż co najmniej w 30% przypadków były one prostytutkami. Natomiast wśród badanych recydywistek nadużywających alkoholu lub alkoholiczek prostytutkami było co najmniej 43% kobiet[6].

Z przedstawionych danych wynika, że kobiety skazane na karę pozbawienia wolności, niezależnie od stopnia społecznego niebezpieczeństwa czynów przez nie popełnionych, charakteryzuje znaczne społeczne nieprzystosowanie.

Głównym problemem w przypadku kobiet skazanych za popełnienie przestępstw nie jest więc ich niebezpieczeństwo dla porządku prawnego, lecz raczej znalezienie się na marginesie życia, z którego trudno się im wydostać z tej m.in. przyczyny, że społeczeństwo nie jest w stanie zaaprobować kobiet naruszających normy społeczne.

IV. ODBYWANIE KARY PRZEZ KOBIETY W WIĘZIENIACH I PROBLEMY Z TYM ZWIĄZANE

Środki oddziaływania penitencjarnego stosowane wobec kobiet pozbawionych wolności nie różnią się zbytnio od tych, które są przewidziane prawem i praktycznie stosowane wobec ogółu skazanych (z pewnymi różnicami,

---

[5] Zob. M. J a s i ń s k a, *Problematyka prostytucji w Polsce*, w: *Zagadnienia patologii społecznej*, Warszawa 1976, s. 445.

[6] Zob. B ł a c h u t, dz. cyt., s. 166n.

o których była już mowa wcześniej). Można tu wymienić zatrudnianie skazanych, kształcenie ogólne i szkolenie zawodowe, działalność kulturalno-oświatową i sportową, wychowanie etyczne poprzez praktyki religijne i przygotowywanie do życia w rodzinie. Oczywiście, jeśli chodzi o zatrudnienie kobiet, jak też ich kształcenie, uwzględnia się przyszłe możliwości zatrudnienia i pełnienia ról społecznych, zwłaszcza w rodzinie, co m.in. oznacza, że kobiety są zatrudniane w zakładach konfekcji odzieżowej, a szkolone zawodowo przede wszystkim w tzw. zawodach kobiecych, np. krawcowej czy fryzjerki. Kobiety pozbawione wolności przebywają w 21. zakładach, z tym że 4 zakłady karne, tj. w Krzywańcu, Lublińcu, Grudziądzu i Czersku, są przeznaczone wyłącznie dla kobiet[7]. W zakładach karnych w Lublińcu i Grudziądzu istnieją oddziały leczniczo-wychowawcze dla kobiet skazanych z odchyleniami od normy psychicznej, a w zakładzie w Lublińcu funkcjonuje nadto specjalny oddział leczniczo-rehabilitacyjny dla kobiet uzależnionych od środków odurzających lub psychotropowych.

W systemie penitencjarnym w odniesieniu do kobiet preferuje się kontakty z rodziną, czemu służą m.in. widzenia z rodziną oraz szeroko udzielane tzw. przepustki (zezwolenia na czasowe opuszczenie zakładu karnego w trybie regulaminowym, nagrody i tzw. losowe). Jest rzeczą godną podkreślenia, że kobiety lepiej się sprawują w czasie pobytu poza zakładem karnym i rzadziej niż mężczyźni nie powracają do zakładu w terminie. W przypadku mężczyzn zasadniczym powodem niepowracania do zakładu w terminie jest nadużywanie alkoholu, natomiast kobiety opóźniają swój powrót do więzienia z reguły wtedy, gdy napotykają różne problemy rodzinne.

Pobyt w więzieniu stwarza dla kobiet pewne dodatkowe (w porównaniu z mężczyznami) trudności, które są skutkiem określonych uwarunkowań życia więziennego. Na jednym z pierwszych miejsc należy tu wymienić sferę życia emocjonalnego i seksualnego. Wiadomo, że więzienie powoduje deprywację różnorodnych potrzeb człowieka, w tym m.in. potrzeby miłości, afiliacji czy też potrzeb seksualnych. Dotyczy to także kobiet pozbawionych wolności. Tym się tłumaczy rozwój tzw. drugiego życia w zakładach karnych. Jednym z jego przejawów jest rozpowszechniony homoseksualizm kobiet zwany miłością lesbijską. Nie zajmując się tu bliżej opisami tego zboczenia płciowego, trzeba zwrócić uwagę na szereg jego ujemnych konsekwencji dla życia skazanych, a także dla ich przyszłej readaptacji społecznej[8].

Warto zacząć od podkreślenia pewnej różnicy między homoseksualizmem kobiet i mężczyzn. Wszyscy autorzy są zgodni, że homoseksualizm skazanych

---

[7] Dane te oraz dane dotyczące praktyki wykonywania kary pochodzą z opracowania CZZK pt. *Kobiety w warunkach izolacji więziennej* z 1994 roku (tekst w maszynopisie).

[8] Zainteresowanych bliżej tym problemem można odesłać do książki: B ł a c h u t, dz. cyt., s. 203n.

mężczyzn jest bardziej agresywny i brutalny, choć niekiedy nie pozbawiony też sfery uczuciowej. W przypadku kobiety, oddającej się miłości lesbijskiej, zasadniczą rolę zda się odgrywać właśnie ta sfera uczuciowa. Jednakże i miłość lesbijska generuje zjawisko prostytucji homoseksualnej wiążące się z innymi negatywnymi zachowaniami (szantażem, bójkami itp.). Kolejnym negatywnym skutkiem miłości lesbijskiej jest to, że kobiety zaangażowane w tego typu związki mogą nie tylko w więzieniu, ale też i na wolności nie odczuwać potrzeby spełnienia właściwej kobiecie roli matki i żony. Różnie są oceniane rozmiary zjawiska miłości lesbijskiej wśród kobiet; szacunki wynoszą przeważnie od kilkunastu do 50%. Inne, rzadsze zjawiska występujące wśród kobiet więźniarek to: posługiwanie się gwarą więzienną (kminą), dokonywanie samouszkodzeń oraz niekiedy tatuowanie się.

Czy jednak nic dobrego nie dzieje się w więzieniach dla kobiet? Prawdą jest, że więźniarki również pracują, uczą się, często troszczą się o swoje rodziny na wolności lub też opiekują się swymi dziećmi w domach matki i dziecka przy więzieniach. Spora ich część (większa niż mężczyzn) poszukuje pociechy i odrodzenia moralnego w praktykowaniu religii. Ta dziedzina życia więziennego niesłychanie się rozwinęła w ostatnich latach (po odzyskaniu przez Polskę niezależności). Liczne świadectwa więźniarek praktykujących regularnie czy też pielgrzymujących świadczą o tym, czym jest dla nich wiara.

Recydywa kobiet po wyjściu z więzienia jest wyraźnie niższa niż w przypadku mężczyzn. Jednak prawdziwy ich powrót do społeczeństwa nie wydaje się łatwiejszy niż skazanych mężczyzn (np. integracja z rodziną, znalezienie pracy). Z badań wynika, że więzienie z reguły bardziej dezorganizuje życie rodzinne kobiet niż mężczyzn (wskutek rozwodów, ulegania miłości lesbijskiej i zatracenia umiejętności pełnienia właściwej roli w rodzinie). Kobiety zwalniane z zakładów karnych rzadziej też niż mężczyźni podejmują pracę zawodową dającą im utrzymanie[9]. To również przekonuje, że więzienie jest wyjątkowo niedobrym miejscem dla kobiet, które weszły w konflikt z prawem.

---

[9] Zob. P e ł k a - S ł u g o c k a, dz. cyt., s. 77, 87.

Mary Aquin O'NEILL RSM

EMANCYPACJA KOBIET W KOŚCIELE I SPOŁECZEŃSTWIE

Bunt kobiet przeciw dawnym przekonaniom o tym, kim jesteśmy, jest zarazem zagrożeniem i szansą. Zagraża on zarówno Kościołowi, jak i społeczeństwu, ponieważ obie te instytucje powierzyły kobietom najistotniejsze dla przyszłości sprawy. [...] Jednakże w tym zagrożeniu zawarta jest również szansa nowej relacji pomiędzy mężczyzną a kobietą, pomiędzy sferą publiczną a prywatną, pomiędzy tymi, którzy troszczą się o innych w sposób bezpośredni i intymny, a tymi, których troska jest pośrednia i instytucjonalna.

Dwudziestowieczny ruch na rzecz emancypacji kobiet zostanie prawdopodobnie uznany przez przyszłych historyków za najbardziej znaczącą rewolucję tego wieku.

Bunt kobiet przeciw dawnym przekonaniom o tym, kim jesteśmy, jaka jest nasza natura i nasze miejsce w świecie, jest zarazem zagrożeniem i szansą. Zagraża on zarówno Kościołowi, jak i społeczeństwu, ponieważ obie te instytucje powierzyły kobietom najistotniejsze dla przyszłości sprawy, a zarazem wszystko inne wynagradzają i cenią bardziej niż pracę kobiet. To kobietom powierzona została odpowiedzialność za dom, za rodzenie i wychowywanie przyszłych pokoleń (które to zadanie pociąga za sobą przekazywanie dziedzictwa cywilizacji), to im powierzona została troska o ciało człowieka wtedy, kiedy jest on najsłabszy i kiedy najbardziej potrzebuje pomocy.

Jednakże w tym zagrożeniu zawarta jest również szansa nowej relacji pomiędzy mężczyzną a kobietą, pomiędzy sferą publiczną a prywatną, pomiędzy tymi, którzy troszczą się o innych w sposób bezpośredni i intymny, a tymi, których troska jest pośrednia i instytucjonalna.

Od kiedy coraz więcej kobiet poszukuje większej osobistej wolności, samostanowienia i sukcesu w sferze publicznej, instytucje takie jak Kościół czy społeczeństwo mówiły nam, że osiągnięcie tych celów zależy od jak największego zbliżenia się do tradycyjnego męskiego sposobu bycia. W rezultacie instytucja, od której zależy trwanie Kościoła i społeczeństwa, tj. rodzina, znalazła się w trudnym położeniu na wszystkich poziomach amerykańskiego życia; cywilizacja związana z Kościołem katolickim i z tym, co zwykliśmy nazywać Stanami Zjednoczonymi, jest dziś trudna do poznania; troska o ludzkie ciało w całej jego kruchości i chwale jest coraz częściej powierzana tym, którzy nie mają po prostu innego wyboru i którzy nie są przygotowani do tego zadania.

RODZINA

Rozpocznę od rodziny. Wykształconym kobietom coraz częściej sugeruje się, że muszą wybierać pomiędzy robieniem kariery a posiadaniem rodziny. Znam nawet szkołę katolicką, w której pogląd taki był głoszony na lekcjach (przynajmniej tak zostało mi to przekazane przez jedną z uczennic). Musimy przeprowadzić poważne badania nad stosunkiem osób uczących w naszych szkołach do dylematu k a r i e r a - r o d z i n a, nad sposobem widzenia tej sprawy przez absolwentów naszych szkół, nad wpływem, jaki na Kościół i społeczeństwo wywiera wzrastająca liczba celibatariuszy (mam na myśli tych, którzy nie założyli rodziny).

Zauważyłam, że wśród moich studentek coraz powszechniejsze staje się przekonanie, że posiadanie bądź nieposiadanie dzieci jest osobistą, prywatną decyzją i że na osobach nie mających dzieci nie spoczywa żadna odpowiedzialność wobec tych, którzy je mają. Nie zdają one sobie prawie sprawy z tego, że zrodzenie i wychowanie dzieci jest wkładem do dobra wspólnego, a zatem ci, którzy podejmują się tego zadania, powinni otrzymać proporcjonalny udział w dobrach należących do społeczeństwa. Mówiąc inaczej, większość naszych studentek nie rozumie zawartego w tradycji nauki społecznej Kościoła nauczania o rodzinie. Nie patrzą na małżeństwo jako na powołanie; wiele zaś z tych, które pragną zawrzeć małżeństwo, nie widzi koniecznego związku pomiędzy małżeństwem a posiadaniem potomstwa. Warto ponownie zapytać, jakiej postawy nauczamy w naszych katolickich szkołach wyższych. Co nasze struktury mówią na temat tego, co naprawdę cenimy? Czy obstajemy przy jednym standardzie dla wszystkich – niezależnie od tego, jakie zobowiązania na rzecz dobra wspólnego podejmują? (Nie czynimy tego na przykład w stosunku do tych, którzy wstąpili do rezerwowych oddziałów wojskowych.) W końcu – co uważamy za heroizm? Nigdy nie zapomnę tego, co usłyszałam w jednej ze szkół katolickich, w której uczyłam, o pewnym starającym się o posadę profesorze, który pomimo to, że w roku próbnym umarło mu dziecko, nie przerwał publikowania.

Jednym z najbardziej niepokojących zjawisk szerzących się w tym kraju jest oczekiwanie, aby pracownik gotowy był do pracy poza obowiązującymi godzinami. Jeśli oboje rodzice muszą pracować – z racji finansowych lub z racji osobistych ambicji – oczekiwanie to oznacza, że żadne z nich nie będzie miało czasu dla dziecka, z wyjątkiem krótkiego i gorączkowego czasu pomiędzy godzinami pracy. Instytucje katolickie (myślę tu o katolickim szpitalu, który dobrze znam) zaakceptowały ten model życia społeczeństwa przez to, że oferują za niewielką opłatą dzienną opiekę nad dzieckiem. Dlaczego nie słyszymy głosów, które postawiłyby pod znakiem zapytania nasz model pracy? Kto przypomina o odpoczynku, czasie na refleksję, „niedzieli", o pozostawieniu wystarczającej ilości czasu na to, by pracownicy mogli zachować swe człowie-

czeństwo, osobiście wychowywać dzieci, wypełniać zarazem obowiązki rodzicielskie i zawodowe?

W końcu, nie można mówić o kobietach i rodzinie nie dotykając problemu, który nazwany został „kontrolą reprodukcji". Już sama terminologia wskazuje na przewagę podejścia naukowego do tego, co – moim zdaniem – związane jest z tajemnicą. Również w tym przypadku instytucje katolickie nie stanęły na wysokości zadania. Większość naszych „wielkich" uniwersytetów, nie wypowiadając się oficjalnie na ten temat, po cichu zaakceptowała sztuczną kontrolę urodzin. A przecież jej celem jest taka chemiczna manipulacja ciałem kobiety, która ma spowodować, by przypominało ono ciało mężczyzny: chodzi o to, by kobieta nie mogła zajść w ciążę. Jednak w świecie, który nie odkrył jeszcze specyfiki kobiecej seksualności, nie potrafimy nawet dostrzec tego męskiego punktu widzenia w rozumieniu i rozwijaniu sztucznych metod kontroli urodzeń. Seksualność kobieca opisywana była dotąd zawsze tak, jak rozumieli ją mężczyźni. Nadszedł czas, by uczeni katoliccy (mężczyźni i kobiety) podjęli dialog z tymi osobami, których doświadczenia lub analizy w dziedzinie chemicznej rewolucji seksualnej nie opierają się na założeniu, że ciało kobiece jest wadliwe i dlatego powinno zostać poddane manipulacji i zmienione.

W ten sposób dochodzimy do najważniejszej kwestii. Jak wygląda antropologia teologiczna, której nauczamy na naszych uniwersytetach katolickich? Jakie są nasze poglądy na temat mężczyzn i kobiet? Jaką wizję kobiety i mężczyzny przekazujemy naszym studentom i sobie nawzajem w naszej pracy? Jakiego obrazu Boga nauczamy? To, czego nauczamy na temat płodności, musi zostać oparte na odpowiedziach na te pytania.

Studenci powiedzieli mi kiedyś, że nie widzą, aby ich Kościoły pomagały im w podejmowaniu decyzji dotyczących seksualności. Jeśli nie podejmiemy tych problemów, to będzie to oznaczać, że pozostawimy wychowanie nadchodzących pokoleń ludziom, których wizja człowieka nie ma nic wspólnego z Objawieniem.

CYWILIZACJA

Wychowanie, „mentorstwo" umożliwia przetrwanie cywilizacji – to dzięki niemu zachowuje ona swą ciągłość i zarazem odpowiada na nowe wyzwania. (Przypomnijmy, że Mentor wychowywał Telemacha w czasie, kiedy Odyseusz błądził po świecie.) Współcześni mentorzy to babcie, niańki, opiekunowie społeczni, pracownicy przedszkoli i szkół, trenerzy sportowi lub inni organizatorzy czasu wolnego. Czy nasz uniwersytecki program zachęca najzdolniejszych i najwrażliwszych studentów do podjęcia takich zadań?

O. Gustave Wiegel SJ, który nauczał w sławnym jezuickim centrum teologicznym w Woodstock w jego najlepszych czasach, powiedział raz do grupy

seminarzystów: „Choćbyście nawet przeczytali wszystkie książki teologiczne, to i tak ostatecznie najważniejsze okaże się to, czego siostry nauczyły was w szkole podstawowej".

Czy uniwersytety katolickie rzeczywiście podjęły badania nad wychowaniem młodzieży? Czy stworzyliśmy system wymiany doświadczeń, tak aby powstały nasze własne programy badawcze? Czy też sądzimy, że ponieważ zaangażowaliśmy się w „wyższe" nauczanie, to zejście na „niższy" szczebel przyniosłoby nam ujmę?

Prawie nie zajmujemy się badaniem nauczania na żadnym z jego stopni. Moje doświadczenia ze szkoły średniej przekonały mnie, że ci, którzy kończyli studia z tytułem doktora, lecz nie mieli jakiegokolwiek doświadczenia w nauczaniu, nie mają potem żadnego wyobrażenia o swych słuchaczach ani też o problemach z dziedziny pedagogii, oceny uczniów itd. Skąd bierze się to przekonanie, że nauczyciele uniwersyteccy są jedynymi, którzy nie muszą myśleć o tym, jak uczą, kogo uczą – że wystarczy, aby zajmowali się przedmiotem, którego nauczają?

Mogą Państwo zastanawiać się, co to wszystko ma wspólnego z emancypacją kobiet. Moim zdaniem kobiety nie będą wolne dopóty, dopóki zajęcia, które niegdyś uważane były za typowo kobiece, nie będą cenione przez wszystkich – również przez mężczyzn – i równo wynagradzane. Wówczas, podobnie jak mężczyźni, będziemy miały możliwość wyboru i robienia tego, co sprawia nam przyjemność. Nastąpi wówczas wspaniała wymiana doświadczeń, w której nauczanie „wyższe" i „niższe" istotnie się zmieni, a katolicki uniwersytet będzie mógł kształtować nowe społeczeństwo.

LUDZKIE CIAŁO

Inny zaprzyjaźniony jezuita, Robert Brungs, zauważył kiedyś, że wszystkie problemy dręczące dzisiaj Kościół są związane z pytaniem o sens ludzkiego ciała. W innym kontekście siostra miłosierdzia Margaret Farley powiedziała, że uniwersytet katolicki jest miejscem, w którym Kościół myśli. Te dwie uwagi stanowią bogaty materiał do przemyśleń. Mnie osobiście od dłuższego już czasu niepokoi fakt, że postawa akademicka – polegająca na zajmowaniu się ideami, zwłaszcza jeśli zostaną ogłoszone w książkach – wywołała pewien rodzaj gnostycyzmu w stosunku do ciała. W akademickich salach wykładowych powszechnym zjawiskiem stało się negowanie różnic między kobietami i mężczyznami, chłopcami i dziewczętami – w sposób, jaki wydaje się nie do pomyślenia dla rodziców, nauczycieli i trenerów, którzy bezpośrednio pracują z rozwijającym się człowiekiem. Jednocześnie ma miejsce ukryty odwet, szczególnie ze strony mężczyzn, którzy uważają, że kobiety dopuszczono do różnych dziedzin obniżając dla nich wymagania. Przybiera on formę natarczywości

seksualnej, o której kobiety boją się mówić z obawy, że potwierdzi to przekonanie o ich słabości.

Jeśli dodamy do tego fakt, że wykładamy w języku, który używa słowa „man" (w języku angielskim znaczy ono zarówno „człowiek", jak i „mężczyzna" – przyp. tłum.) na oznaczenie istoty ludzkiej jako takiej i zaimka „On" dla wszystkich chrześcijańskich postaci bóstwa, to mamy sytuację, w której może nam się z d a w a ć, że uczymy o godności i prawach człowieka, podczas gdy w rzeczywistości całkowicie chybiamy celu. Mnie spotkało właśnie coś takiego. Bardzo spodobała mi się pierwsza encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis* i wykorzystywałam ją na swoich zajęciach przez kilka lat. Kiedyś, po obszernym omówieniu jej ze studentkami, przygotowałam ankietę: w nr. 10. encykliki zmieniłam słowo „człowiek" („man") na „kobieta" i zaimek „on" na „ona", i podzieliwszy tekst na poszczególne zdania poprosiłam studentki, aby zaznaczyły, które z nich uważają za prawdziwe, a które za fałszywe. Okazało się, że wszystkie zdania uznały za fałszywe. Tekst ten, po mojej śmiałej przeróbce, brzmiał następująco: „Kobieta nie może żyć bez miłości. Kobieta pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jej życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi jej się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel, jak to już zostało powiedziane, «objawia w pełni kobietę samej kobiecie». To jest ów – jeśli tak wolno się wyrazić – ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia. Kobieta odnajduje w nim swą właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Kobieta zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzona, niejako wypowiedziana na nowo. Stworzona na nowo! [...] Kobieta, która chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samą, musi sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w kobiecie ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samą. Jakąż wartość musi mieć w oczach Stwórcy kobieta, skoro zasłużyła na takiego i tak potężnego Odkupiciela, skoro Bóg «Syna swego Jednorodzonego dał», ażeby ona, kobieta, «nie zginęła, ale miała życie wieczne».

Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności kobiety nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem. Stanowi o posłannictwie Kościoła w świecie – również, a może nawet szczególnie – «w świecie współczesnym». Owo zdumienie, a zarazem przeświadczenie, pewność, która w swym głębokim korzeniu jest pewnością wiary – ale która w sposób ukryty ożywia każdą postać prawdziwego humanizmu pozo-

staje najściślej związane z Chrystusem. Ono wyznacza zarazem Jego miejsce, Jego – jeśli tak można się wyrazić – szczególne prawo obywatelstwa w dziejach kobiety i ludzkości (womankind). Kościół, który nie przestaje kontemplować całej tajemnicy Chrystusa, wie z całą pewnością wiary, że Odkupienie, które przyszło przez Krzyż, nadało kobiecie ostateczną godność i sens istnienia w świecie, sens w znacznej mierze zagubiony przez grzech. I dlatego też to Odkupienie wypełniło się w tajemnicy paschalnej prowadzącej przez krzyż i śmierć do zmartwychwstania.

Jest to podstawowe zadanie Kościoła we wszystkich epokach, a w szczególności w epoce naszej, aby skierowywał wzrok kobiety, aby skierowywał świadomość i doświadczenie całej ludzkości w stronę tajemnicy Chrystusa, aby pomagał wszystkim kobietom obcować z głębią Odkupienia, która jest w Jezusie Chrystusie. Przez to samo dotykamy równocześnie największej głębi kobiety: ludzkich serc, ludzkich sumień, ludzkich spraw".

Mogłoby się wydawać, że studentki zaznaczą po prostu, że tekst w ankiecie nie był dosłownie poprawny, ponieważ różnił się od tego, który znały. Jednak w dyskusji żadna z nich nie podniosła tej sprawy. Mówiły natomiast, że – po pierwsze – nie sądzą, że to, co napisano o „człowieku" (mężczyźnie – man) odnosi się również do kobiety; oraz – po drugie że nie znajdują w swym doświadczeniu żadnego potwierdzenia tych zdań odniesionych do kobiety, a nie – jak jest w dokumencie – do człowieka.

W ten sposób być może, lepiej niż w każdy inny, mogę wskazać na naglącą potrzebę badań, które dotykają samego rdzenia katolickiego uniwersytetu. Co tradycja oparta na wierze we Wcielenie i przekonana o fundamentalnym dobru ludzkiego ciała może odpowiedzieć na współczesne pytania dotyczące męskiej i kobiecej cielesności? Co mamy do powiedzenia o ludzkim cierpieniu, o rozpaczy i powracaniu do życia, o związku między naszą troską o ludzkie ciało i troską o ziemię, która utrzymuje je przy życiu?

Potrzebujemy badań, lecz bardziej jeszcze potrzebujemy sztuki i artystów, którzy będą tworzyć nowe sposoby widzenia. Zauważyłam, że brakuje tego wśród zadań wymienionych w naszym programie i chcę tego tutaj bronić. Potrzebujemy poetów, artystów uprawiających sztuki wizualne, artystów, dla których samo ciało jest narzędziem tworzenia. W naszej pogoni za „wielkością" według standardów nowoczesnej Ameryki Północnej nie zapominajmy o tym wymiarze naszego katolickiego dziedzictwa i tradycji refleksji nad sztuką i wyobraźnią człowieka.

PODSUMOWANIE I WNIOSEK

Jako zaangażowana feministka chrześcijańska wskazałam na trzy dziedziny, w których należy podjąć badania, jeśli kobiety mają doświadczać owego

zdumienia samymi sobą opisanego przez Jana Pawła II: rodzina wraz z zagadnieniem wzorców pracy i planowaniem rodzicielstwa; przekazywanie tradycji nowym pokoleniom, zrozumienie ludzkiego ciała i troska o nie. Wezwałam nie tylko do pracy analitycznej i konceptualizacji, lecz także do twórczości artystycznej dającej nam nowe obrazy i sposoby widzenia rzeczywistości, którą jak nam się zdawało – już zrozumieliśmy.

Thum. *Jarosław Merecki SDS*
Patrycja Mikulska

OTO MATKA...

Karol WOJTYŁA

NAD TWOJĄ BIAŁĄ MOGIŁĄ[1]

Nad Twoją białą mogiłą
kwitną białe życia kwiaty –
o, ileż lat to już było
bez Ciebie – przed iluż to laty?

Nad Twoją białą mogiłą,
od lat tylu już zamkniętą
– jakby w górę coś wznosiło –
coś, tak jak śmierć niepojęte.

Nad Twoją białą mogiłą,
o Matko, zgasłe Kochanie –
za całą synowską miłość
modlitwa:

Daj wieczne odpoczywanie –

(Kraków wiosną 1939)

---

[1] K. Wojtyła, *Poesie*, Roma 1994, s. 26. Wiersz napisany przez dziewiętnastoletniego Karola Wojtyłę, dziesięć lat po śmierci matki. Przyp. Red.

Jan PACH OSPPE

„OTO MATKA TWOJA"

„Oto Matka twoja" – słowa testamentu Jezusa, wypowiedziane z wysokości krzyża, są bezcennym darem Jezusa dla Kościoła, reprezentowanego przez św. Jana. Wierny apostoł bierze Maryję do siebie nie po to, żeby dać Jej schronienie ani żeby go pocieszała. Jan bierze Maryję w swoje życie wiary w Jezusa, aby strzegła wiary i jego, i tych którzy do Jezusa się przyznają po Jego zmartwychwstaniu.

Dar Matki dla rodzącego się na Kalwarii Kościoła jest przypieczętowaniem zbawczej misji Jezusa Chrystusa. Niewiasta, Matka Słowa Wcielonego, pod krzyżem na Kalwarii staje się Matką wszystkich wierzących w Chrystusa. Stąd rozpoczęła się Jej droga przewodzenia w wierze pielgrzymującej poprzez dzieje wspólnocie wierzących, rodzinie sióstr i braci Jezusa, którzy wokół Matki będą się gromadzić, żeby od Niej uczyć się wiary i z Jej macierzyńskiego serca czerpać umocnienie i pewność zwycięstwa w codziennych zmaganiach. Maryja stanęła na Kalwarii jako Niewiasta doświadczona na drodze wiary przy boku Jezusa, jako Matka dojrzała i zdolna przekazać apostołom rodzącego się Kościoła znajomość Jezusa i obiecanego Ducha Pocieszyciela. To Ona, Niewiasta mężna, przechowała wiarę Kościoła w trudnym czasie pozornej klęski Jezusa na Golgocie, aż do czasu Jego zmartwychwstania i objawienia się młodemu Kościołowi. Wokół Niej, najbliższej Jezusowi i najwierniejszej Uczennicy Syna Bożego, gromadził się Kościół jerozolimski i gromadzi się dzisiaj Kościół posłany do świata.

Jezus daje Maryję Kościołowi, daje Ją jako Matkę wiary Nowego Przymierza, aby swoją obecnością i przykładem przyznawania się do Jezusa utwierdzała braci Jezusa w wierze. Dar Matki dla Kościoła, reprezentowanego przez św. Jana, jest kontynuacją Wieczernika, gdzie umiłowany uczeń, Jan, spoczywał na ramieniu Jezusa. Tam odczuł bicie serca Zbawiciela i, wbrew wszelkim prognozom wielkiej przegranej Mistrza z Nazaretu, nie uciekł z Jego drogi na Kalwarię, lecz stanął obok Maryi pod Krzyżem Jezusa, przyznając się w ten sposób do odrzuconego przez Izraelitów Mesjasza. Jezus powierzył go swojej Matce, ażeby była Matką jego wiary i czuwała nad całą rodziną sióstr i braci Jezusa, którzy po Jego zmartwychwstaniu uwierzą w Niego. Radość odczucia bicia serca Zbawiciela z Wieczernika przedłuży się w życiu św. Jana w obecności Jego Matki, która będzie go prowadzić w apostolskiej misji głoszenia światu Zmartwychwstałego, który jest życiem świata. Na Kalwarii św. Jan Apostoł przyjął Maryję jako Matkę wiary w posłanego od Boga Mesjasza, przyjął Ją nie tyle jako Matkę opuszczoną, ale jako Niewiastę

zdolną przekazać rodzącemu się Kościołowi pewność zwycięstwa nad grzechem i śmiercią.

Droga wiary najwspanialszej z niewiast nie była łatwa. Wprawdzie wybrana była przez Boga i obdarowana jedyną łaską Niepokalanego Poczęcia, jednakże Jej droga nie była usłana różami; musiała przejść nią z wysiłkiem dorastania do ciągle zaskakującego Ją Boga i uczyć się Jezusa, Syna Najwyższego. Przy Nim wzrastała, pod Jego krzyżem stanęła jako Niewiasta wierząca, a jako Matka Kościoła budowała pierwszą wspólnotę chrześcijańską przykładem zawierzenia i całkowitego zdania się na Boga.

Maryja – Niewiasta wierząca – swoim posłuszeństwem wiary odkupiła nieposłuszeństwo Ewy, zawierzając bezgranicznie Bogu, chociaż z pewnością nie do końca wszystko po ludzku rozumiała. Zdała się jednak na takie znaczenie słów, jakie nadał im zwiastujący Jej Boże macierzyństwo posłaniec Boga. Wzorem Abrahama, ojca wiary Starego Przymierza, wbrew wcześniejszym życiowym planom i nadziejom, nie pytając o zgodę poślubionego Józefa, pozwoliła się prowadzić Bogu, wierząc że On mocen jest dokonać rzeczy niemożliwych.

Zwiastowanie w Nazarecie jest początkiem świadomego podjęcia przez Niewiastę przerwanego w raju dialogu człowieka z Bogiem. W raju bowiem człowiek odwrócił się od Boga, zerwał dialog miłości i zaufania, dając posłuch podszeptom szatana, który zaszczepił w człowieku nieufność wobec Boga. W opisie tragedii grzechu pierworodnego Adam wskazuje na niewiastę jako powód swego upadku. Ewa natomiast przyznaje się, że dała posłuch podszeptowi węża, stając się tym samym tą częścią ludzkości, która w przyszłości podejmie dialog z Bogiem. Maryja, jako niewiasta słuchająca Boga, przyprowadziła ludzkość do utraconego raju i postawiła człowieka twarzą w twarz ze Stwórcą.

Wielkość Maryi, Niewiasty-Matki odrodzonej ludzkości, płynie nie tylko z Jej jedynego wybrania, lecz także z Jej otwartości na Boga i pokory dialogu oraz posłuszeństwa woli Najwyższego. Wybranie na Współpracowniczkę Boga w dziele zbawienia ludzkości nie oznacza wcale zwolnienia Jej z wysiłku kroczenia po trudnych drogach życia w ubogiej rodzinie ani zaoszczędzenia Jej mozolnego dochodzenia do zrozumienia Syna, którego sam Bóg Jej powierzył. Maryja może stanąć przed nami jako wzór drogi z Jezusem właśnie dlatego, że sama przeszła szkołę wzrastania i pokornego szukania sensu wydarzeń mesjańskich, których była świadkiem. Może być wzorem niewiasty-matki, gdyż niosła Jezusa do ludzi i zawsze do Niego prowadzi. Widzimy to w przekazanych nam przez ewangelistów świadectwach.

Wypowiedziane przez Maryję „fiat" jest początkiem Jej chodzenia z Bogiem w szarej codzienności i wprowadzania Go w ludzką rzeczywistość. Maryja spieszy się i biegnie do Elżbiety nie tylko z chęci opieki i pomocy mającej porodzić starszej niewieście. Ona spieszy się, żeby zanieść Jezusa i we wspólnocie

z wybraną przez Boga matką Poprzednika Pańskiego wyśpiewać hymn uwielbienia Boga za wielkie dzieła, których Ona stała się uczestniczką i świadkiem.

Spotkanie Maryi i Elżbiety jest cudownym przykładem i wzorem spotkania niewiasty w stanie błogosławionym, niewiasty, która wie, iż noszone w jej łonie dziecię jest darem nieba. Jakże potrzeba dzisiaj przemiany spojrzenia na niewiastę, potrzeba również zmiany języka, który nie będzie mówił o niewygodnej ciąży, ale staropolskim zwyczajem – o stanie błogosławionym. Spotkanie dwóch niewiast, wybranych przez Boga, jest początkiem wielkiej pieśni, „Magnificat", która na zawsze pozostanie najwspanialszym hymnem sprawiedliwości społecznej, autentycznego i pokornego feminizmu oraz świadomości, że sam Bóg wystarczy.

Bardzo ważnym momentem w życiu Maryi był konflikt z jej oblubieńcem św. Józefem. Stała się matką bez jego udziału i zrozumiały jest jego bunt, który jednak w zamiarze był wzięciem winy na siebie. Dopiero zwiastowanie mu przez Boga, że Maryja stała się brzemienną za sprawą Ducha Świętego, spowodowało przyjęcie do swego domu poślubionej wcześniej Maryi.

Często stawia się pytanie: jak mogli małżonkowie z Nazaretu żyć razem i zachowywać czystość? Po ludzku wydaje się to niemożliwe. Należy pamiętać o podstawowej prawdzie życia Maryi i Józefa, którzy uwierzyli, iż Bóg mocen jest dokonać rzeczy niemożliwych. Rozumowanie w kategoriach ludzkiej tylko możności nie jest w stanie wyjaśnić nam wielu tajemnic życia Bogurodzicy ani właściwie ukazać Jej wielkości jako Niewiasty wierzącej. Józef i Maryja poddali się kierownictwu Boga i zdolni byli pomieścić w ludzkiej miłości wobec siebie obecność Boga. Pytania o możliwość życia razem w czystości przemieniają się w adorację obecnego w nazaretańskim domku Wcielonego Boga. Maryja, która stała się Świątynią Boga, była dla Józefa Świętym Świętych, gdzie mieszka Najwyższy, Jahwe. Józef mógł tylko zgiąć kolana i dziękować, że stał się świadkiem obecności Boga pod dachem swego domu. Opiekun Matki Bożej, przybrany ojciec Jezusa, staje dziś przed wierzącymi jako wzór dotrzymania kroku Bogu idącemu poprzez historię życia każdego człowieka. Miłość Maryi i Józefa zrozumieć można tylko w kategoriach wiary, która dopuszcza do głosu Boga i poddaje się Jego mocy. Próba wytłumaczenia ich małżeństwa na drodze zdolności ascetycznych i wyrzeczenia się przywilejów małżeńskich zawężać będzie zawsze jego sens do zakazu, gdy tymczasem było ono wielkim hymnem uwielbienia Boga za to, że zechciał przyjść na świat w tym właśnie Małżeństwie.

Bóg nie oszczędzał Maryi, ale prowadził Ją trudną drogą pokonywania życiowych problemów. W Betlejem nie było godnego miejsca, gdzie mogłaby porodzić Dziecię, więc porodziła Je pomiędzy bydlętami. Gdy przybywają pasterze i mędrcy, znajdują obwieszczonego im Mesjasza w ramionach Matki.

Ten obraz Niewiasty dającej Dziecię światu jest najpiękniejszym przekazem posłannictwa Maryi w dziejach świata. Wielu malarzy próbowało wejść

w tajemnicę obdarowywania ludzkości przez Maryję, ukazując Jezusa z wyciągniętymi ramionami w dobrych dłoniach Matki. Jednym z takich czytelnych znaków jest jasnogórska ikona, gdzie malarz zapisał prawdę o ustawicznym wskazywaniu Maryi na swego Syna i doprowadzaniu człowieka do słuchania Syna Bożego, do tego, żeby czynić Jego wolę.

Tajemnica serca Matki objawia się w zdarzeniu szukania Jezusa, gdy zagubił się w Jerozolimie pozostając na dyskusjach z uczonymi w Prawie. Święta Rodzina jawi się nam jako rodzina wiernie zachowująca Prawo i pielgrzymująca zwyczajowo co roku do Jerozolimy, pokonując ponad sto kilometrów z doliny nazaretańskiej na wzgórza Jeruzalem. Maryja i Józef z bólem serca szukają zagubionego Syna, przy odnalezieniu zaś słyszą dziwne Jego słowa, że nie powinni byli Go szukać, gdyż powinni wiedzieć, że jest tam, gdzie chodzi o sprawy Ojca. Przecież świątynia była Jego własnością, była mieszkaniem Najwyższego. Ewangelista Łukasz nie bał się nam przekazać, że Maryja i Józef nie rozumieli odpowiedzi Jezusa; nie bał się, że ta prawda będzie skandalem dla wierzących. Dodał jednak, że Maryja zachowywała wiernie te słowa i rozważała je w swoim sercu. Widzimy więc Maryję, którą Bóg prowadzi po drogach wzrastania w wierze i uczenia się Syna, widzimy Niewiastę, która w ciszy Nazaretu wzrasta jako pierwsza Uczennica Bożego Syna, pierwowzór apostoła.

„Milczenie Nazaretu" i lata nauki Maryi w „szkole" Jezusa objawiają się Jej wielką wiarą w wydarzeniu Kany Galilejskiej. Maryja była zaproszona na wesele do swoich krewnych. Zaproszono też Jezusa wraz z uczniami. Podczas uczty, która trwała zwykle kilka dni, zabrakło wina, codziennego napoju do posiłku w Palestynie. Maryja zauważyła brak i zakłopotanie młodej pary i poinformowała o tym swego Syna. Ewangelista Jan przekazał nam dziwną odpowiedź Jezusa, która w pierwszej chwili może zdawać się odmową zainteresowania. Jednakże postawa Maryi świadczy, iż doskonale zrozumiała Jego intencje i ukierunkowała sługi na właściwą drogę współpracy w dokonaniu cudu.

W Kanie Maryja objawiła się jako Niewiasta wierząca i Matka doprowadzająca do wiary uczniów swego Syna. Ona już na tyle znała Jezusa, że wierzyła, iż zaradzi On trudnej sytuacji. Uczniowie zaś, gdy zobaczyli cud, przypomnieli sobie zapowiedzi prorockie o czasach mesjańskich, o tym, że miała być obfitość tłustych mięs i dobrego wina, i odczytali cud jako znak, że Mesjasz jest obecny pośród swego ludu. Uwierzyli więc w Jezusa, jak pisze św. Jan Ewangelista. Przewodniczką na drodze ich wiary była Maryja, która niejako „sprowokowała" Jezusa, żeby objawił swoją chwałę.

Kana Galilejska jest objawieniem wiary Maryi i początkiem dawania świadectwa wiary szukającej i słuchającej Boga bezgranicznie. Potwierdzenie tej postawy Maryi znajdujemy w świadectwach Jej obecności na ścieżkach apostolskiej działalności Jezusa.

Gdy krewni Jezusa chcieli się z Nim zobaczyć i poinformowano o tym Jezusa, On wskazał na słuchających Jego nauki i przyjął ich do swej poszerzonej rodziny, gdzie ważne są nie tylko więzy krwi, ale zdolność słuchania słowa Boga i wprowadzania go w życie codzienne. Jezus wskazał na Maryję jako wzór macierzyństwa w pełnym jego wymiarze; Maryja jest Matką Jezusa nie tylko dlatego, że Go zrodziła i wychowała, lecz jeszcze bardziej dlatego, że przyjęła Jego słowo i stała się wierną uczennicą. Może więc być dla uczniów wzorem ich zgody na Boga, żeby mogli stać się matką, bratem i siostrą Jezusa.

Pochwałę macierzyństwa Maryi, również w jego wymiarze cielesnym, znajdujemy w ewangelicznym przekazie o szczególnym błogosławieństwie Matki Jezusa, wypowiedzianym przez kobietę z tłumu. Wobec wielkich znaków, jakich On dokonywał, niewiasta wypowiedziała słowa czci dla Jego Matki, błogosławiąc łono, które Go nosiło, i piersi, które ssał. Jezus nie zaprzeczył, potwierdził to błogosławieństwo, lecz wskazał, iż chwała Maryi płynie nie tylko ze zrodzenia i wykarmienia Go, lecz przede wszystkim z przyjęcia Jego nauczania. Dialog Jezusa i niewiasty z tłumu jest najpiękniejszą pochwałą kobiecości, również w jej wymiarze cielesnym. „Błogosławione łono, które Cię nosiło i piersi które ssałeś" (Łk 11, 27). Dziś bardzo potrzeba takiego spojrzenia na kobietę jako całą świętą, potrzeba uklęknięcia przed kobietą i wsłuchania się w ten właśnie ewangeliczny dialog Jezusa i niewiasty.

Matka – Dziewica, wierna Uczennica swego Syna, podzieliła w pełni Jego zbawczą misję i stanęła na Kalwarii pod krzyżem zbawienia. Maryja stała na Kalwarii jakby zrośnięta z krzyżem Jezusa, w pełni zgadzając się, żeby doznała wyniszczenia Żertwa przez Nią zrodzona. Maryja stała na Kalwarii w pewności wiary, bez rozpaczania, z godnością Niewiasty, która poprzez lata życia przy boku Syna Bożego dojrzała w wierze i mogła stać się Powiernicą Jego tajemnicy i Strażniczką wiary rodzącego się Kościoła. Pewność wiary Maryi udzieliła się później uczniom, którzy wokół Matki Jezusa się gromadzili i od Niej uczyli się życia w komunii z Duchem Świętym.

„O t o M a t k a t w o j a" – słowa testamentu Jezusa, wypowiedziane z wysokości krzyża, są bezcennym darem Jezusa dla Kościoła, reprezentowanego przez św. Jana. Wierny apostoł bierze Maryję do siebie nie po to, żeby dać Jej schronienie ani żeby go pocieszała. Jan bierze Maryję w swoje życie wiary w Jezusa, aby strzegła wiary i jego, i tych którzy do Jezusa się przyznają po Jego zmartwychwstaniu. Jan przecież miał matkę, i to bardzo troskliwą, która zabiegała u Jezusa, żeby synowie, Jan i Jakub, zajęli pierwsze miejsca w Jezusowym królestwie. Również Maryja miała krewnych, na Kalwarii była Jej siostra, nie potrzebowała więc specjalnej opieki. Jan wziął więc Maryję do siebie, żeby strzegła jego wiary, wziął Ją jako Strażniczkę młodego Kościoła, jako Nauczycielkę w jego wychodzeniu do świata, i Świadka, że Bóg mocen jest dokonać rzeczy niemożliwych. Jan apostoł wziął Maryję nie tyle pod dach

swego domu, ile wziął Ją do siebie, pod strzechę świątyni swego serca, aby strzegła ogniska wiary, jakie rozpalił w nim Jezus.

Wokół Maryi, wierzącej Niewiasty, zgromadził się Kościół jerozolimski i uczył się wychodzenia do świata ze świadectwem o zmartwychwstaniu Jezusa i o Jego obecności pośród modlącego się Kościoła. Matka Jezusa, Matka Kościoła, była dla chrześcijan Żywą Ewangelią, w której sercu zapisane były lata wędrowania po ścieżkach wiary i od której uczono się Jezusa. Dla uczniów była również Nauczycielką, która mogła im przekazać znajomość Ducha Świętego, gdyż od momentu zwiastowania żyła z Nim w doskonałej komunii. Zesłanie Ducha Świętego było więc dla Maryi przypieczętowaniem przebytej drogi wiary od zwiastowania w Nazarecie, dla uczniów zaś początkiem odważnego świadczenia o Zmartwychwstałym.

„Fiat" Maryi w Nazarecie zapoczątkowało powrót ludzkości do dialogu miłości ze Stwórcą. Dzięki zgodzie Najświętszej z niewiast Bóg wchodzi w ludzką historię i człowiek rozpoczyna wracanie do utraconego raju, i już przed Bogiem się nie kryje. Dzięki Maryi człowiek staje twarzą w twarz z Ojcem, z którego ręki wyszedł w stworzeniu. W Betlejem Maryja jest Matką objawiającą Boga; w Kanie Galilejskiej staje się Matką wiary uczniów Jezusa; w Wieczerniku Zielonych Świątek zaś staje się Matką świadków Jezusa Chrystusa. Jako Matka obecna jest nieustannie pośrodku Chrystusowego Kościoła, aż wszyscy bracia i siostry Jezusa Chrystusa dojdą do obiecanej ojczyzny w niebie. Idzie więc Maryja, Matka Kościoła, na przedzie niezliczonej rzeszy wierzących, przykładem i świętością zachęcając do odważnego przyznawania się braci i sióstr Jezusa do Boga na ścieżkach zmagania się z duchem świata. Apokaliptyczny obraz Niewiasty-Matki, z którą walczy smok starodawny, szatan, to ukazanie Kościoła, w którym Maryja, pierwsza z wierzących, realizuje testament Jezusa na Kalwarii: „O t o M a t k a t w o j a".

Alicja GRZEŚKOWIAK

MATKA I JEJ DZIECKO

Przez wyznaczenie kobiecie misji macierzyństwa Pan Bóg wyraził swoją względem niej ufność, zawierzył, że tę misję będzie pełnić ku dobru tego, który się w kobiecie poczyna, ku dobru nowego człowieka. Powierzenie kobiecie macierzyństwa, będącego zjednoczeniem matki z dzieckiem, stanowi najwyższe uznanie godności matki i jest wyrazem zaufania, że kobieta tę powierzoną sobie misję wypełni.

„Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę" (Rdz 1, 27). Obdarzył ich równą godnością i wartością wynikającą z ich człowieczeństwa, bo człowiekiem stworzył mężczyznę i kobietę, choć powstali w różny sposób. To odmienne tworzenie mężczyzny i odmienne kobiety wyznaczyło różne powołanie każdego z nich. Jednak sam Pan Bóg zaznaczył ścisły związek między kobietą i mężczyzną tworząc Ewę z żebra Adama, związek, który powoduje, że stanowią oni „jedność dwojga we wspólnym człowieczeństwie" (*Mulieris dignitatem*, nr 6). To wzajemne związanie wyznacza relacje między kobietą i mężczyzną.

Sam Bóg ustalił powołanie mężczyzny i kobiety. Kobiecie powierzył misję poczynania i rodzenia nowego człowieka, powierzył misję macierzyństwa. Obdarzył ją darem największym – dzieckiem, które w niej poczyna się, rośnie i z niej się rodzi. Zrozumiała to Ewa, bo gdy urodziła Kaina powiedziała: „Otrzymałam mężczyznę od Pana" (Rdz 4, 1). Dziecko widziane więc było przez Ewę – matkę wszystkich żyjących – jako dar Boga i Jego dzieło. Zrodzony człowiek ujął pięknie w Psalmach swoje związanie z Bogiem w darze życia – „Ty bowiem utworzyłeś moje nerki, Ty utkałeś mnie w łonie mej matki" (Ps 139, 13). „Ty mnie zaiste wydobyłeś z matczynego łona; Ty mnie czyniłeś bezpiecznym u piersi mej matki. Tobie mnie poruczono przed urodzeniem" (Ps 22, 10-11).

Zapisano to w Starym Testamencie słowami innego wyznania matki, na której oczach giną jej dzieci. Mówi ona: „Nie wiem, w jaki sposób znaleźliście się w moim łonie, nie ja wam dałam tchnienie i życie, a członki każdego z was nie ja ułożyłam. Stwórca świata bowiem [...] ukształtował człowieka" (2 Mch 7, 2-23).

„Macierzyństwo: wielka, wspaniała, fundamentalna rzeczywistość ludzka obecna na początku czasów w planie Stwórcy, na nowo potwierdzona uroczyście w tajemnicy Bożego Narodzenia, z którym pozostaje już nierozdzielnie złączona"[1].

---

[1] Jan Paweł II, *Odblask słodyczy Maryi na obliczu każdej matki* (Do młodzieży w Bazylice Watykańskiej, 10 I 1979 r.), w: Jan Paweł II, *Nauczanie Papieskie*, t. II, 1, Poznań 1990, s. 21.

Macierzyństwo jest powołaniem kobiety – od jej stworzenia przez Boga tak zdecydowanym.

Przez wyznaczenie kobiecie misji macierzyństwa Pan Bóg wyraził swoją względem niej ufność, zawierzył, że tę misję będzie pełnić ku dobru tego, który się w kobiecie poczyna, ku dobru nowego człowieka. Powierzenie kobiecie macierzyństwa, będącego zjednoczeniem matki z dzieckiem, stanowi najwyższe uznanie godności matki i jest wyrazem zaufania, że kobieta tę powierzoną sobie misję wypełni. Pan Bóg zaufał kobiecie, że nie sprzeniewierzy się macierzyństwu, którym ją obdarował. „Serce Boga jej ufa". Na tym zaufaniu Bóg oparł odniesienie matki do dziecka. „Bóg-Ojciec zechciał tak zabezpieczyć życie dziecka, swój skarb, aby zostało ono już od momentu swego poczęcia powierzone trosce najbliższego z bliźnich dziecka, jego własnej matce". „Serce Boga jej ufa"[2].

Najwyższym wyrazem ufności Boga dla kobiety jako matki było obdarzenie Maryi misją urodzenia Syna Bożego. Maryja jest więc matką, którą Bóg sam wybrał dla swojego Syna. Maryja jest matką Boga, a będąc nią, jest też matką człowieka. Wybór ten rozpoczął Bóg na samym początku świata oddając macierzyństwo – kobiecie.

Kobieta pojęła wielkość powołania macierzyńskiego i jego niepowtarzalną godność, bo pojęła wielkość daru, jaki otrzymała od Boga. Najpełniej wyraziła to Maryja w Magnificat: Wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny.

Ufność Boga wobec matki, tej, która daje życie, przeszła na mężczyznę, małżonka, który wspólnie z kobietą uczestniczy w dziele tworzenia nowego życia. Serce małżonka też jej ufa, powierzając owoc wspólnej miłości, ale także trud rodzenia.

Ufnie spoczywa pod sercem matki poczęte dziecko, jest bezpieczne, w łonie matki rozwija się, rośnie, uczy się żyć i słuchać rytmu jej serca. Jest ufne, bo matka nosi je pod swoim sercem, a serce jest symbolem miłości. Serce dziecka także ufa matce – a bić zaczyna w dwudziestym pierwszym dniu od poczęcia.

Macierzyństwo to otwarcie się na dziecko, które poczęło się w matce, jego przyjęcie i oddanie się dziecku, które całą ufność składa przede wszystkim w matce. Nowe życie jest dla matki wartością, której trzeba chronić. Moralna moc macierzyństwa opiera się na świadomości, że dziecko jest darem, który zostaje w sposób szczególny zawierzony matce. I matka nie zrobi niczego, co godzi we własne dziecko. Związek uczuciowy między matką i dzieckiem nie zezwala matce zająć pozycji antagonistycznych w relacji z dzieckiem. Matka jest osobą, na której dziecko nie może się zawieść.

Macierzyństwo opiera się więc na zaufaniu do matki – Boga, męża i dziecka. Rodzi się z miłości i na wzajemnej miłości jest zbudowane. Właśnie tą

---

[2] Jan Paweł II, *„Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości"* (Homilia podczas Mszy św., Wrocław-Partenice, 21 VI 1983 r.), w: *Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, Watykan 1983, s. 155.

miłością do dziecka odwzajemnia matka zaufanie, jakie w niej wszyscy pokładają. Z kart Pisma świętego można odczytać, jak wielkie jest zaufanie do matki tych, którzy uczestniczą w dziele tworzenia nowego człowieka, a z drugiej strony – jak bardzo związana jest miłością matka ze swoim dzieckiem. „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona?" (Iz 49, 15). Dziecko u matki jest najbezpieczniejsze. Psalmy porównują nawet samego Boga do matki: „Jak niemowlę u swej matki, jak niemowlę..." (Ps 131, 2), „Jak kogo pociesza własna matka, tak Ja was pocieszać będę" (Iz 66, 13).

W całym Piśmie świętym nie znajduje się żaden zapis wskazujący na konflikt matki z dzieckiem, przeciwnie – mowa w nim wielokrotnie o matce jako tej, która jest dla dziecka osobą najpewniejszą.

Uczucia matki do dziecka stanowią istotną treść macierzyństwa. Zawarte w Ewangelii prośby kobiet wznoszone do Jezusa często dotyczą dzieci, któż bowiem może tak głęboko prosić o swoje dziecko jak nie jego matka.

Wdowa z Naim i Kananejka do Chrystusa skierowały swe prośby, by przywrócił do życia czy zdrowia ich dzieci. I Chrystus tych bolesnych próśb wysłuchał. Czy można odmówić matce, gdy prosi o ratunek dla dziecka, które jest dla niej najpiękniejszym darem? Ojciec święty w jednym z przemówień zwrócił uwagę na przykłady postaw matek, same w sobie świadczące o wielkiej cnocie, niekiedy wprost heroicznej. Jan Paweł II miał na myśli np. „kobietę, matkę licznej już rodziny, której wielu «radzi», aby usunęła nowe życie poczęte w jej łonie, poddając się «zabiegowi» przerwania ciąży, a ona odpowiada stanowczo: «nie». Bez wątpienia czuje całą trudność, jaką to «nie» pociąga za sobą, trudność dla niej, dla jej męża, dla całej rodziny, a jednak odpowiada «nie». Nowe życie ludzkie w niej poczęte jest wartością zbyt wielką, zbyt «świętą», aby mogła ulec podobnym naciskom"[3].

Wzorem zachowania matki może być matka z opowieści o królu Salomonie. „Wówczas kobietę, której syn był żywy, zdjęła litość nad swoim synem i zawołała: «Litości, panie mój! Niech dadzą jej dziecko żywe, abyście tylko go nie zabijali!» Tamta zaś mówiła: «Niech nie będzie ani moje, ani twoje! Rozetnijcie!» Na to król zabrał głos i powiedział: «Dajcie tamtej to żywe dziecko i nie zabijajcie go! Ona jest jego matką»" (1 Krl 3, 26-27). Po czym król Salomon poznał matkę prawdziwą? Po tym, że matka wolała, aby jej dziecko oddano innej kobiecie, byle mu tylko życia nie odbierano, byle zachować je przy życiu.

Oddać dziecko innemu, ale uratować je od śmierci – oto myślenie matki w sytuacji śmiertelnego zagrożenia. Matka Mojżesza też tak bardzo chce uratować swoje dziecko. A w końcu, ucieczka Świętej Rodziny do Egiptu – czy nie po to była przedsięwzięta, by uratować Dziecię przed rzezią niewiniątek? Bo

---

[3] Jan Paweł II, *Cnota męstwa* (Audiencja generalna, 15 XI 1978 r.), w: Jan Paweł II, *Nauczanie Papieskie*, t. I, Poznań-Warszawa 1987, s. 73.

matka jest w pierwszym rzędzie strażniczką życia dziecka, upomina się o to życie i je chroni. Daje życie dziecku, jak więc może go nie strzec. Śmierć dziecka jest dla matki największym dramatem. Rozpaczy matki po utracie dziecka nie można porównać z żadną inną. Niema boleść zastygła na twarzach matek opłakujących swe dzieci w scenach utrwalonych w rzeźbach i obrazach wyraża najgłębszą tragedię. Pieta oddaje ból Matki Boga po utracie Syna Bożego.

Macierzyństwo to radość – najpierw „radość w nadziei". Matka czeka radosna w nadziei na urodziny dziecka, nosząc je w swoim łonie. Oczekiwanie na narodziny dziecka to piękny czas powstawania i kształtowania się uczucia miłości do dziecka. Codzienne przeżywanie wzajemnej obecności tworzy najgłębszy związek międzyludzkich odniesień. Matka wsłuchuje się w to małe, które jest w niej i w niej żyje, oczekuje potwierdzenia swojego otwarcia się na życie – przeżywa bardzo ruchy dziecką i wszelkie sygnały dawane przez dziecko, stara się odczytać jego potrzeby i im sprostać. Tak matka odczytuje zaufanie, jakie na niej spoczywa, i tak pięknie rozwija się dziecko, gdy może czuć się w matce bezpieczne.

Macierzyństwo kobiety w okresie między poczęciem a urodzeniem dziecka jest procesem biofizjologicznym i psychicznym. Kształtowanie się nowego życia dokonuje się w niej, w jej organizmie, choć rozwijające się życie jest bytem ludzkim odrębnym, także samodzielnie swój rozwój prowadzącym. Dziecko jest jednak w pewnym sensie twórczością kobiety, bo jego rozwój jest uzależniony od jej zachowania, odżywiania, zdrowia, przeżyć psychicznych. To fizyczne związanie matki z dzieckiem wyrażane jest na kartach Starego i Nowego Testamentu. Mówi matka: „Synu w łonie nosiłam cię przez dziewięć miesięcy, karmiłam cię mlekiem przez trzy lata, wyżywiłam cię i wychowałam aż do tych lat" (2 Mch 7, 27).

Ten motyw matczynego łona, które nosi dziecko, i piersi, które karmią, przewija się w różnych kontekstach, by uzyskać sformułowanie zawarte w Ewangelii według św. Łukasza, w słowach kobiety skierowanych do samego Jezusa Chrystusa: „Błogosławione łono, które Cię nosiło, i piersi, które ssałeś", a Chrystus odrzekł na to: „Owszem" (Łk 11, 27, 28).

Później matka dziecko rodzi. I chociaż rodzenie jako akt fizyczny jest bólem, to jednak macierzyństwo jest radością i miłością większą niż ból rodzenia. „Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina. Gdy jednak urodzi dziecię, już nie pamięta o bólu z powodu radości, że się człowiek narodził na świat" (J 16, 21).

Macierzyństwo wiąże się także z bólem, „jest miłością, za którą płaci się cierpieniem"[4]. Tylko gdy matka pojmuje macierzyństwo jako dar z samej

---

[4] Jan Paweł II, *Głód sprawiedliwości nie może być źródłem nienawiści* (Homilia do robotników w Saint-Denis, 31 V 1980 r.), w: Jan Paweł II, *Nauczanie Papieskie*, t. III, 1, Poznań-Warszawa 1985, s. 689.

siebie, mimo bólów rodzenia i trudów macierzyństwa w pełni otwiera się na nowego człowieka, który w niej i z niej się poczyna, który w jej łonie rozwija się i który z niej się rodzi. Jest gotowa dla dziecka wycierpieć wszystkie bóle porodowe i ponieść najwyższą ofiarę. Jej cierpienia są kształtem jej miłości do dziecka i jego ojca, są wyrazem szczególnego zawierzenia misji, jaką przyszło jej pełnić, są wyrazem zawierzenia Bogu.

Miłość matki, jej ofiarność i podążanie za dzieckiem dały podstawy najwyższej czci, jaką otacza się matkę i jej macierzyństwo. Matka zbawiona zostanie przez rodzenie dzieci (por. 1 Tm 2, 15).

Zapisano w Biblii: „Przede wszystkim zaś godna podziwu i trwałej pamięci była matka. Przyglądała się ona w ciągu jednego dnia śmierci siedmiu synów i zniosła to mężnie. Nadzieję bowiem pokładała w Panu" (2 Mch 7, 20), a w innym miejscu – „kto szanuje matkę, jakby skarby gromadził" (Syr 3, 4).

Pięknie oddał to Ojciec święty mówiąc, że „pierwszą miarą godności człowieka, pierwszym warunkiem poszanowania nienaruszalnych praw osoby ludzkiej jest cześć dla matki"[5].

„Czcij swego ojca i swoją matkę, jak ci nakazał Pan, Bóg twój, abyś długo żył i aby ci się dobrze powodziło na ziemi, którą ci daje Pan, Bóg twój" (Pwt 5, 16).

W Bożym Dekalogu przykazanie „Czcij ojca twego i matkę twoją" jest pierwszym z przykazań dotyczących ludzi, takie bowiem miejsce wyznaczył Bóg Ojciec w ludzkiej wspólnocie relacjom dzieci z rodzicami. Jeżeli w dziele stworzenia człowieka plan Boży objął macierzyństwo i nadał mu godność, której kobieta winna sprostać – to w przykazaniu czwartym Bóg wskazał na powinność wdzięczności i szacunku dla ojca i matki, która przyjęła dar dziecka, choć czasami dar to trudny, ale zawsze dar bezcenny[6].

Zaleca się w Mądrości Syracha (Syr 7, 27): „Z całego serca czcij swego ojca, a boleści rodzicielki nie zapominaj! Pamiętaj, że oni cię zrodzili, a cóż im zwrócisz za to, co oni tobie dali?"

Macierzyństwo ma nie tylko wymiar duchowy, oparty na zaufaniu, miłości i radości, otwarciu się na nowe życie, ale ma także wymiar fizyczny. Odmienna budowa biofizjologiczna kobiety stwarza możliwości poczęcia dziecka i rozwoju w łonie kobiety, tylko kobiety. Każdy człowiek rodzi się z kobiety. Tylko jej konstytucja organiczna zawiera w sobie naturalną dyspozycję do macierzyństwa. „Człowiek zrodzony z niewiasty" (Hi 14, 1). Właśnie biologiczne związanie matki z dzieckiem jest główną podstawą szczególnej między nimi relacji uczuciowej. Nie można traktować jako agresora tego, kogo się w sobie

---

[5] Tamże, s. 688.

[6] Por. Jan Paweł II, *Czcij ojca swego i matkę swoją* (Homilia na lotnisku w Masłowie-Kielce, 3 VI 1991 r.), w: *Ducha nie gaście. Jan Paweł II w Polsce 1 – 9 czerwca 1991 r.*, Paris 1991, s. 103-111.

do życia powołało; to, co z matki i w matce ani nie może być jej obce, ani wrogie. Macierzyństwo określające wszystkie treści i odcienie stosunku matki do dziecka obejmuje złączony w jedno jego wymiar biofizjologiczny i wymiar duchowy. Ich rozdzielanie zawsze zaburza relacje między matką i dzieckiem, tworzy zamach na ten związek osób wynikający z Bożego planu wobec kobiety.

O macierzyństwie stanowi zawsze ów „jedyny i niepowtarzalny związek matki z dzieckiem oraz dziecka z matką. [...] Każde bowiem z dzieci jest zrodzone w sposób jedyny i niepowtarzalny zarówno dla matki, jak i dla dziecka. Każde też w sposób jedyny i niepowtarzalny jest ogarnięte ową macierzyńską miłością, na jakiej opiera się jego wychowanie i dojrzewanie w człowieczeństwie" (*Redemptoris Mater*, nr 45).

Anouk i Jean-Marie MEYER

KOBIETA – MAŁŻONKA, MATKA – I JEJ MISJA WYCHOWAWCZA

Kobieta objawia się więc jako pierwsza nauczycielka powrotu do samego siebie, i to właśnie w roli małżonki. To dzieki niej spojrzenie zwrócone ku rzeczom i ku „mieć" jest kierowane ku wnętrzu i ku „być". [...] W centrum misji wychowawczej kobiety znajduje się wartość najbardziej dzisiaj zagrożona: respekt dla życia. [...] Wychowanie jest iluzją, jeśli nie zaczyna się od wychowania do szacunku dla życia niewinnego dziecka.

Jak pokazał Ojciec święty w liście *Mulieris dignitatem*, oryginalność kobiety – małżonki, matki, wychowawczyni – pozwala się odkryć dopiero w świetle osobistego powołania do bezinteresownego daru z siebie. Więcej, właśnie przez podjęcie logiki i dynamiki bezinteresownego daru z siebie możemy lepiej zobaczyć szczególną misję, a – ostatecznie – łaskę bycia kobietą. W zasadzie odczytanie całej głębi roli kobiety w małżeństwie i w rodzinie jest prawie niemożliwe, jeśli nie umieścimy jej ponownie we wnętrzu tajemnicy zaślubin.

ON JEST SAMĄ MIŁOŚCIĄ

Bezpośrednie doświadczenie psychologiczne nie jest w stanie odsłonić wszystkich czynników istotnych dla związku małżonków. W swych znakomitych katechezach środowych Ojciec święty ukazał, jak tajemnica osoby – mężczyzny i kobiety – może zostać poznana wyłącznie przez wzajemną miłość. Oddając się bezwarunkowo drugiemu w małżeństwie, małżonek i małżonka odkrywają prawdę swego bytu, czyli pełnię, do której Bóg ich powołuje.

Miłość małżeńska ma więc głębię, tajemniczą wewnętrzną logikę, która zawsze przekracza wszystko, co o niej wiemy. Tylko w odniesieniu do płodności właściwej miłości małżeńskiej i dzięki płodności obydwa bieguny miłości małżeńskiej – męski i kobiecy – mogą nabrać pełnej wartości. Rzecz jasna, miłość małżeńska to nie dwie miłości postawione obok siebie, lecz komunia w tym samym dobru, dobru wspólnym dla obojga małżonków. Jest to komunia dwóch osób równych i różnych: mężczyzny i kobiety. Jedno serce i dwie twarze oto rzeczywistość, o której mówimy.

Przez dziesięciolecia trwają wysiłki odnalezienia – czy też stworzenia – kobiecej tożsamości, co ma położyć kres „rządom samców". To wyłączne skupienie się na tożsamości kobiety ma dwojaki skutek: mężczyzna nie wie już zbyt dobrze, kim jest (stąd przemoc i(lub) homoseksualizm), a kobieta

zamyka się w samotności, co pozbawia ją komunii, a więc i odkrycia prawdy o swym istnieniu.

Miłość małżeńska jest więc tym miejscem, w którym należy odczytywać, odszyfrowywać tajemnicę kobiecego oblicza miłości. Papież ukazał, jak w spotkaniu Adama i Ewy objawiła się cała prawda miłości małżeńskiej. Chcielibyśmy tutaj uwypuklić przede wszystkim to, co dotyczy małżonki. Widzimy zresztą, że w roli małżonki kobieta jest już w szczególnym sensie wychowawczynią. Przypomnijmy sobie, że Adam, pochłonięty nazywaniem rzeczy zewnętrznych (roślin, zwierząt, stworzenia), nie mógł odkryć ani ostatecznego sensu własnej osoby, ani swego szczęścia. Tylko dzięki kobiecie-małżonce mógł wykrzyknąć: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!" (Rdz 2, 23). Jak gdyby kobieta – stworzenie kobiety – przywracała mu zmysł tajemnicy, tajemnicy, którą człowiek jest dla samego siebie. Kobieta objawia się więc jako pierwsza nauczycielka powrotu do samego siebie – i to właśnie w roli małżonki. To dzięki niej spojrzenie zwrócone dotąd ku rzeczom i ku „mieć" zwraca się ku wnętrzu i ku „być". To dzięki niej Adam rozpoznaje siebie.

Pójdźmy dalej: analizując to pierwsze ludzkie słowo – równocześnie pieśń miłosną i pierwszą modlitwę, człowiek doświadcza, i jest to doświadczenie decydujące dla małżeństwa, roli słowa i roli milczenia. Odbywa się to tutaj tak jak w sztuce. Piękno jest czymś, co jednocześnie wydobywa słowo i narzuca milczenie, ponieważ żadne słowo nie jest w stanie wypowiedzieć transcendencji piękna. Małżeństwo – a dzieje się tak zwłaszcza dzięki kobiecie – daje możliwość ponownego odkrycia zachwytu w obliczu tego, co dobre i piękne – bo darowane przez Stwórcę. Zakłada to jednak otwarcie serca na to, co w drugim niepowtarzalne, oraz gotowość bezwarunkowego przyjęcia tego niepowtarzalnego bytu.

Bardzo ważne jest dostrzeżenie, że dla kobiety rozumieć siebie jako małżonkę – to oddać siebie mężowi. Oczywiście zasada ta działa również w przeciwnym kierunku: bycie małżonkiem polega na oddaniu się mężczyzny kobiecie. Inaczej niż współczesne szkoły psychologiczne, które chciałyby uchwycić tożsamość kobiety w oderwaniu od jej relacji do mężczyzny, teologia małżeństwa rozwinięta przez Jana Pawła II zmusza do przekroczenia biologizmu lub prymitywnego psychologizmu.

Mentalność współczesna pogrążona jest w takim zamęcie, że rzadko dostrzega tożsamość kobiety w całej jej wielkości; można nawet powiedzieć, że współczesna patologia polega właśnie na tym, iż nie uznaje się mężczyzny i kobiety za istoty niepowtarzalne i różne, lecz za „niedoskonałe androgyny".

Dla naszego tematu z kolei decydujące jest dostrzeżenie trzech różnych, lecz uzupełniających się aspektów, dzięki którym możliwe staje się zrozumienie jedności powołania kobiety:

1. natura ludzka jest wspólna mężczyźnie i kobiecie;

2. różnica płci daje im okazję do uzupełniania się;
3. każda osoba jako taka jest niepowtarzalna.

Jeśli mówimy o małżonce, matce i wychowawczyni, nie zamierzamy narzucać wszystkim kobietom jednego sposobu realizacji ich powołania. Przeciwnie – wyzwanie rzucane przez życie małżeńskie i rodzinne jest takie, że kobieta musi zaangażować wszystkie swe zdolności, aby wypełnić misję, która okazuje się wówczas w najwyższym stopniu p e r s o n a l i s t y c z n a i p e r s o n a l i z u j ą c a.

Dodajmy na zakończenie pierwszej części naszej prezentacji, że w sakramencie małżeństwa powołanie jednego z małżonków jest powierzone drugiemu. Mężczyzna otrzymuje więc zadanie czuwania nad tajemnicą kobiecej tożsamości. Pragniemy podkreślić, że jest to sprawa zasadnicza: aby dotrzeć do kobiety, trzeba zacząć od mężczyzny, i na odwrót. Taka jest logika daru, dzięki której i wewnątrz której odnajduje się każdy, kto otrzymuje od drugiego dar objawiający go samemu sobie. Wszystko zaczyna się od aktu wiary. On, ona jest większy(większa) i piękniejszy(piękniejsza), niż myślę. Oto mądrość miłości, która ma dosyć rozsądku, aby wiedzieć, że drugi mnie przewyższa, i nie dosyć wiedzy, aby wyczerpać czy do końca zbadać tę głębię.

Zanim przejdziemy do części drugiej, proponujemy dokonać uściśleń językowych, ważnych dla naszego tematu. Sądzi się, że przemiana małżonki w matkę jest bezpośrednio związana ze zdolnością ciała do rozrodu (fértilité). Proponujemy, aby odróżnić – nie przeciwstawiając ich sobie – płodność (fécondité) od rozrodczości (fértilité). Rozrodczość jest stanem, procesem charakteryzującym ciało. Płodność jest istotną cechą miłości. Wszelka miłość jest płodna, a cielesna zdolność rozrodu powinna zostać włączona w szerszy kontekst duchowy i pedagogiczny płodności miłości małżeńskiej.

OD KOMUNII DO WSPÓLNOTY

Kobieta jest małżonką i matką dzięki swemu mężowi. Wychowuje – dzięki miłości małżeńskiej. Uczestnicząc we wspólnej miłości, w miłości, która ich przekracza, obydwoje mężczyzna i kobieta – odnajdują swą tożsamość. Chodzi tu jednak o tożsamość zróżnicowaną. Dochodzimy w tym miejscu do wydobycia specyfiki tożsamości kobiety.

Wyjdźmy od tego, co bezpośrednio charakteryzuje kobiecą tożsamość. Zdolność noszenia w sobie dziecka i wydania go na świat jest czymś więcej niż czysto biologicznym faktem, jest to raczej fakt biologiczny należący do struktury osoby. Jako taki przekazuje on prawdę o naturze ludzkiej, objawia możliwości osoby.

Zgodnie z logiką miłości małżeńskiej Ewa mówi, że otrzymała dziecko od Jahwe. Stwierdzenie to nie umniejsza ani nie deprecjonuje ojcostwa Adama. Przeciwnie – w miłości małżeńskiej Ewa odczytuje obecność, ślad i działanie

Boga. Tak więc, gdy poczyna się dziecko, rozumie ona, że oto mówi do niej Bóg, że Bóg wyznacza jej powołanie. Oto zostało jej p o w i e r z o n e dziecko Boga. Logika miłości, której zasadą i celem jest zawsze Bóg, ukaże nam tutaj, jak ważny dla człowieka jest bezinteresowny dar, który kobieta składa z siebie samej dając życie dziecku. Być małżonką to z istoty oddawać siebie, to znaczy powierzyć swą płodność temu, kto ją kocha. Wzajemnie – mężczyzna otrzyma powinność przyjęcia „owocu kobiecego wnętrza. Czyż nie jest wstrząsająca antynomia między Ewą, która podaje Adamowi owoc pochodzący z zewnątrz i śmiercionośny (jabłko), a Maryją Dziewicą – modelem wszystkich matek – która podaje Józefowi owoc swego łona, aby Józef nadał mu imię? Jeden z błędów Ewy polegał na tym, że chciała szukać szczęścia poza miłością, że chciała najpierw wiedzy, sławy, władzy. Dziewica Maryja natomiast podając Dziecię Józefowi mówi do nas: oto człowiek. Droga do szczęścia prowadzi przez człowieka.

Nie możemy nie dostrzegać, że ten gest Maryi jest gestem założycielskim dla każdej prawdziwej rodziny. Jak widzieliśmy, człowiek chce poznawać i zdobywać świat. To niejednoznaczne pragnienie zawiera przerażającą pokusę pychy. Za każdym razem jednak, gdy kobieta podaje swemu mężowi dziecko, które nosiła i które wydała na świat, zaświadcza przez całą wymowę tego gestu, że poznanie niewiele znaczy w obliczu tajemnicy nowego bytu, którym jest dziecko, i że prawdziwym podbojem świata jest służba słabym i małym. Przez bezinteresowny dar z siebie kobieta oddaje siebie właśnie jako ta, przez którą owa wielka nowina – człowiek – przychodzi na świat. Powierzając mężczyźnie tego, który z niej pochodzi i zmierza ku Bogu, ukazuje nam w jednej chwili powołanie małżonki, matki i wychowawczyni. Ukazuje mężczyźnie, że cała jego aktywność powinna mieć na celu dobro człowieka, ludzkości. W tym sensie kobieta jest strażniczką dobra ludzkości. To nie zamyka kobiety w samym tylko macierzyństwie biologicznym, lecz przeciwnie, otwiera dla niej wielorakie perspektywy. Kobieta powinna być obecna w społeczeństwie wszędzie tam, gdzie trzeba przypominać, że bez miłości ludzi, tych najmniejszych i tych największych, plan Boga nie może się urzeczywistnić. Cywilizacja miłości nie będzie mogła się urzeczywistnić, jeśli ludzkość nie zobaczy i nie zrozumie, czym jest bezinteresowny dar z siebie dla innych, dar który uszczęśliwia człowieka. W tym małżeńskim doświadczeniu wiele rysów tożsamości kobiecej odnajduje swój pełny sens.

List do Rodzin (nr 7) przypomina nam zarówno logikę, jak i dynamikę miłości małżeńskiej: „«K o m u n i a» dotyczy relacji międzyosobowej pomiędzy «ja» i «ty». «W s p ó l n o t a» natomiast zdaje się ten układ przekraczać w kierunku «społeczności», w kierunku jakiegoś «my». Rodzina jako wspólnota osób jest równocześnie pierwszą ludzką «społecznością». Rodzina powstaje wówczas, gdy urzeczywistnia się przymierze małżeńskie, które otwiera małżonków na dozgonną wspólnotę miłości i życia, dopełniając się w sposób

specyficzny poprzez zrodzenie potomstwa. W ten sposób «komunia» małżonków daje początek «wspólnocie», jaką jest rodzina. Cała ta «wspólnota» rodzinna jest dogłębnie przeniknięta tym, co stanowi samą istotę «komunii». Czyż jakakolwiek inna «komunia» może być porównana z tą, jaka istnieje pomiędzy matką a dzieckiem, które ona naprzód nosi w swym łonie, a potem wydaje na świat?".

Komunia osób staje się fundamentem wspólnoty rodzinnej. W tym przejściu od komunii do wspólnoty każdy ma swą rolę i wypełnia swe powołanie. Być może jednak nie jest przesadą uważać kobietę za główną bohaterkę tej przemiany. To przecież w niej poczyna się i rośnie dziecko. Jeśli „wspólnota" znaczy obszar, miejsce, środowisko, w którym toczy się życie rodzinne, to właśnie w ciele kobiety człowiek znajduje swoje pierwsze środowisko życia. Jest to pierwsze miejsce, w którym nowa osoba zostaje przyjęta. Wielorakie i tylko częściowo poznane relacje między matką i noszonym przez nią dzieckiem nadają temu archetypowi środowiska całą jego wartość. Zresztą już sama etymologia sygnalizuje, że pierwszym „mieć" – habitat (środowisko życia), habitus, habere człowieka jest ta najbliższa powłoka ochronna, która służy jego rozwojowi. Zachwycająca jest ta parabola wielkości matki, tej, która osłania byt dziecka i która – przede wszystkim przez umożliwienie rozwoju dziecka – podejmuje swe powołanie pedagogiczne.

Jako sakrament, więź małżeńska przynosi autentyczną obecność Boga, z której każde z małżonków może i powinno czerpać. Miłość małżeńska jest miejscem przejścia Boga. Bóg, który nie jest Bogiem umarłych, lecz żyjących, włącza małżonków w swą płodność. U św. Teresy z Avili znajdujemy myśl, że przejście Boga przez duszę człowieka samo pozostaje często niezauważone, lecz pozostawia po sobie radość i odnowione pragnienie świętości. Mutatis mutandis możemy odnaleźć coś takiego w płodności miłości małżeńskiej. Kiedy *Donum vitae* mówi, że intymność małżeńska jest jedynym miejscem godnym poczęcia osoby, znaczy to, że istnieje szczególne przymierze między kobietą zamężną, która poczyna dziecko, a Bogiem Stwórcą. Właśnie w kobiecie ma miejsce to przejście, u kresu którego zostaje poczęta nowa osoba. Bóg jest w rzeczywistości jedyną przyczyną duszy duchowej w każdym dziecku. Małżonka zaś jest tą, która oddaje się w służbę Bogu, aby mogła przyjść na świat nowa istota ludzka i aby objawiła się chwała Boga.

W tym świetle ciąża może być przeżywana jako znaczący czas, w którym kobieta i jej mąż we wzajemnym zaufaniu przygotowują się na przyjęcie tej nieznanej istoty, którą jest dziecko. Razem ufają oni Bogu, który powierza im – najpierw jej, później jemu – dziecko, które stając się ich dzieckiem, jest przede wszystkim dzieckiem Boga. Jako matka kobieta pozwala odkryć mężczyźnie – i podkreślanie tego jest dzisiaj sprawą kapitalną – jak bardzo męskość odnajduje swój sens w ojcostwie. W rzeczywistości mężczyzna rozumie swe powołanie dzięki kobiecie. Nie nosząc dziecka fizycznie, godzi się nieść uczu-

ciowo, psychicznie tę, która nosi dziecko. Zauważmy tutaj, że powołanie ojcowskie od początku stoi w służbie macierzyństwa, które z kolei jest bez reszty zwrócone ku dobru dziecka.

Jeszcze raz trzeba powrócić do głównego wątku *Listu do Rodzin*: człowiek może się odnaleźć tylko w bezinteresownym darze z samego siebie.

MATKA – WYCHOWAWCZYNI

Udział kobiety w finansowym utrzymaniu domu nie jest nowym faktem socjologicznym. Nowe jest natomiast pragnienie społecznego uznania przede wszystkim dla płatnej pracy poza domem. Chodzi tutaj oczywiście o ujednolicenie kryteriów rozróżniania tego, co jest pracą, i tego, co nią nie jest. W ramach tego tekstu nie sposób omówić całości misji wychowawczej kobiety. Ograniczymy się więc do wskazania kilku zasad płynących z naszego doświadczenia życia rodzinnego.

Być matką rodziny to autentyczne powołanie, które wymaga profesjonalnych kompetencji. Może wydać się dziwne, że musimy przypominać rzeczy tak oczywiste, lecz zachwyty – niekiedy dwuznaczne – nad pracą zarobkową, które słyszeliśmy w ciągu ostatnich trzydziestu lat, przesłoniły ten fakt. Z racji godności swego przedmiotu (tj. dziecka), licznych zalet osobowych, jakich wymaga, umiejętności nieustannego przystosowywania się – wychowanie nie jest dla matki rodziny zajęciem drugorzędnym, lecz prawdziwym powołaniem i prawdziwą pracą. Dzisiaj występuje tendencja do zwracania uwagi wyłącznie na obciążenia materialne, jakie spoczywają na matce, a nie na jej misję wychowawczą. Otóż właśnie za pośrednictwem swych codziennych zadań i sposobu, w jaki je wykonuje, kobieta pełni rolę wychowawczyni. Można by powiedzieć, że miłość przekłada ona na zwyczajne i często powtarzane czynności.

Dziewczynki – pytane o zawód, jaki chciałyby wykonywać w przyszłości – mówią o zajęciu bogatym w kontakty z innymi ludźmi. Otóż dzięki rodzinie, dzieciom, kobieta szybko wchodzi w świat szkół, stowarzyszeń, działalności charytatywnej, gdzie relacje z innymi są bardzo ważne. Taka jest specyfika tego „zawodu", że nie zna on ani dyplomów, ani zaszczytów na tym świecie. Zauważmy, że jest on paradoksalny z jeszcze jednego powodu: jest zarazem najbardziej wzniosły i najbardziej pokorny. Troska o ciało jest w nim faktycznie nieodłączna od troski o duszę i matka ma tę szczególną umiejętność, że pamiętając o rzeczach wiecznych, troszczy się o te codzienne, przemijające. W odróżnieniu od sfery spraw publicznych, gdzie po sukcesie często przychodzi rozgłos, matka-wychowawczyni zwykle ukrywa się w cieniu swego sukcesu, można nawet powiedzieć, że stara się zniknąć, aby to jej dzieci znalazły uznanie. Oto dlaczego często dzieci zbierają laury, które należą się jej...

Takiemu stanowi rzeczy niejednokrotnie towarzyszy niesprawiedliwość społeczna, ponieważ nadal świadczenia socjalne dla kobiety prowadzącej

dom często pozostają całkowicie niewspółmierne do społecznego dobra płynącego z jej misji wychowawczej. Oto dlaczego jest sprawą zasadniczą, aby tak ukształtować więź małżeńską, by mąż uznawał, ułatwiał i doceniał przede wszystkim powołanie wychowawcze żony. Trzeba pójść jeszcze dalej. Mąż powinien oczywiście uczestniczyć w wychowaniu dzieci, jednak przede wszystkim powinien, przez szacunek i uwagę, jakimi darzy pracę swej żony, utwierdzać ją w poczuciu doniosłości oraz w świadomości jej powołania wychowawczego.

Stolica Apostolska wielokrotnie przypominała, że niesprawiedliwy jest brak społecznego uznania dla pracy matki w domu, gdzie zajmując się dziećmi, w sposób oczywisty służy ona społeczeństwu. Niesprawiedliwe jest wprowadzanie dyskryminującej różnicy między tymi kobietami, które podejmują płatną pracę poza domem i korzystają często ze świadczeń socjalnych związanych z tą pracą, a tymi, które – ponieważ opiekują się dziećmi – otrzymują, przynajmniej w niektórych krajach, mniejsze zabezpieczenie społeczne w starości.

Aby pogłębić zrozumienie misji wychowawczej matki, przypomnijmy raz jeszcze naszą zasadę. Miłość, pozostając w pełni miłością małżeńską, zostaje wzbogacona o nowy wymiar: staje się miłością rodzicielską. Wszak siła wychowawcza tej miłości pochodzi z jej źródła: z płodności miłości małżeńskiej. Wychowanie nie polega więc na rozwijaniu relacji zewnętrznej w stosunku do tej, którą przeżywają małżonkowie, lecz na doprowadzeniu do doskonałości ich miłości małżeńskiej. Im głębsza jest ich miłość, tym lepiej wychowują. Widać tutaj raz jeszcze, że każde z małżonków kocha dzieci dzięki miłości drugiego. Pozwala to trafnie ocenić, jakim antropologicznym nonsensem jest dobrowolne rozdzielenie ojcostwa-macierzyństwa biologicznego i ojcostwa-macierzyństwa rozumianego jako wychowanie.

Wiemy dobrze, że wychowujemy raczej przez to, kim jesteśmy, niż przez to, co robimy. Jeśli więc matka naprawdę i z radością darowuje siebie dzieciom i mężowi, to uczy ona dzieci, jak być sobą. Chcielibyśmy tutaj dodać, że misja wychowawcza matki powinna być przedmiotem szczególnej troski ojca, i to jego obowiązkiem jest ukazywać i uwypuklać wielkość tego, co matka czyni dla swych dzieci. Z drugiej strony pokazując, że matka jest wciąż małżonką, a więc panią serca swego męża, uczy on dzieci – i to w sposób bardzo prosty – logiki miłości. Co najważniejsze, dowodzi on, że branie tej logiki na serio, dzień po dniu, może głęboko uszczęśliwiać. Czyniąc to ojciec wychowuje do wdzięczności za dar matki i do pragnienia, aby ją naśladować. Popatrzmy: oto powierzyliśmy ojcu matkę i jej misję wychowawczą w tym sensie, że powinien on być w pełni świadomy daru, jaki został mu dany, i zwrócić nań uwagę dzieci.

W liście *Mulieris dignitatem* mówiąc o powołaniu macierzyńskim Ojciec święty pisze: „Kobieta [...] bezpośrednio «płaci» za to wspólne rodzicielstwo, które o wiele dosłowniej pochłania energie jej ciała i duszy" (nr 18). Czyż nie

zawiera się w tym przesłanie o potężnym ładunku wychowawczym? Jeśli wychowanie polega na dawaniu siebie, to łaska bycia kobietą nie objawia się tak wyraźnie w żadnym innym kontekście. W tym miejscu każdy rozumie, że ciało jest całkowicie w służbie pełni życia.

List do Rodzin Ojca świętego w sposób profetyczny rozwija myśl, że życie ludzkie jest zagrożone. To zagrożenie dla życia (nr 21) jest przeciwieństwem pięknej miłości (nr 20), która stanowi źródło wszelkiego życia rodzinnego. Sprzeciw wobec „pięknej miłości" sprawia, że „błogosławiony owoc łona kobiety" staje się w pewnym sensie „owocem przeklętym". Na koniec chcemy powiedzieć, że – naszym zdaniem – w centrum misji wychowawczej kobiety znajduje się wartość najbardziej dzisiaj zagrożona: respekt dla życia. Matka Teresa mówi o tym jasno. Wychowanie jest iluzją, jeśli nie zaczyna się od wychowania do szacunku dla życia niewinnego dziecka. Zatem każda kobieta, która przyjmuje swe dziecko, daje naszym czasom świadectwo, że wolność – wybór – ma sens tylko dlatego, że żyjemy. To życie nadaje sens wyborom! Jedyny ludzki wybór to wybór życia.

Tak więc każda matka jako ta, która przyjmuje, ochrania, pielęgnuje i otacza czułością dziecko, jest ikoną miłości samego Boga do ludzi. Kobieta, a przede wszystkim Kobieta-Dziewica Maryja, silna świadomością, że Bóg powierzył jej człowieczeństwo, przez swe macierzyństwo pozwala nam odczytać naszą najgłębszą tożsamość, czyli nasze dziecięctwo Boże. Macierzyństwo kobiety to królewski szlak do odkrycia ojcostwa Boga.

Tłum. *Patrycja Mikulska*

Ewa JABŁOŃSKA-DEPTUŁA

KOBIETA W POLSKIM TRWANIU

Wychowanie we wczesnym dzieciństwie – „u kolan matki" – stanowiło antidotum na deformujący i wynaradawiający wpływ szkoły. Co więcej – dziecko było głęboko przeświadczone, że z domu wynosi prawdę, a to co mu podaje wrogie szkolnictwo zaborcze, jest fałszem. Właśnie głównie dzięki kobietom dom rodzinny posiadał znaczny autorytet moralny. Jego podporę stanowiły konfesjonał i ambona. Uczył służby wartościom oraz rozgraniczania między dobrem i złem.

W trwającym z górą sto lat okresie braku bytu suwerennego, rozdarcia między trzy odrębne organizmy państwowe – nastawione do polskości represyjnie – zmaganie o zachowanie tożsamości narodowej przebiegało nie tylko w kolejnych akcjach konspiracyjno-spiskowych i niemal co pokolenie powtarzających się zrywach zbrojnych, mających na celu „wybicie się na niepodległość", ale także w sferze życia prywatnego: w domach rodzinnych, w których istotną rolę formacyjną odegrała kobieta.

I. SAMOOBRONNA SFERA ŻYCIA PRYWATNEGO

W rzeczywistości zaborczej w jakimś sensie przeciwstawieniu uległy dwie sfery życia: obca, wroga i narzucona[1] (rząd, administracja, urzędy, wojsko i wynaradawiająca szkoła) oraz rodzima, zakorzeniona w poczuciu ciągłości i w przywiązaniu do obyczajowości, mającej silne powiązania z życiem rolniczym; cała sfera obyczajowości nierozerwalnie związana była z zachowaniami religijnymi i specyficznie polskim przeżywaniem roku liturgicznego.

Wraz z procesem urbanizacji i industrializacji (fabryki, handel, wielkoprzemysłowi robotnicy, znaczna migracja do miast) stopniowo zaczyna powstawać trzecia sfera życia – znacznie mniej związana z poczuciem ciągłości kulturowej i pozbawiona religijnych komponent obyczajowych, tak istotnych w polskiej kulturze.

W sytuacji istnienia represji głównym ośrodkiem identyfikacji narodowej staje się cała rozległa sfera życia rodzinnego, sąsiedzkiego. Najistotniejsze znaczenie posiada „rodzinne gniazdo". Oprócz funkcji formacyjnych w stosunku do kolejnych młodych generacji – rodzina przejmuje część z tego, co w społeczeństwie żyjącym w wolnej państwowości stanowi domenę życia publicznego. Spełnia funkcję bariery obronnej przed tym, co było publiczne, ale

---

[1] Wyjątki w wynaradawiającej represyjności okresu zaborczego to piętnastolecie Królestwa Kongresowego 1815-1830 oraz okres autonomii Galicji.

równocześnie wrogie i obce; właśnie to, co dokonywało się w sferze prywatnej, miało w pewnym sensie wymiar publiczny, było działaniem na własny, narodowy użytek.

W warstwach świadomych narodowo lub do tej świadomości dochodzących utrwalił się model „rodziny twierdzy" – w sensie przechowywania i przekazywania określonych wartości oraz kształtowania opinii publicznej – piętnującej lub chwalącej określone postawy i zachowania. Ważne w tym modelu były wszelkiego rodzaju więzy nieformalne, zwłaszcza takie, jak pokrewieństwo, sąsiedztwo, stosunki towarzyskie, solidarność ludzi zaangażowanych w czyn patriotyczny. Pewna selekcja ochronna sprawiła, że pod swoim dachem nie przyjmowano ludzi posiadających opinię „złych Polaków". Utrwalała się funkcja formacyjno-wychowawcza domu podbudowana specyficzną swojską obyczajowością religijno-patriotyczną. Jednym z warunków trwania domów „prawdziwie polskich" była pewna samowystarczalność ekonomiczna. Dotyczyło to nie tylko rodzin ziemiańskich o różnym stopniu zamożności, ale również i rzemieślniczych czy też inteligenckich, chociaż w tych ostatnich był to problem najtrudniejszy.

Samoobronny model „rodziny twierdzy" przetrwał dłużej, niż na to mogły wskazywać stopniowo dokonujące się zmiany ekonomiczno-społeczne, które utrudniały funkcjonowanie domu na zasadach samodzielności i samowystarczalności. Nie tylko przetrwał, ale w miarę nasilającej się represyjności w zaborze rosyjskim i pruskim, poszerzył się zakres społecznego oddziaływania owego wzorca.

II. ROLA KOBIET W RZECZYWISTOŚCI ZABORÓW

Bodajże w żadnym kraju ubiegłego wieku pozycja kobiety nie była tak znacząca, jak na ziemiach polskich, zwłaszcza w sferach objętych kulturą pisaną i świadomych narodowo.

W historycznym kontekście zaborów występowało zjawisko ciągłego i dotkliwego niedostatku męskich elit umysłowych i moralnych. W każdym pokoleniu ubywało z kraju wielu ludzi aktywnych i zaangażowanych. Przyczyną tego były zrywy zbrojne, zsyłki, deportacje, emigracja polityczna, a pod koniec wieku – zarobkowa. Rzecz znamienna, iż w patriotycznie nastawionych rodzinach włączonych w to, co ówcześnie określano „świętą sprawą naszą", a w co najbardziej uderzały represje zaborcze – ciężar odpowiedzialności za dom i wychowanie dzieci spadał na kobietę.

Kobieta w ubiegłowiecznym rozumieniu uważana była za „płeć słabą". Ona też mniej była uwikłana w przymusy, jakie jej niosło obce życie publiczne i pozornie mniej miała okazji do bezpośredniej konfrontacji z wrogiem. Ale to właśnie kobieta, żyjąc w idealizowanym przez przekazy literackie „zaciszu domowym", była główną przekazicielką wartości uważanych za niepodważal-

ne, jak również stwarzała namiastkę życia publicznego, przetwarzając opinię rodzinną w opinię środowiskową, a szerzej – w pewnym sensie – w opinię społeczną, czy nawet narodową.

1. PRZEKAZ WARTOŚCI

Z dziesiątków zachowanych świadectw pamiętnikarskich mówiących o tym, że dzieci „u kolan matki" otrzymywały zobowiązujące na przyszłość wychowanie, warto przytoczyć dwa. Oba pochodzą z okresu powstania styczniowego, czyli dotyczą formacji w okresie międzypowstaniowym, gdy panowało poczucie powszechnej frustracji i przygnębienia. Pierwszy z przekazów wyszedł spod pióra człowieka krytycznie nastawionego do warstwy ziemiańskiej, z której sam się wywodził, i odległego od problemów religijnych – Tadeusza Bobrowskiego. Powstanie w 1863 roku oceniał zdecydowanie negatywnie (chociaż brat jego Stefan – był uczestnikiem konspiracji „czerwonych" i członkiem Rządu Narodowego). Jego pozbawione patosu świadectwo zwraca uwagę na intuicję kobiecą: „Była to właśnie epoka przełomu, w której większą baczność na wychowanie domowe zwracać poczęto. Kobiety nasze zawsze czujniejsze od mężczyzn, snadź sercem macierzyńskim pierwsze dojrzały, a raczej pierwsze postanowiły dotychczasowemu w tej mierze niedbalstwu zaradzić. One więc ujęły ster domowego wychowania, kierując nim jak umiały. Umiały same niewiele, ale nadrabiały pilnością i poświęceniem. Śmiało powiedzieć można, że to czym było i jest pokolenie rówieśników moich – niezaprzeczalnie troskliwości matek zawdzięcza"[2].

Drugie świadectwo pochodzi od syna sybiraczki Ewy Felińskiej (wywiezionej za udział w spisku Konarskiego) – późniejszego arcybiskupa warszawskiego, zaliczonego w poczet sług Bożych: „Po wiejskich zwłaszcza dworach niewiasta zaszczyt narodowi naszemu przynosiła, wówczas nawet, gdy męska połowa w moralnym się błocie tarzała. Dzięki to kobiecie związki rodzinne u nas się nie rozprzęgły, dzieci – do szkolnego przynajmniej wieku – po chrześcijańsku wychowywane były. W domu panował ład i porządek, a nawet pracowitość i oszczędność, o ile mąż temu nie przeszkadzał. Toteż cześć i uznanie należy się ówczesnej kobiecie od najpóźniejszych pokoleń"[3].

Oczywiście obok postaci kobiecych, przed którymi chylą czoło obaj pamiętnikarze, żyły i „lalki". Niemniej jednak Bolesław Prus oprócz panny Izabeli kreował postać Madzi Brzeskiej, a Henryk Sienkiewicz pisząc powieść współczesną – jak *Trylogię* również ku pokrzepieniu serc" – wyraźnie się

---

[2] T. Bobrowski, *Pamiętniki mojego życia*, t. 1: *O sprawach i ludziach mojego czasu*, oprac. S. Kieniewicz, Warszawa 1979, s. 138.

[3] Z. S. Feliński, *Pamiętniki*, t. 1, Kraków 1897, s. 9. Literatura wspomnieniowa wskazująca na rolę kobiet, zwłaszcza matek jest ogromna i mało przebadana.

opowiedział za modelem „rodziny twierdzy", w którym tak niepoślednią rolę grała kobieta.

Kobiecy przekaz formacyjny bazował na wartościach religijnych i tych, które uważane były za „prawdziwie polskie". Zespolone, wtopione były w rodzimą obyczajowość.

Od najmłodszych lat dzieci były zaznajamiane i wdrażane w życie i powinności religijne, w rytm modlitw, świąt, postów, praktyk i obyczajów, obyczajów posiadających cechy swojskości i rodzimości. Obyczaj religijny, wspólnie respektowany, stanowił na ziemiach etnicznie polskich ważny łącznik pomiędzy dworem a wsią. Obyczajowość religijna, dostrojona do agrarnego typu polskiej religijności, stanowiła ważki nośnik treści swojskich i narodowych, a także tworzyła rodzaj bariery ochronnej przed „obcym".

Obaj cytowani wyżej pamiętnikarze akcentowali formacyjną stronę lat dziecinnych spędzonych w „rodzinnym gnieździe". Owo staromodnie dziś brzmiące określenie było bogate w treść. Przy zawieraniu małżeństwa dowiadywano się, z „jakiego gniazda" druga strona się wywodzi. Nie chodziło tu wyłącznie o względy snobistyczne i materialne, lecz również o stwierdzenie, czy się ma do czynienia z przyzwoitymi ludźmi i „dobrymi Polakami". Pojęcie „gniazda" miało też swój wymiar symboliczny: poczucie bezpieczeństwa i barier ochronnych dla „piskląt", które wszakże w „gnieździe" wiecznie nie przebywały. W miarę dorastania trzeba było „pisklęta" nauczyć fruwać i uodpornić na trudy życia.

Wartości przekazywane przez kobiety w domach „prawdziwie polskich" nie ograniczały się do zapoznawania dzieci z prawdami wiary i uczenia praktycznego ich realizowania. Matki, babcie uczyły języka ojczystego – w patriotycznie nastawionych domach – odsuwając się od mody na francuszczyznę (co nie oznacza, iż nie uczono języków obcych). Dzieje własnego narodu dzieci poznawały z opowiadań domowych, śpiewanych pieśni, czytanych książek. Wkorzeniano je w przeszłość, by mogły się obronić przed tym, co obce i narzucone w teraźniejszości. Właśnie kobiety były praktycznymi przekazicielkami rodzimej kultury. Czyniono to również przez pielęgnowanie i podtrzymywanie norm obyczajowych uważanych za „staropolskie". I niezależnie od tego, czy czyniono to świadomie, czy tak, jak na przykład wśród chłopów – „bo tak było za ojców", stanowiło to potwierdzenie poczucia ciągłości i swojskości.

W warstwach „piśmiennych" wysoką rangę posiadała książka, nierzadko wydawana poza granicami danego zaboru. Jej kolportowanie wiązało się ze znacznym ryzykiem. W papierach, będących spuścizną kobiet pokoleń okresu rozbiorowego, można znaleźć ogromną ilość odpisów ręcznych – bądź to najpiękniejszych wyjątków z literatury pięknej, bądź też całych nawet utworów (np. *Konrada Wallenroda* lub *Pana Tadeusza*). Ranga literatury pięknej, a zwłaszcza dzieł Wieszczów, była wyjątkowa, ale ograniczona brakiem po-

wszechnej umiejętności czytania. Dlatego równorzędną, a może nawet większą rolę odgrywał przekaz ustny. Dotyczył on rodzinnej tradycji, przesłania „trwania na ziemi ojców", obejmował opowiadania o walkach narodowych i osobistym w nich udziale poszczególnych członków rodziny, uczył – pokolenie po pokoleniu – pieśni, a także piosenek żołnierskich. Przez długi czas znaczną rolę edukacyjną pełniły *Śpiewy historyczne* Niemcewicza. Sceny patriotyczne odtwarzane były w popularnych w ubiegłym stuleciu tak zwanych żywych obrazach. Właśnie kobieta była w domu główną przekazicielką całego zasobu wiedzy, którą dziecko wynosiło z domu przed pójściem do wynaradawiającej szkoły. Dotyczyło to zwłaszcza chłopców, którzy rozpoczynali uczęszczanie do gimnazjum w wieku 10-11 lat. Owa „wiedza domowa" otaczała nimbem świętości przeszłość ojczystą, idealizując ją w myśl takich haseł wywoławczych, jak „Bóg, honor i Ojczyzna", „Polska przedmurzem chrześcijaństwa" lub „walka o naszą i waszą wolność". Wartościami szczególnie cenionymi były hohaterstwo i honor.

Wychowanie we wczesnym dzieciństwie – „u kolan matki" – stanowiło antidotum na deformujący i wynaradawiający wpływ szkoły. Co więcej – dziecko było głęboko przeświadczone, że z domu wynosi prawdę, a to, co mu podaje wrogie szkolnictwo zaborcze, jest fałszem. Właśnie głównie dzięki kobietom dom rodzinny posiadał znaczny autorytet moralny. Jego podporę stanowiły konfesjonał i ambona. Uczył służby wartościom oraz rozgraniczania między dobrem i złem.

2. KSZTAŁTOWANIE OPINII

W społeczeństwie, w którym jądro życia narodowego przeniosło się w sferę życia prywatnego, wielką wagę zyskiwały wszelkie związki nieformalne – trudne do inwigilacji policyjnej oraz kontroli. Ludzie z tak zwanego towarzystwa spotykali się w salonach, w których tak ważną rolę odgrywała pani domu. Funkcjonowała pewna selekcja samoobronna i piętnowanie niegodnych zachowań, chociażby przez nieutrzymywanie z ludźmi niegodnymi – i mającymi opinię „złych Polaków" – stosunków towarzyskich. Nie przyjmowano ich w domu. Natomiast roli salonów w owym okresie nie sposób ograniczać do możności prezentowania „panien na wydaniu". Prowadzone były i salony intelektualne, a nawet jeżeli takimi nie były, to jednak stanowiły miejsce wymiany myśli i kształtowania się poglądów oraz dyskusji o sprawach polskich.

Oprócz funkcji formacyjnej młodej generacji, dla której tak ważna była cała atmosfera domu, istotną „bronią" kobiet stanowiło wywieranie presji moralnej na zaborcę. Owa presja przybierała różne formy: niepojawianie się kobiet, gdy trzeba było przyjmować urzędnika rosyjskiego, austriackiego czy niemieckiego, nieuczęszczanie do domów związanych z władzami zaborczymi, bojkotowanie urzędowych balów czy przyjęć, ostentacyjne nieposługiwanie się

językiem „urzędowym" (zwłaszcza w zaborze rosyjskim) – aż do tak spektakularnych aktów solidarności zbiorowej, jak kilkakrotne przywdziewanie żałoby narodowej o zasięgu bądź terytorialnym, bądź nawet międzyzaborowym. Najgłośniejszym tego rodzaju aktem stała się „wojna ze spódnicami" w okresie żałoby narodowej poprzedzającej wybuch powstania styczniowego. Władze rosyjskie chwytały się wszelkich sposobów, już nie tylko kar pieniężnych, lecz także aresztowań i bicia, żeby zmusić kobiety do zdjęcia czarnych strojów. Między innymi usiłowano zwerbować za pomocą odpowiednich datków dziewczyny uliczne, by ubierały się kolorowo. Rezultat był jednak odwrotny do zamierzonego, gdyż wówczas nawet żony urzędników rosyjskich zaczęły ubierać się na czarno, aby uniknąć niestosownych podejrzeń[4].

3. PODTRZYMYWANIE DUCHA NARODOWEGO

Podtrzymywanie ducha narodowego wiązało się zarówno z funkcją formacyjną kobiety w „rodzinnym gnieździe", jak i jej rolą opiniodawczą i opiniotwórczą.

Z przeszłości przekazany nam został swoisty obraz – funkcjonujący zarówno w poezji i pieśni, jak i w ikonografii – kobiety matki-Polki czy też dziewczyny przypinającej swemu chłopcu wyruszającemu na bój narodową kokardę lub wieszającej mu na szyi medalik. O żywotności tego przekazu świadczy chociażby to, że w ostatnich latach sięgnął do tego motywu Jan Pietrzak w swym utworze, który przez kilkanaście miesięcy spełniał rolę niemal hymnu:

„Matki, żony w mrocznych izbach
wyszywały na sztandarach hasło «Honor i Ojczyzna».
I ruszała w pole wiara i ruszała wiara w pole
od Tobruka do Tobolska, żeby Polska, żeby Polska,
żeby Polska – była Polską!"

Nie sposób tutaj omówić całego zakresu zaangażowań niepodległościowych kobiet, takich jak udział w konspiracji, praca lazaretowa i łącznikowa, towarzyszenie wygnańcom na Sybir, przede wszystkim zaś podtrzymywanie na duchu i wiara w „świętą sprawę naszą". Rzecz znamienna, że ową rolę kobiet w podtrzymywaniu ducha narodowego dostrzegli również zaborcy. Jeden z bardziej znamiennych przekazów ukazujących splecenie patriotyzmu z wartościami religijnymi wyszedł spod rosyjskiego pióra: „Niewiele jest krajów na świecie, w którym żywioł (kobiecy) tak by wybitnie występował i tyle miał znaczenia dla swego narodu, jak w Polsce. W ludności męskiej Polski różne zachodzą zmiany, stosownie do politycznego nastroju i do ludzi będących u steru. Ta ludność może niestety w tył się cofnąć, ustąpić, lub inną przybrać

[4] Przekazy opisujące okres manifestacji i żałoby narodowej przed powstaniem styczniowym są zgodne co do decydującej roli kobiet, ich udziału i wpływu.

barwę, może po prostu znużyć się w walce i wpaść w odrętwienie. Lecz ludność żeńska nigdy się nie zmienia, zawsze tą samą zachowując barwę. Kobieta w Polsce jest wiecznym, nieubłaganym i nieuleczonym p o w s t a ń c e m. Mężczyzna polski może być: białym, czerwonym, cynamonowym, słowem jakichbądź kolorów i odcieni. Polka – tylko czerwoną być może. [...]

Kobieta polska jest cała wyobraźnią, promieniem, modlitwą. W pewnych chwilach może wprawdzie nieco podziałać Ksiądz niosący jej Krzyż Zbawiciela, nadzieję odpuszczenia grzechów lub groźbę piekła. Innego zwierzchnictwa nad sobą nie uznaje; przeciwnie: wszystko jednym słowem i rzeczywiście zagarnia.

Pełna charakteru i pełna odwagi – ta p o l s k a k o b i e t a, zaprzeczyć temu nie można, jest w niej coś męskiego i walecznego"[5].

Następnie pod rosyjskim tekstem autor przytacza po polsku cytat z Mickiewicza parafrazując dwuwiersz z *Konrada Wallenroda*:

„Oczy utkwiwszy w nieprzyjaciół szaniec,
Nabija strzelbę i liczy różaniec".

Trzeba stwierdzić, że tak mocny przekaz zaangażowania patriotycznego kobiety polskiej trudno znaleźć w naszej własnej literaturze pięknej lub wspomnieniowej.

4. OBECNE W POLSKIM TRWANIU

Rozbiory dokonały ostatecznego zniszczenia państwowości polskiej, która w ostatnim jakby momencie usiłowała się wydźwignąć i zreformować. Wbrew wszystkiemu – z górą wiekowa niewola – przyniosła bilans dodatni w poszerzaniu się obszarów świadomości narodowej. Istotną rolę odegrał w tym procesie mało jeszcze przebadany i trudno uchwytny w liczbach, niepisany, ale realizowany program „edukacji narodowej", w którym pierwszorzędne miejsce zajmowały kobiety.

Jak wielkiej wagi była to sprawa, świadczy choćby fakt, iż za niesienie nawet najskromniejszego „kaganka oświaty" – w zaborze pruskim i rosyjskim (a przed autonomią i w zaborze austriackim) – karano grzywnami, więzieniem, a czasem zesłaniem. W okresach największego ucisku wynaradawiającego tajne nauczanie traktowane było niemal na równi ze zbrodnią stanu. W ciągle na nowo podejmowanej posłudze nauczania, zawierającego tak znaczny ładunek polskości, kierowano się myślą przewodnią, którą bodaj najlepiej wyraził Kraszewski, stwierdzając w Apuchtinowskiej erze szczególne ściganie przejawów polskości w szkołach: „Komu do nauczania potrzeba formalnej szkoły,

---

[5] N. W. B e r g, *Pamiętniki o polskich spiskach i powstaniach*, Kraków 1894², s. 337-338. Przytoczona charakterystyka dotyczy okresu powstania styczniowego, stąd barwy biała i czerwona odnoszą się do ówczesnych ugrupowań politycznych: „białych" oraz „czerwonych".

budżetu, tablic, pozwolenia, a bez tego nic nie potrafi – ten też nic nie sprawi. Szkołą musi być powszedni stosunek, dzień powszedni, rozmowa, zabawa, ochrona, szkołą służebnictwo. Oświata udziela się wszelkimi drogami, jeśli miłość nią kieruje, a oświata w duchu polskim – to cała przyszłość nasza".

W owym niepisanym programie chodziło nie tylko o przekazywanie wiadomości, ale również o kształtowanie postaw – i to niekoniecznie w duchu paternalistycznym. Tajne nauczanie, podejmowane zarówno przez „panienki ze dwora", jak i panny z inteligenckich i mieszczańskich domów, obejmowało naukę czytania i pisania po polsku, elementy dziejów narodowych i prawd katechizmowych oraz naukę pieśni religijnych i patriotycznych. Uczono po kilka osób na kompletach lub pod pozorem robótek ręcznych czy przyuczania do rzemiosła. Często pierwszymi uczniami były dzieci służby dworskiej.

Dopiero pod koniec ubiegłego stulecia nauczanie czysto prywatne zastąpione zostało, czy też uzupełnione, formami bardziej zorganizowanymi. Wiązało się to z powstaniem orientacji politycznych, tak prawicowych, jak i socjalistycznych. Mickiewicz wprawdzie rzadko trafiał pod strzechy, lecz różnymi drogami następowało zespalanie z polskością i stopniowo się poszerzało, aczkolwiek skromne, uczestnictwo w kulturze pisanej. I choć z powodu warunków konspiracyjnych daleko było do powszechności nauczania, to jednak o skali problemu świadczy fakt, że władze carskie oceniały, iż ponad 60% umiejących czytać i pisać (odsetek analfabetów był w zaborze rosyjskim najwyższy) owe umiejętności zdobyło nielegalnie. Do działalności oświatowej starano się również wykorzystać rozmaite istniejące legalnie instytucje dobroczynne. Aktywność kobiet ujawniła się szczególnie w placówkach będących pod patronatem Towarzystwa Dobroczynności.

Wspomnieć jeszcze trzeba, iż wraz ze zmieniającymi się uwarunkowaniami społeczno-gospodarczymi i koniecznością podejmowania pracy zarobkowej przez kobiety rosło zapotrzebowanie na poszerzenie zakresu wykształcenia. Można tu mówić o pewnej specyficznej odmianie ruchu emancypacyjnego. Istotne dlań było dążenie kobiet do podniesienia kwalifikacji, zdobycia wykształcenia oraz zawodu, osiągnięcia pewnego równouprawnienia pod względem umysłowym.

Nie można pominąć milczeniem wyjątkowego zgoła zjawiska, jakim było zorganizowanie w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia tzw. Uniwersytetu Latającego przeznaczonego dla kobiet. O jego skali świadczy fakt, że do 1905 roku w warunkach ścisłej konspiracji i represyjności carskiej po powstaniu styczniowym (obowiązującego stanu wojennego) przez komplety Uniwersytetu Latającego przeszło około pięć tysięcy kobiet. Ta tajna wyższa uczelnia stała się imponującym dowodem samoorganizacji społeczeństwa i upartego dążenia kobiet polskich do zdobycia wiedzy. Była to instytucja samofinansująca się. Wykładali w niej luminarze nauki polskiej, najczęściej ledwie wegetujący na nędznych, rządowych posadkach. Dla prowadzących zajęcia na

trzech wydziałach nie tyle liczyły się skromne honoraria, jakie otrzymywali podejmując tę ryzykowną pracę dydaktyczną, lecz swoista nobilitacja wykładania na samorządnej polskiej uczelni. Ci zaś, którzy dożyli wolnej Polski, stali się następnie podstawą kadry naukowej wyższych uczelni. Warto tutaj nadmienić, że słuchaczką Latającego Uniwersytetu była Maria Skłodowska-Curie. Z tego też środowiska intelektualnego rekrutowały się dziesiątki „siłaczek", które – gdy w 1905 roku otworzyły się możliwości zakładania szkół polskich – poszły „w lud" nauczać.

Znamienne jest również to, iż tak znaczący ruch intelektualny związany był z promocją kobiety polskiej i zasadniczo nie posiadał męskiego odpowiednika[6]. Co więcej – doświadczenia zdobyte w Latającym Uniwersytecie i w Towarzystwie Kursów Naukowych przydały się po latach, w okresie drugiej wojny światowej, gdy w funkcjonującym państwie podziemnym organizowano tajne nauczanie.

W zasadniczo patriarchalnej strukturze rodziny wiejskiej podstawową rolę w „polskim trwaniu" odegrały trzy czynniki:

– religijność nierozerwalnie spleciona z rytmem roku rolniczego i specyficzną obyczajowością mającą niemal rytualny charakter;

– przywiązanie do tego wszystkiego, co było „za ojców", co ugruntowało świadomość, że „my tu nie od dziś";

– wrastanie w ziemię, która po uwłaszczeniu dokonanym przez zaborców w różnych okresach czasu stawała się chłopską własnością; zapoczątkowało to proces przechodzenia od pojęcia ojcowizny do szerszego pojęcia ojczyzny, która stanowi dobro wspólne, a nie tylko „pańskie".

Kobieta ze wsi również współdecydowała o naszym przetrwaniu. Tysiące chłopek uznojonych codzienną pracą broniło swej tożsamości i broniło ziemi. Ich nazwiska pozostaną nieznane, wystarczy jednak odwołać się do postaci Ślimakowej z *Placówki* Prusa, która na łożu śmierci zaklina męża, by przetrwał i nie sprzedawał ziemi obcym.

W zaborze rosyjskim na przełomie wieków w większych ośrodkach miejskich (szczególnie w Warszawie i Łodzi) znaczącą rolę w kształtowaniu świadomości rzesz robotnic wielkofabrycznych odegrał ruch socjalistyczny. Znalazło się w nim wiele wybitnych indywidualności kobiecych, ponoszących na równi z mężczyznami wszystkie konsekwencje swej działalności. Radykalne działaczki pokroju Jadwigi Szczawińskiej-Dawidowej (inicjatorki Latającego Uniwersytetu), Marii Wysłouchowej, Kazimiery Bujwidowej, Stefanii Sempołowskiej rozwinęły szeroko zakrojoną akcję oświatowo-szkoleniową i opiekuńczą. Równolegle – w drugiej połowie XIX stulecia – pojawiło się szereg zna-

---

[6] Nieco wcześniej w warunkach galicyjskiej legalności Adrian Baraniecki otworzył w Krakowie Wyższe Kursa dla Kobiet. Ich poziom był jednak znacznie niższy. Krakowska kobieca uczelnia miała elitarny społecznie charakter.

czących postaci kobiecych związanych z Kościołem katolickim. Niektóre z nich są już wyniesione na ołtarze bądź ogłoszone służebnicami Bożymi.

III. KOBIECY NURT RELIGIJNY

W warunkach zaborczych szykan wobec Kościoła (zwłaszcza w obu zaborach innowierczych) rozwinął się niespotykany w poprzednich stuleciach zgromadzeniotwórczy ruch żeński. Od drugiej połowy lat pięćdziesiątych XIX wieku do 1914 roku powstało kilkanaście wspólnot zakonnych habitowych i drugie tyle bezhabitowych, będących odpowiedzią na aktualne zapotrzebowania. Można nawet mówić o specyficznych cechach religijnego zaangażowania kobiety na ziemiach polskich.

Do połowy ubiegłego stulecia w Polsce nie było, z wyjątkiem szarytek, czynnych wspólnot zakonnych. Polskie zgromadzenia o określonych celach, które można określić wspólnotami „nowej fali", posiadały jakby dwa źródła inspiracji:

– pierwsze wywodziły się z konkretnych przedsięwzięć charytatywno-społecznych i ewoluowały ku życiu konsekrowanemu;

– drugie brały początek z bardziej uogólnionej refleksji dotyczącej potrzeby odrodzenia religijnego i przeobrażenia katolicyzmu polskiego.

Cechą specyficzną polskich zgromadzeń „nowej fali" było – przy dużym wyczuleniu na potrzeby społeczne – jednoczesne powstawanie w poszczególnych częściach kraju wspólnot stawiających sobie podobne cele. Na przykład w ciągu jednego dziesięciolecia powstały w trzech zaborach aż cztery wspólnoty opiekujące się dziewczętami z marginesu miejskiego. Ruch kobiecy na ziemiach polskich, który znalazł swój wyraz zgromadzeniotwórczy, miał swobodę rozwoju jedynie w zaborze austriackim. W zaborze pruskim podlegał różnym restrykcjom oraz szykanom w okresie Kulturkampfu, a w części kraju pod władztwem carów został całkowicie zakazany i zniszczony represyjną kasatą po powstaniu styczniowym. Wówczas to w tym zaborze w trzeciej ćwierci XIX wieku, w warunkach prześladowania i kontroli policyjnej Kościoła, z inicjatywy kapucyna bł. ojca Honorata Koźmińskiego powstało kilkanaście zgromadzeń ukrytych, zrzeszających w okresie maksymalnego swego rozwoju około dwudziestu tysięcy kobiet.

Zjawisko ruchu honorackiego jest dotychczas nie docenione i nie doczekało się kompleksowego opracowania. A był to wielki religijny ruch kobiecy głęboko powiązany z ideą pracy organicznej i pracy u podstaw. Dzięki niemu powstało kilkaset placówek o bardzo zróżnicowanym charakterze. Rozsiane były one aż po Petersburg i Rygę, a także miejscowości syberyjskie. Największe jednak ich skupisko zlokalizowane było w okolicach Warszawy i Łodzi. Skrytki miały, jak by to można określić, koncentryczną strukturę organizacyjną. Jądro formacyjne stanowiły siostry życia wspólnego, a wokół nich groma-

dziły się siostry zjednoczone i siostry stowarzyszone, najczęściej wiodące życie we własnych domach. Łączyła je wspólna duchowość, której podstawą było tercjarstwo św. Franciszka. W swym odłamie intelektualnym zrzeszały one nauczycielki i propagatorki polskiego czytelnictwa, prowadziły działalność zarówno w dużych aglomeracjach miejskich, w miasteczkach, jak i na wsi. Na przykład służki rekrutowały się z dziewcząt wiejskich i pracowały na wsi. Zrzeszały około pięciu tysięcy członkiń. Katechizowały, uczyły czytać i pisać po polsku i wydały wojnę alkoholizmowi. Niecodziennym zgoła zjawiskiem były siostry fabryczne mające swe główne ośrodki w Łodzi, Żyrardowie, Warszawie i na Górnym Śląsku. Pracowały jako robotnice i organizowały wszechstronną opiekę nad żeńskim proletariatem fabrycznym – bardziej jeszcze wyzyskiwanym niż proletariat męski. Pracowały pod rozmaitymi „szyldami" samorządnych i spółdzielczych organizacji o charakterze samopomocowym.

Praca służek, sióstr fabrycznych oraz innych pomniejszych wspólnot honorackich prowadzących zróżnicowaną działalność, mało została dotychczas dostrzeżona w aspekcie kształtowania świadomości narodowej oraz wkładu kobiet w „polskie trwanie".

Brak tu miejsca na omówienie rozległej działalności kilkunastu zgromadzeń habitowych. Z konieczności ograniczyć się trzeba do wymienienia kilku z nich.

Jednym z wcześniej założonych zgromadzeń były Służebniczki Niepokalanego Poczęcia N.M.P. Powstały w Wielkopolsce, a ich celem była promocja wsi polskiej. Szybko rozwijającą się wspólnotę, zasadniczo rekrutującą się ze środowiska wiejskiego, usunął z zaboru pruskiego Kulturkampf. W warunkach zaborczych podziałów po przejściu do zaboru austriackiego – w Galicji i na Śląsku rozrosły się w cztery prężne gałęzie.

Wyraźnie z nurtem pracy organicznej związane były felicjanki – wspólnota powstała w Warszawie na krótko przed wybuchem powstania styczniowego. Siostry św. Feliksa wyrosły z kręgu inicjatyw kapucyńskich. Szybko rozrastająca się wspólnota prowadziła ochronki nie tylko w stolicy, lecz z inicjatywy Towarzystwa Rolniczego i jego członków objęła szereg placówek na wsi (szczególnie na Podlasiu). Zaangażowanie w powstańczą posługę lazaretową i w inne formy poparcia dla usiłowań niepodległościowych stało się przyczyną całkowitej eksmisji owych sióstr z zaboru rosyjskiego (z wyjątkiem gałęzi kontemplacyjnej znanej pod nazwą kapucynek). W Galicji ich wspólnoty rozwijały się intensywnie, a już w latach siedemdziesiątych stanęły u boku polskich duszpasterzy w Stanach Zjednoczonych. W związku z nasilającą się emigracją zarobkową zapotrzebowanie na ich pracę na kontynencie amerykańskim wzrastało coraz bardziej.

Polskie zgromadzenia żeńskie powstawały tam, gdzie znajdowały się skupiska Polaków. Poza wspólnotami o genezie zmartwychwstańczej lub tymi, które wywodzą się z Wiecznego Miasta – w dalekim Petersburgu powstały

siostry Rodziny Maryi. Kilka nowych wspólnot zakonnych męskich zainicjowało odpowiedniki żeńskie. Taką genezę posiadają zmartwychwstanki, albertynki i michalitki.

Nie sposób w tym miejscu dokonać wyliczenia wszystkich nowo powstałych formacji. Na zakończenie trzeba jednak wymienić wspólnotę, która choć niezbyt liczna, jako cel szczególny swej pracy obrała promocję kobiety polskiej. Chodzi tu o wychowawczo-dydaktyczne zgromadzenie sióstr niepokalanek, „dla Polski powstałe i dla Polski pracujące". Zajęły się one wszechstronną i pogłębioną religijnie i intelektualnie formacją młodych dziewcząt, przyszłych „żon, matek i obywatelek kraju". Ideą przewodnią ich pracy, podejmowanej w duchu głębokiego umiłowania spraw ojczystych, było odrodzenie rodziny poprzez kobietę, a poprzez odrodzenie rodziny – odrodzenie społeczeństwa. Współzałożycielka niepokalanek – służebnica Boża m. Marcelina Darowska jeszcze na łożu śmierci mówiła: „Polska będzie, ale wtedy, kiedy społeczeństwo się odrodzi, a na to trzeba, aby rodzina stanęła na Bogu".

Poza potężnym ruchem zgromadzeniotwórczym, będącym wyrazem aktywizacji religijnej polskich kobiet, które w sposób zorganizowany, niejednokrotnie w niewyobrażalnie trudnych warunkach, starały się odpowiedzieć na najbardziej istotne potrzeby społeczne – zarówno w pracy charytatywno-opiekuńczej, jak i formacyjno-wychowawczej – kobiety polskie zaznaczały swą obecność w religijnym odrodzeniu kraju. Czyniły to na polu własnych rodzin, ale także w sposób zorganizowany tam, gdzie to można było czynić (np. żeńska Sodalicja Mariańska w Galicji). Posiadały też znakomitą umiejętność półkonspiracyjnego działania pod niewinnymi zgoła szyldami.

Wśród długiej listy kobiet, które wpłynęły na kształt polskiego katolicyzmu, nie sposób pominąć dwóch nazwisk, zbyt mało dotychczas docenionych: Zofii Zamoyskiej i Cecylii Plater-Zyberkówny. Począwszy od trzeciej ćwierci ubiegłego stulecia obie zajęły się formacją dziewcząt – z wielkim naciskiem uczyły umiejętności i cenienia pracy. Cecylia Plater-Zyberkówna miała ponadto znaczący intelektualny wpływ na aktywizację religijną inteligencji na progu obecnego stulecia.

Pilnym postulatem badawczym jest podjęcie poważnych prac mających na celu ukazanie roli kobiet w „polskim trwaniu", która bynajmniej się nie zakończyła z pierwszą wojną światową. Trudno sobie wyobrazić na przykład polskie państwo podziemne z lat okupacji hitlerowskiej bez tak znaczącego współudziału kobiet. Dotkliwie daje się odczuć brak biografii postaci kobiecych, i to nie tylko pokroju Emilii Plater czy Henryki Pustowójtówny, ale i owych niezliczonych cichych „siłaczek" wywodzących się z wszystkich warstw społecznych, które bądź w najbliższym swoim otoczeniu, bądź na nieco szerszym polu – swym życiem, postawą i działalnością – w sposób istotny przyczyniły się do zachowania identyczności narodowej. Pamięć o tym zobowiązuje.

Ks. Czesław S. BARTNIK

KIEDY MYŚLĘ: MATKA...

Swoje macierzyństwo traktowała jako swoiście eklezjalne. Życie było dla Niej jakimś „bezpośrednim" darem Bożym, bez względu na jego długość, treści, koleje. Dzieci swoje przyjmowała od Boga, jakby je miała rozsyłać w świat dla służby Ewangelii.

O matce trudno pisać, jak o Pratajemnicy, jak o Świecie Wewnętrznym, jak o Miłości Bożej stwarzającej. Ale Ewangelia zespala przedziwnie wszystko, co najbardziej uniwersalne i „oficjalne", z tym, co najbardziej konkretne i osobiste. Ewangelia jest nie tylko publiczna, ale i osobista. Ona ocala to, co osobiste od nieistnienia. Zresztą matka jest zawsze wielkim człowiekiem, choćby była najmniejszą z ludzi. Matka jest zawsze w samym centrum tego świata dla jej dziecka. I ze swej istoty jest zawsze wielkością także religijną. Ponadto ma ona istotne odniesienie do Ojczyzny. Jest świętą ikoną Ojczyzny. Pisząc tedy o mojej Matce, myślę o matce każdego człowieka, jak o Ewie, jak – nie bluźnię – o Matce Bożej.

Z PREHISTORII MATCZYNEJ

Znasz historię swojej matki, tak od świętych początków? Moja Matka, jedna ze zwykłych matek polskich i matek chrześcijańskich, przyszła na świat 22 listopada 1896 roku prawie sto lat temu – w rolniczej rodzinie wiejskiej, na przedprożu tajemniczej Rusi Czerwonej w Źrzebcach, między Szczebrzeszynem a dawnym Sutiejskiem. A dożyła prawie dziewięćdziesięciu pięciu lat. Jej historia święta rozpoczęła się chrztem w tydzień po narodzinach, w niedzielę, w kościele parafialnym po sumie. Akt chrztu został sporządzony po rosyjsku – znakiem niewoli pod caratem. Nadano Jej imię Marianna, jak miała Jej babka i prababka oraz praprababka po stronie ojcowej, a także liczne wcześniejsze kobiety rodu po stronie matczynej. Wówczas wieś wywodziła swoją genealogię jakby na sposób biblijny. Imię Marianna świadczyło, być może, o nawiązywaniu do dziesięciowiekowej tradycji kultu Matki Bożej Uśpienia (Zaśnięcia) w kościele miejskim i grodzkim pobliskiego Szczebrzeszyna. Dawniej w tych stronach jednak nie nadawano raczej imienia Maryja (Maria) przez cześć dla wyłączności Matki Jezusa. Ale nie chciano się oderwać od tej teologii Maryi, nawiązując raczej do idei Samorzutnej: Maria – Anna i w supozycji Dziecię Jezus lub Jan Chrzciciel.

Marianna wzrastała nie tylko w tradycji maryjnej, ale także w rodzinie typowo „niewieściej". W domu Zofii i Adama Bartników było aż osiem córek: Katarzyna, Antonina, Franciszka, Ewa, Anna, Zofia, Wiktoria, no i najmłodsza Marianna – razem wszystkie najważniejsze imiona kobiet w historii świętej. Jedyny chłopiec, Adam, zmarł po roku. Zmarły też dwie małe siostrzyczki. Każda z sześciu cór dożyła sędziwego wieku. Dom był szczególny: żywy, rozśpiewany, muzykalny, pełen humoru, żartów, psot, strojów, no i pełen kwiatów i pobożności. W rok po urodzeniu Marianny zmarł ojciec. Dom prowadziła niezwykle religijna i mistyczna matka Zofia, zresztą pod opieką patriarchalnego dziada Jędrzeja, potem z pomocą najstarszego zięcia Frania Wypycha (za którego Mama zawsze się modliła jako za swego dobrodzieja). Z boku czuwali nad całością czterej potężni stryjowie: Józwa, Wojciech, Franko i Kuba, którzy w oczach Marianny urastali do roli swoistych „świętych Józefów".

Przedłużenie domu i rodu stanowiła wieś Źrzebce, przez wieki „nieruchoma", historycznie dotykająca zespołu Grodów Czerwieńskich, które w wiekach VIII-XI były próbą zorganizowania państwa polskiego na zasadzie koalicji Grodów Lędzian (Lachów). Cała wieś, zbudowana na źrzebiu starosłowiańskim, z własnymi legendami, także religijnymi, była lechicka, cała katolicka i cała patriotyczna, dzieląca żywo w późniejszych wiekach losy Zamojszczyzny. Stanowiła niezwykłą enklawę tradycji lechickiej. Ta tradycja spowodowała, że u Matki na pierwszym planie kształtowały się sprawy Boże, na drugim – sprawy rodziny, a na trzecim – Ojczyzny, a raczej wszystkie razem w harmonijnej całości.

Młodziutka Marianna marzyła o zakonie. We wsi nie było jeszcze nigdy żadnego powołania. Po ukończeniu osiemnastego roku życia zgłosiła się do klasztoru, ale nie została przyjęta, bo nie mogła wnieść wiana, posagu. Klasztory w tych stronach kultywowały jeszcze tradycje z czasów szlacheckich. Za to w roku 1924 została przyjęta do Trzeciego Zakonu św. Franciszka z Asyżu pod imieniem Elżbiety. Kiedy nie otworzył Jej Pan bram klasztoru, wówczas chciała wraz z koleżankami i kolegami wyjechać do Ameryki. Ale znowu zabrakło funduszów na drogę za morze. W domu najstarszej siostry Katarzyny starczało tylko dla jednej osoby na drogę. Zgodnie ze swą subtelnością ustąpiła miejsca najpierw pierwszej siostrzenicy, Anieli, potem drugiej, Antoninie. U ich matki przecież żyła. Potem wybuchła pierwsza wojna światowa. I tu ciśnie się pytanie, co by było, gdyby Matka poszła do klasztoru albo wyjechała do Ameryki; co by było, oczywiście, z nami jako Jej dziećmi?

Marianna była wiejską dziewczyną pełną czaru, subtelności, zdyscyplinowania, samowychowania, odpowiedzialności i szlachetności. Była piękna, zgrabna, silna. Była pogodna, uśmiechnięta, skromna, spokojna, rozważna. Poetycka, refleksyjna, marzycielska, zaciekawiona światem i ludźmi, idąca przez życie jak przez ogród Boży pełen kwiatów – ludzi. Uczyła się za młodu

tylko cztery tygodnie w ukryciu przed strażnikami carskimi, bo po polsku uczyć się nie było wolno, a nauczyciel był konspiracyjny. Ale potem ogromnie dużo czytała, zwłaszcza teksty religijne. Przede wszystkim – co na wsi ceniono – była niezwykle pracowita, psychicznie odporna, bardzo cierpliwa i niesłychanie wytrzymała na wszystko, wykonując – potem wraz z moim Ojcem – najcięższe prace gospodarcze, domowe i polne. Tylko czasami była zacięta, uparta, melancholijna, jakby broniąc się przed popadnięciem w chaos i zgiełk tego świata. Nigdy też, aż do ostatnich dwóch lat życia, poważniej nie chorowała, nigdy nie była ani chwili w szpitalu, choć urodziła dziewięcioro dzieci. Niektóre urodziła podczas pracy w polu.

W wieku dwudziestu lat 22 lipca 1917 roku – w czasie gdy Szczebrzeszyn był już wolny, w czasie zaczątku odrodzenia Polski – wzięła ślub „z wielkiej miłości" z Michałem Bartnikiem, w piątym pokoleniu spokrewnionym (za dyspensą). Gdyby nie wyszła za „tego", nie wyszłaby za innego. W swojej rodzinie jednak nie panowała. Wnosiła pokorę, usłużność, wyrozumiałość, spokój, delikatność, swoistą mistykę rodzinną i otwarcie na sprawy Boże. Była naszym witrażem świątynnym. Stanowiła typowy przypadek dla matek polskich: cieleśnie tkwiła w gospodarstwie, a duchowo wybiegała ku Ogrodowi Maryjnemu, ku Ogrodowi Kościoła. Była to taka chrystologiczna struktura Jej życia: wszystko, co ludzkie, łączyła z tym, co Boże, przez Maryję i przez Kościół, a konkretnie przez parafię.

Swoje macierzyństwo traktowała jako swoiście eklezjalne. Życie było dla Niej jakimś „bezpośrednim" darem Bożym, bez względu na jego długość, treści, koleje. Dzieci swoje przyjmowała od Boga, jakby je miała rozsyłać w świat dla służby Ewangelii. Wszystkimi się ogromnie cieszyła, wszystkim służyła i każde traktowała sprawiedliwie. Jako małe dziecko – a byłem Jej szóstym dzieckiem – słyszałem sam, jak Ją na wsi atakowano w oczy, że miała i ma dużo dzieci. Odbierałem to jako bardzo bolesną napaść na Matkę. Odpowiadała cicho: „Przecież to Bóg daje życie! A może ostatnie będzie najbardziej do Boga i ludzi?".

Tymczasem historia święta splatała się z historią świecką: pierwsza wojna światowa, parokrotne przetaczanie się frontów przez wieś, pojmanie narzeczonego do armii austriackiej, wojna z bolszewickimi Kozakami pod Zamościem w roku 1920, wielki kryzys gospodarczy 1929-1933, kiedy to na przednówku nie było co jeść, strajki chłopskie krwawo tłumione, druga wojna światowa, nowe przetaczanie się frontów, wysiedlenie, w czasie którego Matka zabrała ze sobą święte obrazy, partyzantka i bandy rabusiów, okupacja sowiecka, próby kolektywizacji przymusowej, walka z Kościołem i religią, a wreszcie drugie odrodzenie Ojczyzny w 1989 roku. Matka przeżyła pożar domostwa, dwukrotne stawianie nowego domu i gospodarstwa, śmierć najpierw dwu małych córek, Heleny i Anieli, potem dorosłej córki Albiny i dorosłego syna Stefana, zabitego młotkiem przez pijaka, choroby dzieci, najścia bandyckie i złodziejskie, nagły

zgon męża przy stole. Nie było długo znikąd pomocy. A wreszcie to nieuniknione osamotnienie kobiety wiejskiej, gdy wszystkie dzieci poszły w świat... Czekała na nie, na każde, zwłaszcza na wakacje i święta, jak matka Tobiaszowa. Tak Pan pisze świętą historię Matki na kartach historii doczesnej.

ŚWIADEK EWANGELICZNY

„Dom Jadamowy" wnosił delikatność ducha religijnego, bez egzaltacji, bez przymusu i bez żadnego zwątpienia w Boga. Nie była to religijność wątpienia i odrzucenia. Była to religijność najpełniejszej wiary i pewności. Jednakże o najgłębszych przeżyciach religijnych w moim domu rodzinnym nie mówiło się wprost, żeby ich niejako nie sprofanować. Wszakże sama religia była uważana za coś najbardziej realnego, normalnego i nie do oddzielenia od codziennego życia. Szczególnie religijność matek rodu stanowiła ich niepomijalną „strukturę". Matka była jak „piąta ewangelia". To coś znacznie głębszego niż tylko przysłowiowe składanie rąk dziecka do modlitwy i uczenie „paciorka". To było kształtowanie „transcendentalności" osoby dziecka. Moja Matka nie uczyła Biblii ani katechizmu, ani teologii, choć wszystkie takie księgi miała i czytała. Nauczanie „szkolne" prowadzili nauczyciele, duchowni, katecheci. Ona po prostu świadczyła o realności Boga i Ewangelii. Dzięki temu Bóg był „moim Bogiem", „należał" do mnie, do mojej społeczności. Był „Kimś z rodziny".

Ponadto matka kapłana jest obdarzona specjalnym rodzajem kapłaństwa wspólnego – jakimś charyzmatem „macierzyństwa kapłańskiego" czy „kapłaństwa macierzyńskiego", choćby nawet ten syn nie doszedł do kapłaństwa lub zboczył z drogi. Moja Matka miała ten charyzmat rozwinięty aż do świadectwa ewangelicznego. Żyła rzeczywistością religijną cała, głęboko, z adoracją, kontemplacją i z tęsknotą za Niebem. Tak realistycznie żyła myśląc o Niebie. Z tą myślą uczęszczała do kościoła, oddalonego o wiele kilometrów, w każdą niedzielę, w każde święto, w deszcz, śnieg i mróz, na okoliczne odpusty, na rekolekcje, na pielgrzymki. Kiedy pójść nie mogła, na przykład ze względu na malutkie dziecko, modliła się w domu w czasie trwania sumy. Jej religijność była pełna jakiejś wolności wewnętrznej i czysta. Nas też do niczego nie zapędzała. Może czuła, że czasem rodzi przekorę u dziecka. Była bardzo delikatna: przypominała najwyżej, że w parafii zapowiedzieli „jakąś wielką uroczystość", lub pytała, czy synowie nie potrzebują „ładniejszej koszuli do kościoła".

Kościół był Jej pierwszym domem. Była tam rozradowana, pogodna, cicha, jak „u siebie", włączała się dyskretnie we wspólne modlitwy, śpiewy i inne praktyki. Nade wszystko chłonęła słowo Boże. Potem mi stawiała delikatnie różne kwestie teologiczne, na przykład co to są „grzechy przeciwko Duchowi Świętemu". Moje odpowiedzi przyjmowała z pełnym zaufaniem. Bardzo mnie to podbudowywało. Była takim teologiem wiejskim. Chyba – obym nie zbluźnił

– sam Chrystus nie miał lepszych słuchaczy z ludu jak kobiety polskie. Jeśli było to możliwe, Matka pozostawała na dwu mszach, lub na nieszporach czy innych nabożeństwach. Gdy długo nie wracała, Ojciec żartował z niej, tak po wiejsku: „Na pewno zalazła za ołtarz". Tymczasem dla Niej świątynia była głównym teatrem życia. A całą rozrywką było potem spotykanie się z krewnymi i odwiedzanie ich, na co nie było czasu kiedy indziej.

Zgodnie z zasadą nieingerencji w nasze życie nikomu z nas, czterech synów, nie sugerowała kapłaństwa. Wychowywała nas absolutną życzliwością i, czasami, jakimś delikatnym pytaniem. Ale czułem, że w głębi duszy była pewna, że któryś z nas pójdzie do kapłaństwa. Naprowadzało mnie na to czytanie przez nią „Rycerza Niepokalanej" i innych, zresztą dogasających w czasach stalinowskich, pism religijnych. Ciekawe, że – jak wyczuwałem – bardziej liczyła na mnie, choć brat Józef był lepszy. Dziwiło mnie to wówczas, bo moja postawa religijna, choć równie niezłomna co do wiary, szła raczej po linii szukania światła intelektualnego niż po linii tradycji. Dopiero potem zwróciłem uwagę i na Jej ogromne – bez wykształcenia – zainteresowanie słowem Bożym.

O moim zamiarze wstąpienia do seminarium powiedziałem Jej – jak robi to większość kleryków – w przeddzień zgłoszenia się z prośbą o przyjęcie. Miała wówczas 51 lat. Nawet się nie zdziwiła. Tylko Jej Twarz zajaśniała jakimś blaskiem ewangelicznym. Nie mogła mówić. Dla mnie było to jedno z wielkich „jawień Matki". Prosiłem na razie o dyskrecję. Kiedy jednak następnego dnia wracałem z pociągu z Lublina, spotkani po drodze sąsiedzi pytali mnie: „Jak tam w Lublinie?". Matka nie mogła nie wygłosić swego małego „magnificat". Po mnie, po trzech latach, wstąpił do jezuitów mój starszy brat Józef. Z powodu jednak owej szlachetnej dyskrecji co do uczuć religijnych nie wiem, jaki był ich dialog w tej sprawie. Wiedzieli to tylko oni dwoje. Matka w czasie naszych święceń i prymicji była jeszcze jaśniejsza, bliższa i cichsza. Była nam macierzyńskim świadkiem Ewangelii, którą miała zapisaną w swojej duszy i życiu.

MOC NADZIEI

Po moich święceniach kapłańskich u Matki pozostało do końca już tylko zaufanie do mnie, pewność co do czystości moich intencji, komunia modlitewna i żywa nadzieja, że wypełnię wolę Bożą. Było to zgodne z określeniem miłości chrześcijańskiej: „we wszystkim pokłada nadzieję" (1 Kor 13, 7). Matka to moc nadziei, to łaska umacniania w wierze i kapłaństwie. Wracałem do Niej, żeby odpocząć od zgiełku świata, znaleźć odtrutkę na złość, umocnić się w modlitwie, stać się lepszym, oglądać w Jej twarzy obraz Matki Bożej.

Matka była mi także więzią społeczną, więzią eklezjalną. Była pełna życzliwości dla każdego kolegi kapłana, dla wszystkich przyjaciół, dla każdego

ucznia, kleryka, którego zresztą stawiała na jednym poziomie społecznym ze mną. Każdy członek Kościoła był traktowany jako członek rodziny. W tym duchu każdą siostrę zakonną uważała za rodzoną siostrę. I tak wnosiła domowość i rodzinność w życie społeczne. Dom matki jest kościołotwórczy.

Trzeba też mówić o łasce długiej obecności matki kapłana. Obecność ta wspiera szczególnie trwałość kapłaństwa w synu, a także pomaga rozwijać ducha synostwa czy rodzinności duchowej w stosunku do ludzi, z którymi się on styka. Synostwo doczesne rozwija się w synostwie kapłana wobec społeczności, wobec Kościoła, wobec Maryi, Matki Kościoła, no i wobec Ojczyzny.

Zadawałem sobie nieraz pytanie, skąd u naszych matek polskich tak wielkie rozumienie Kościoła i czucie razem z sercem Kościoła, także powszechnego, i z papieżem. Matka miała zawsze na swoim stoliku obrazek papieża, a już niezwykłą czcią otaczała obrazek Jana Pawła II. Nie jest to sprawa tylko pochodzenia polskiego, bo Polacy czczą jednakowo każdego papieża. Lecz jest to większe doznanie bliskości Kościoła powszechnego i urzędu Piotra, jakby dotykanie Chrystusa i czasów apostolskich swoim konkretnym życiem, oczami i rękami prostej wieśniaczki polskiej.

Po wyborze Karola Wojtyły Matka cieszyła się ogromnie, jakby widziała nowy przypływ miłości Bożej do Kościoła, do świata, swojej rodziny. Ustawiła sobie w radiu wszystkie audycje z Watykanu, prosiła o pisma, które informowały o Ojcu świętym, słuchała i czytała po wiele razy to samo. Kiedyś przyszła Jej nawet myśl, by przez pewnego biskupa przesłać Janowi Pawłowi II „wyszywankę" na swoisty znak łączności z Namiestnikiem Chrystusa. Od kiedy bowiem się zestarzała i posiadła więcej czasu, zaczęła wyszywać artystyczne serwetki z kwiatami polskimi i rozdawała je różnym ludziom, „żeby wiedzieli, że się za nich modlę, i żeby prosić o modlitwę za mnie". Nie uważała, żeby to było niestosowne zaprzątanie głowy Ojcu świętemu: „On jest Namiestnik Chrystusa, jest dla nas wszystkich, dla każdego".

We wrześniu 1980 roku dostałem od Ojca świętego różaniec specjalnie dla Niej, wybrany, taki mocny. Jakże się radowała! Nie rozstawała się z nim we dnie i w nocy. A spała już bardzo krótko. „Za kogo się, Mamo, modlisz"? – spytałem kiedyś. „Za wszystkich: za Ojca świętego, za Prymasa, za biskupów, za księży, za zakonnice, za Polskę, za Solidarność, za wieś, za rodzinę, za nawrócenie Rosji, za zmarłych, za wszystkich". Już nie prosiła o nic dla siebie, prócz zbawienia.

Była człowiekiem modlitwy prostej, jak chleb razowy. To jednak nadawało Jej niezwykłego blasku. Zniszczyła w ostatnich latach parę modlitewników, zwłaszcza w miejscach Mszy świętej oraz Litanii: do Imienia Jezus, do Serca Jezusowego, Loretańskiej, do Matki Bożej. Pismo święte Nowego Testamentu wyglądało podobnie. Poza tym te księgi święte były poprzekładane obrazkami z Papieżem i obrazkami z różnych prymicji. Ale najwięcej modliła się na różańcu „papieskim". Aż różaniec się porwał. Jako krawcowa i hafciarka

wiązała go. Brakujący paciorek zastępowała czasem jakimś innym albo po prostu guzikiem. I modliła się. Porwał się i drugi różaniec od Ojca świętego z roku 1990. Potem już sama sobie nie radziła. „Reperował" go Jej zięć, mąż najmłodszej córki Róży. Modliła się w czasie dłuższej choroby, która się rozwinęła z grypy.

A ta modlitwa była rozmową z Chrystusem i Matką Bożą, była wyznaniem wiary, nadziei i miłości, była spłatą długu w stosunku do wszystkich dobrodziejów, była wyrazem prawdziwej tęsknoty za spotkaniem ze świętymi i zmarłymi w Ogrodach Bożych. Po zamachu na Ojca świętego patrzyła na nas ze smutkiem i lękiem. I modliła się jeszcze więcej, jeśli w ogóle można było więcej. Po kilku dniach uspokoiła się: „To było na Fatimską, Matka Boska uzdrowi Go". Miała taką żywą teologię konkretnej historii.

Przez tyle lat, od roku 1947 do 1991 przyjeżdżałem do rodzinnego Domu, do Matki, jakby z pielgrzymką. W rodzinie jest takie sacrum. Matka przeczuła każdy przyjazd dokładnie, choć bywałem w różnych dniach. – Na moment gdzieś znika, czegoś szuka, coś umyślnego przynosi. Dla Niej spotkanie z Jej dziećmi miało coś z Nieba, coś z daru osobowego. Przygotowuje ci też ulubioną potrawę z dzieciństwa. Cały dom się odmładza, robi się odświętny, przychodzą ludzie jacyś inni, jakby z lepszego świata. Opowiada ci sen, który ją zaniepokoił, a który, oczywiście, ciebie dotyczy, „zreferuje" główne wydarzenia we wsi, zwłaszcza w parafii. Zapyta, jak mają na imię „ci nowi" księża w parafii. Nigdy nie mówi nic złego o nikim, zwłaszcza o duchownych. Gdy jaki duchowny się ożeni, to długo nie przyjmuje tego do wiadomości, a potem utrzymuje, że to wina danej kobiety, jej słabej wiary. Wyraża żal, że nie byłeś na odpuście gdzieś blisko, podczas gdy było „tylu księży", dlaczego tak mało głosisz tu kazań. Ktoś się dopytuje, kiedy przyjedziesz, bo chce dać na Mszę świętą. W to wszystko wplecie gdzieś radości i kłopoty, i to, co ktoś powiedział dobrego o tobie...

I tak Matczysko jest zawsze obecne w twoim życiu. Na próżno chcesz ją „osadzić" na krześle. Tym bardziej nie usiądzie wprost naprzeciwko ciebie, najwyżej z boku, żeby ci niejako nie zawadzać. Nasze wiejskie matki polskie nauczyły się od Kościoła przede wszystkim służyć. Ich drogi są zawsze poboczne, „podporządkowane", w stosunku do dróg dzieci. Są one dotykalnym darem łaski Bożej. Żadna nie myśli, że się jej coś od życia należy – w sensie egoistycznym. Jej zapłata i triumf życia, i łaska od Boga są w tobie. Nawet jakieś obrzeża ich osobistego świata: kolorowa wyobraźnia wiejska, wybieganie marzeniami w lepszy świat, żywa ciekawość ludzi – są oddane na usługi dzieciom, no i Ojczyźnie. Szczególnie Matka kapłana jest zawsze „obok", „przy", gotowa zawsze służyć, słuchać, cieszyć się całym twoim światem, modlić się za ciebie... Jak na tym tle można by mieć wątpliwości co do potworności aborcji? Nie da się tego spokojnie pomyśleć.

Matka kapłana jest ikoną świętą, namalowaną w samym środku świata. Moja Matka, nasza Matka, krzątała się, pracowała, dzieliła troski i cierpienia

świata i tak jakoś podświadomie chciała, żeby całe to życie było jedną nieustanną Mszą świętą pod przewodnictwem Ojca świętego i innych kapłanów. Może dlatego w późniejszym wieku słuchała wszystkich Mszy świętych: z Wolnej Europy, z Watykanu, no i wreszcie z Warszawy. Tylko coraz częściej popadała w zadumę, nawet w towarzystwie, jak ptak przed odlotem w ciepłe kraje, jakby nadsłuchiwała czyjegoś wołania z daleka. Nie chciała nigdy zamieszkać w mieście, a nawet tuż obok córki: „Kto wtedy przyjedzie do mnie?". W Jej domu była Jej Osoba, atmosfera Jej życia, Jej firmament niebieski. W tym domu była Ona żywym spotkaniem z Chrystusem, z Matką Bożą, z Kościołem, z Pradziadami. Tutaj spotykała się duchowo z Matką Bożą. Matki te rozmawiają ze sobą, jak Ewa z Maryją. Jesteś pewny, że rozmawiały także o tobie. Odgadywałeś to po długim, zwisającym z kolan różańcu.

*

Zaczęło się od zwykłej grypy. Te najważniejsze wydarzenia są takie „zwykłe". Już przed szesnastu laty przygotowała sobie na śmierć habit tercjarski, szkaplerz, pasek franciszkański. Przez miesiące choroby była bardzo pogodna, choć coraz bardziej cierpiąca, tylko bardziej zamyślona... Pożegnała się ze mną przytuleniem do serca i westchnieniem do Jezusa za mną. W walce ze śmiercią wzywała imienia Jezusa. Pożegnała się potem z Różą. Westchnęła cicho po raz ostatni w dwie minuty po północy z 8 na 9 marca 1991 roku.

Matka odchodzi, nie umiera. Nie ma też starej matki. Jest tylko z latami coraz droższa, bliższa, bardziej ikonalna. Dla dziecka jest Księgą Genesis, i Słowem Bożym, i Nową Ziemią, i Kwiatem Eschatologicznym, i Znakiem Ojczyzny Niebieskiej. Jest ona kategorią nieodzowną dla twojego myślenia o świecie, o człowieku i o Bogu.

Rocco BUTTIGLIONE
Jarosław MERECKI SDS

EUROPA JAKO POJĘCIE FILOZOFICZNE

Część druga[1]

Wraz z chrześcijaństwem pojawia się [...] nie tylko nowa idea wolności, lecz jednocześnie nowa idea struktury osoby – osoby, która jest otwarta na innych ludzi w taki sposób, że drugi człowiek nie jest już rozumiany jako ograniczenie mojej wolności, lecz jako warunek jej urzeczywistnienia. Ta nowa idea struktury osoby stanie się napędową siłą europejskiej historii. [...] Jednak to nowe pojmowanie osoby może zostać zrozumiane [...] jedynie wraz z inną podstawową nauką chrześcijańską, tj. nauką o grzechu pierworodnym.

CHRZEŚCIJAŃSTWO I EUROPA

Aby adekwatnie ocenić rolę chrześcijaństwa w tworzeniu się świadomości europejskiej, trzeba najpierw poddać analizie istotę chrześcijaństwa. Nie jest to w tym miejscu możliwe – podjęcie takiego tematu wymagałoby napisania osobnego traktatu. Musimy zatem ograniczyć się do wywodu, który z jednej strony przedstawi główne cechy chrześcijaństwa jako czynnika kulturotwórczego, z drugiej zaś wyjaśni, dlaczego kulturowych konsekwencji takiego wydarzenia, jakim jest chrześcijaństwo, nie można utożsamiać z jego istotą, lub przynajmniej – że taka identyfikacja byłaby bardzo problematyczna.

Czym jest chrześcijaństwo? Samo chrześcijaństwo rozumie siebie jako wydarzenie, a nie jako filozoficzną doktrynę. Wydarzenie jest faktem: to, co się wydarza, nie jest wnioskiem, który za pomocą ścisłych reguł dowodzenia może zostać wyprowadzony z jakiejś teorii.

Podczas rządów cesarza Tyberiusza pewien człowiek w Palestynie twierdził, że jest Synem Bożym. Twierdził, że przez Niego mają zostać wypełnione wszystkie obietnice świętych ksiąg narodu żydowskiego. Twierdził ponadto, że przyniesione przez Niego zbawienie ma się rozciągnąć na wszystkie inne ludy i przez Niego wszyscy ludzie mogą uczestniczyć w wewnętrznym życiu Boga.

Taka nauka nie jest filozofią. Filozofia dąży do tego, aby czynić zrozumiałym to, co istnieje. Operuje ogólnymi twierdzeniami i ścisłym wnioskowaniem, które wedle oczywistych reguł przenosi pewność z jednych zdań na inne. To, że pewien człowiek jest Synem Bożym (i to nie w ogólnym sensie, w jakim są nimi wszyscy ludzie stworzeni przez Boga, lecz w całkiem niepowtarzalny sposób, który z natury tylko jemu przynależy), nie może w żadnym wypadku zostać

---

[1] Cześć pierwsza ukazała się w poprzednim numerze „Ethosu" 7(1994) nr 28. Omawiano tam pojęcie granic Europy i jej historyczne początki w starożytnej Grecji.

udowodnione na bazie uniwersalnych twierdzeń metafizycznych i reguł logicznych. Wobec Chrystusa filozofia musi z zakłopotaniem milczeć. Wobec takiego zaskakującego faktu ona może co najwyżej pytać: czy jest możliwe, aby Bóg stał się człowiekiem? Ale jedyną odpowiedzią na to pytanie jest wskazanie na niezgłębialną tajemnicę Boga.

Z tego powodu filozofia nie może rozstrzygać o prawdzie Objawienia. Prawdy podane do wierzenia są innej natury niż te, które są przedmiotem filozofii. Są to empiryczne fakty, które w kręgu uczniów Jezusa wzbudziły pewność, że ów człowiek kryje w sobie jakąś wielką tajemnicę, że nie jest tylko człowiekiem jak inni. Jego uczniowie, czyli bezpośredni świadkowie wydarzenia Chrystusa, przekazali nam, iż potrafił On czynić cuda i rozkazywać siłom natury; potrafił czytać w sercu człowieka i zaspokajać jego najgłębsze pragnienia; kochał swoich uczniów aż do bezinteresownego oddania własnego życia, a w krąg tej miłości wciągał także ludzi, którzy według ogólnego mniemania uchodzili za złych i godnych pogardy. Mówił tylko prawdę o sobie samym i o innych, a kiedy w grę wchodziło danie świadectwa prawdzie, nie cofnął się nawet przed narażeniem się na śmierć.

A kiedy umarł i wedle ludzkich miar niczego więcej nie mógł dokonać, jako że śmierć jest znakiem ostatecznej kruchości wszystkich ludzi, Bóg przywrócił Go ze śmierci do życia.

Wydarzenia doprowadziły uczniów do przekonania, że był to człowiek godny wiary. Nie mógł się mylić, ponieważ – jak tego wielokrotnie doświadczyli – pozostawał w całkiem szczególnym związku z prawdą i nie mógł kłamać, ponieważ bezwarunkowo kochał prawdę i innych ludzi. Wobec tego to, co mówił o sobie, musi być prawdą, nawet wtedy, gdy wydaje się to sprzeciwiać codziennemu ludzkiemu doświadczeniu. Jest to oczywiście pewność moralna, a nie pewność teoretyczna. Nie ma ona żadnych cech apodyktyczności – było tak, jak o tym nas informują bezpośredni świadkowie, ponieważ tak się zdarzyło, a nie ponieważ inaczej być nie może[2].

Dlatego wiara wymaga ludzkiej decyzji, która opiera się na zaufaniu do tych, którzy byli bezpośrednimi świadkami wydarzenia. Akceptację wiary można by porównać do przyjęcia wyznania miłości – dla zdania: „kocham cię" nie da się znaleźć żadnego wystarczającego apriorycznego uzasadnienia. Akt akceptacji takiego zdania musi zawsze jednocześnie współzakładać akt zaufania do tego, kto to zdanie wypowiada. To właśnie mamy na myśli, kiedy mówimy, że chrześcijaństwo jest przede wszystkim wydarzeniem, a nie doktryną – a tym bardziej nie jakąś filozoficzną teorią.

Wiarygodność chrześcijaństwa opiera się na świadectwie i świadkach, którzy w swoim życiu odzwierciedlają wydarzenie Chrystusa i czynią je wciąż na nowo godnym wiary. Jeszcze bardziej wiarygodność ta opiera się na wspólnym

---

[2] Por. T. Styczeń SDS, *Bezradność świadka*, „Ethos" 7(1994) nr 28, s. 15-23.

świadectwie całego Kościoła – na jego ciągle odnawianej przez sakramenty świętości. Oczywiście, świadectwo to można przyjąć lub odrzucić. W obu przypadkach jednak przyjęcie lub odrzucenie wiary nie zależy od spekulacji filozoficznej, lecz wyłącznie od osobistego doświadczenia i decyzji.

Nie chcemy tu jednak wchodzić w rozważania nad istotą chrześcijaństwa – istoty tego wydarzenia dotykamy tylko pośrednio. Chcemy mówić o chrześcijaństwie z jednego tylko punktu widzenia, a mianowicie jako o wydarzeniu, które odcisnęło się w szczególny sposób na historii Europy.

Jak powiedzieliśmy, chrześcijaństwo ze swej istoty nie jest doktryną, ale wydarzeniem. Wydarzenie to niesie jednak ze sobą pewną określoną doktrynę, refleksja nad wydarzeniem Chrystusa jest źródłem pewnej określonej nauki. Nauka ta pozostawiła swe konsekwencje w dziejach ludzkiej myśli i to one mogą stać się przedmiotem filozoficznego poznania. Ponadto nauka nadała pewną szczególną formę temu, co ludzkie i co stało się znamienne dla historii Europy. To właśnie będzie przedmiotem naszych badań. Musimy tutaj odsunąć na bok pytanie, czy nauka ta zawdzięcza swoje pochodzenie wyłącznie Boskiemu Objawieniu, czy też pozostaje ona w zasadzie w ramach wrodzonych zdolności ludzkiego rozumu. Wielu próbowało charakteryzować oryginalność chrześcijaństwa w zakresie etyki twierdząc, że to albo inne przykazania, albo inne wartości odróżniają istotnie chrześcijaństwo od pozostałych, czysto ludzkich etyk. W świetle najnowszych badań próby takie wydają się mało przekonujące. Podobieństwa między chrześcijańską a sokratejską nauką moralną są uderzające. Nawet przykazanie miłości znajdzie swych przodków, jeśli nie u Sokratesa, to na pewno u faryzeuszów. Nawiasem mówiąc, faryzeusze byliby zapewne dziś podziwiani jako przedstawiciele prawdopodobnie najczystszej nauki etycznej w ludzkiej historii, gdyby tylko nie zostali tak ostro napiętnowani przez Chrystusa. Kto zresztą starannie czyta zarzuty stawiane im przez Chrystusa, zauważy od razu, że są one skierowane nie przeciw nauce, lecz przeciw wewnętrznej postawie i rzeczywistemu zachowaniu faryzeuszów. Faryzeusze są ludźmi prawa i, z pewnymi wyjątkami, bardzo dobrze je znają i rozumieją. To, co jest im obce, to poczucie bezowocności ludzkich dążeń do doskonałego sprostania wymaganiom prawa.

Natomiast z wyraźnej świadomości ułomności ludzkiej natury wypływa pragnienie, by Bóg nas zbawił – nie tylko dlatego, że jesteśmy słabi, lecz dlatego, że bez Niego jesteśmy źli i zepsuci. Moralność chrześcijańska różni się od etyki faryzeuszów tą wewnętrzną postawą, a nie pozytywną treścią etycznych norm.

Różnica dotyczy więc nie tyle treści moralności, ile jej formy. Inaczej mówiąc: dotyczy ona antropologicznych założeń etyki. W tym miejscu musimy powiedzieć kilka słów o pojęciu osoby. Pojęcie to należy dziś do filozofii i wielu filozofów, którzy nie utożsamiają się z chrześcijaństwem, określa siebie jednak (i to nie bez racji) mianem personalistów. Pochodzenia tego pojęcia

należy jednak szukać w teologii Wcielenia i Trójcy Świętej. Pierwsi chrześcijanie stanęli przed tajemnicą paradoksalnego – z ludzkiego punktu widzenia – sposobu, w jaki Jezus mówił o swoim stosunku do Ojca i Ducha Świętego. Z jednej strony osoby te nie są tymi samymi osobami i pozwalają się jasno od siebie odróżnić; z drugiej strony są jednak jednym i tym samym, tak że na przykład, kto widzi Jezusa, widzi jednocześnie Ojca. Co to może znaczyć? Pojęcie osoby stworzono właśnie po to, aby tę tajemnicę – tak daleko, jak jest to tylko możliwe – wytłumaczyć. Osoba jest istotą, która istnieje w sobie i dlatego jest autonomicznym podmiotem. Niemniej jednak, jest ona równocześnie konstytuowana przez relację do kogoś innego, tak że nie można jej zrozumieć poza tym związkiem. Pewne podobieństwo można by tu znaleźć w wielkiej ludzkiej miłości, na przykład między mężczyzną a kobietą albo matką a nie narodzonym dzieckiem. „Jestem sobą tylko w twojej miłości – może powiedzieć ukochany – i gdybyś ty mnie nie kochała, nie istniałbym i moja istota zmieniłaby się. Dlatego jestem tobą, nie mam woli, która nie jest twoją wolą, i ciała, które nie byłoby jednocześnie twoim ciałem".

W ludzkiej miłości jest to oczywiście przesada, która wyraża prawdę psychologiczną, lecz nie prawdę ontyczną. U Boskich Osób jest to ontyczna substancja ich bytu. Kiedy chrześcijanie mówią, iż Bóg jest miłością, to w grę wchodzi tu coś dużo większego niż zwykły sentymentalizm. Jest to określenie formy bytu, dla której oddanie się innemu konstytuuje zarazem własny byt. Pojęcie osoby ma przede wszystkim wyjaśnić związek Chrystusa z Ojcem i Duchem Świętym. Ta myśl odniesiona została jednak również do związku Jezusa z Jego uczniami. Według św. Jana są oni „jednym" tylko w miłości; Chrystus jest winnym krzewem, a uczniowie latoroślami. Każdy uczeń zachowuje autonomię własnego bytu, ma też jednak udział wraz z innymi w bycie Chrystusa. Każdy uznaje Chrystusa za najgłębszą prawdę własnego życia i poprzez to jest w najbardziej intymny sposób zjednoczony również z wszystkimi innymi. Jest to właśnie tajemnica chrześcijańskiej communio. Ma ona dwa ściśle złączone ze sobą wymiary. Z jednej strony uczniowie są przez Jezusa Chrystusa złączeni między sobą w jedną rzeczywistość (którą w teologii określa się jako ciało Chrystusa – corpus Christi). Z drugiej strony zostają oni przez Chrystusa wprowadzeni w wewnętrzne życie Trójcy Świętej. Tak jak Chrystus, i przez Jego pośrednictwo, przeżywają oni pełne oddanie Bogu Ojcu i przez miłość Boga zostają na nowo ukonstytuowani we własnym bycie. To jest właśnie nowe stworzenie, które jest w stanie przekroczyć każde oddalenie, również takie, którego żaden czysto ludzki wysiłek – także moralna doskonałość – nie może usunąć. To nie jest już sprawa sprawiedliwości, lecz pełne wdzięczności przyjęcie miłości Boga – miłości, która nie jest niczym innym, jak tą Miłością, którą jest sam Bóg.

Naszkicowaliśmy bardzo krótko i pobieżnie teologiczną naukę o Trójcy Świętej i chrześcijańskiej communio, aby móc prześledzić historyczny proces, poprzez który wprowadzone zostało do filozofii pojęcie osoby.

Jeśli człowiek uczestniczy w miłości Chrystusa w opisany wyżej sposób, to znaczy, że wyposażenie jego własnej natury czyni go zdolnym do takiej miłości. Znaczy to zatem, że w samą naturę człowieka wpisana jest możliwość takiego uczestnictwa w życiu Boga. Nawet jeśli teologia twierdzi, że zdolność ta musi zostać wyniesiona na nowy poziom przez łaskę, to jednak właśnie to, co ma zostać wyniesione, musi już istnieć i być do tego wyniesienia w jakiś sposób przyporządkowane[3]. Pytanie, w jaki sposób można podtrzymywać te dwa twierdzenia jednocześnie, tj. twierdzenie o niezbędności łaski i o przyporządkowaniu całej ludzkiej natury do łaski, jest jednym z głównych problemów teologii, którego w tym miejscu nie możemy dalej rozwijać. W każdym razie, jeśli takie przyporządkowanie natury do łaski rzeczywiście istnieje, to może stać się również – przynajmniej do pewnego stopnia – przedmiotem refleksji filozoficznej. Tu właśnie, w tym przyporządkowaniu, można odkryć obraz Boga w człowieku.

Człowiek jest zatem – tak jak Bóg – osobą: łączy w sobie bytową samodzielność i zdolność do istnienia we wspólnocie z innymi. Inaczej mówiąc: człowiek jest niezależną substancją i jednocześnie relacją. Aby zrozumieć, kim jest konkretny człowiek, trzeba go osobiście poznać. Trzeba jednocześnie wniknąć w sieć relacji, przez które jest on do pewnego stopnia konstytuowany: jego rodzinę, jego przyjaciół, szkołę, do której chodził, kulturę jego narodu itd. Każdy człowiek jest – jak powiedział kiedyś B. Shaw – sumą miłości, która została mu podarowana, i nosi w swej duszy piętno innych ludzi, którzy go kochali i którzy pozostawili w jego duszy ślady swej miłości.

Prawda ta była do pewnego stopnia znana już Grekom. U Greków mamy jednak zawsze do czynienia (podobnie zresztą jak w innych kulturach przedchrześcijańskich) z alternatywą: albo człowiek rozumiany jest jako jednostka, albo gubi się w kosmosie, w bycie jako takim; albo mamy jasną różnicę między tym, co ludzkie, i tym, co boskie, albo niejasną identyfikację obydwu, a wówczas człowiek rozumiany jest tylko jako część całości i tym samym zanika wyjątkowość każdej osoby. Chrześcijaństwo podkreśla oba te momenty jednocześnie, a przed filozofią stawia zadanie, aby owo ich jednoczesne istnienie racjonalnie wytłumaczyła[4].

Osoba żyje relacją z Bogiem, który jako Stwórca obdarował ją istnieniem. Jest to pierwsza, konstytutywna miłość i pierwsza, konstytutywna relacja. Osoba pozostaje też w relacji do innych miłości – miłości, które jej nie stwarzają, które jednak udoskonalają – bądź niszczą – to pierwsze stworzenie. Są to związki z miłością innych ludzi.

---

[3] Zob. H. de L u b a c, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965.

[4] Warto tu zwrócić uwagę na podjętą przez J. Seiferta próbę reinterpretacji klasycznej metafizyki poprzez uznanie w osobie szczytowego wyrazu bytu. Zob. J. S e i f e r t, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Milano 1989.

Z tej pierwszej relacji – relacji z miłością Boga – powstaje osoba jako podmiot i dlatego jest to relacja pierwotna. Pozostałe związki są wtórne i dodają osobie określone doskonałości, nie stwarzając, lecz tylko pomagając aktualizować się i urzeczywistniać potencjalnościom, które zostały udzielone podmiotowi w akcie stworzenia. Stwierdzenie, że jednostka tylko razem z innymi może w pełni urzeczywistniać własną naturę, zmienia do głębi klasyczne pojęcie człowieka i jednocześnie pojęcie wolności. Wolność znajduje w miłości własną pełnię, a miłość jest ze swej strony spełnieniem wolności. Jedyną odpowiednią postawą wobec osoby jest miłość, poprzez którą dopiero zostaje urzeczywistnione najgłębsze przeznaczenie wszystkich, którzy w miłości – poprzez akt stworzenia – mają swój udział.

Jeśli jedynie właściwą postawą wobec osoby jest miłość i jeśli miłość jest wewnętrzną decyzją osoby, to wolność musi być pojęta jako ogólna cecha tego, co ludzkie. Inaczej mówiąc, miłość, w której człowiek spełnia swe przeznaczenie, zakłada wolność.

Wraz z chrześcijaństwem pojawia się zatem – należy to jeszcze raz uwypuklić – nie tylko nowa idea wolności, lecz jednocześnie nowa idea struktury osoby – osoby, która jest otwarta na innych ludzi w taki sposób, że drugi człowiek nie jest już rozumiany jako ograniczenie mojej wolności, lecz jako warunek jej urzeczywistnienia.

Ta nowa idea struktury osoby stanie się napędową siłą europejskiej historii. Trzeba jednak równocześnie podkreślić, że to nowe pojmowanie osoby może zostać zrozumiane w jego autentycznym znaczeniu jedynie wraz z inną podstawową nauką chrześcijańską, tj. nauką o grzechu pierworodnym. Co to znaczy? Znaczy to, że człowiekowi brakuje siły, aby doskonale zrealizować swą potencjalność do miłości i do wspólnego życia w komunii z innymi. Może to uczynić tylko przy pomocy łaski; tylko przez udział w wydarzeniu Chrystusa człowiek jest w stanie stać się tym, czym jest i czym być powinien. Niewystarczalność ludzkich wysiłków, aby zawarty w chrześcijańskiej wizji człowieka ideał w pełni zrealizować, nie powinna być przyczyną zniechęcenia bądź podawania w wątpliwość prawdziwości ideału. Dowodzi ona tylko prawdziwości tego, co Jezus powiedział swoim uczniom: „beze Mnie nic nie możecie uczynić" (J 15, 5). Dlatego chrześcijanin jest w stanie znieść rozdźwięk między ideałem a rzeczywistością i własnej grzeszności nie traktować jako argumentu przeciw możliwości pełnego urzeczywistnienia ludzkiego przeznaczenia[5].

ŚREDNIOWIECZNE CESARSTWO A NOWOŻYTNE PAŃSTWO

Opisaliśmy w wielkim skrócie powstanie średniowiecznej Europy. Europa była innym imieniem dla respublica christianorum, która stopniowo rozsze-

[5] Por. J. Merecki SDS, *W obronie utopii*, „Znak" 46(1994) nr 8, s. 132-136.

rzała się, włączając w swe granice Germanów i Słowian. Pojęcie „respublica christianorum" odnosi się do politycznego wymiaru wspólnoty chrześcijan. Wszyscy chrześcijanie należą do jednej wspólnoty, ta zaś organizuje się na dwa sposoby. Ze względu na cel nadprzyrodzony – osiągnięcie życia wiecznego – chrześcijanie przynależą do wspólnoty Kościoła; ze względu na cel doczesny – dobre życie na ziemi – organizują się jako cesarstwo albo jako republika. Ta polityczna organizacja nie przypisuje sobie jednak cechy suwerenności. Nowoczesne pojęcie suwerenności jest obce mentalności średniowiecza[6]. W pełni suwerenny jest tylko Bóg: wszystkie inne ziemskie i niebieskie moce muszą uznać jakąś wyższą od nich instancję. Dlatego też średniowieczna respublica nie jest państwem w nowożytnym sensie tego słowa. Ponieważ zaś suwerenność w nowoczesnym sensie wiąże się z pojęciem państwa, dlatego można nie tylko powiedzieć, że respublica nie jest państwem, lecz również, że w średniowieczu w ogóle nie istnieją państwa. Każda wspólnota – według ówczesnego rozumienia społeczeństwa – posiada pewien zasób władzy, praw i możliwości decydowania o sobie. Każda większa wspólnota składa się z innych mniejszych wspólnot i jest jednocześnie włączona w inną większą wspólnotę, tak że łańcuch wspólnot rozciąga się od najmniejszej rodziny aż do całego cesarstwa. Żadna z tych wspólnot nie posiada bezwzględnej przewagi w tym sensie, że może ona znieść prawa wspólnoty jej podległej. Prawa małych wspólnot nie są wyprowadzane z praw większych wspólnot, lecz są od nich całkowicie niezależne. Dlatego cesarstwo nie ma żadnego prawa mieszać się w wewnętrzne sprawy mniejszych wspólnot politycznych. Nie ma też prawa zmuszać ich do uczestnictwa w wojnach, które służą jego własnym celom. Nie znaczy to jednak wcale, że cesarstwo było tylko pustą nazwą. Jego funkcją było zapobieganie wojnom poprzez arbitraż oraz obrona wolności całego ludu chrześcijańskiego przed napadami z zewnątrz. Politycznym zadaniem cesarstwa była obrona pokoju tak przez zapobieganie wewnętrznym podziałom, jak i przez obronę przed atakami obcych, bez naruszania jednak wewnętrznej wolności ludów. Konieczne do tego środki musiały jednak zostać dostarczone każdorazowo przez wolny akt zgromadzenia ludu. Jasne jest, że taka prawna struktura nie jest państwem, ponieważ nie może bezpośrednio zobowiązywać obywateli, a zakres jej kompetencji zostaje określony nie przez wolę suwerena, ale przez prawo, któremu on również podlega. Jest też jasne, że żadna mniejsza, włączona w cesarstwo wspólnota, a tym bardziej księstwo czy naród, nie może być rozumiana jako państwo we współczesnym sensie tego słowa. Żadna z owych wspólnot nie dysponuje prawem do prowadzenia wojny. Może ona wprawdzie – w obronie własnych praw – podejmować działania militarne, powinna jednak jednocześnie prosić cesarza o arbitraż i podporządkować się

---

[6] Por. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993.

temu arbitrażowi. Głównym zatem środkiem rozstrzygania sporów nie jest wojna, lecz arbitraż.

To, co zostało tu pobieżnie opisane, to zorganizowana społeczność bez państwa, tzn. bez ostatecznej struktury, której podporządkowane są wszelkie inne społeczności i która dlatego właśnie jest suwerenna. Gdy uprzytomnimy sobie strukturę tej średniowiecznej budowli, wówczas bez wątpienia łatwiej zrozumiemy, dlaczego w owym czasie nikt nie kwestionował prawomocności pojęcia prawa natury, podczas gdy w naszych czasach tak często stawia się je pod znakiem zapytania. Najwyższe prawo obowiązujące w tym systemie nie mogło być pojęte jako rozkaz ludzkiego autorytetu, ponieważ żadna ludzka instancja nie posiada ostatecznej władzy ani ostatecznego uprawnienia, aby takie prawo formułować. Bez idei suwerena, który z aktu własnej woli wyprowadza całą treść ustawodawstwa, pozytywizm prawny staje się absolutnie niemożliwy. Aby usprawiedliwić podstawową normę tego systemu, trzeba zawsze wracać do „natury rzeczy" albo do prawa natury.

Jednolita struktura respublica christianorum zaczęła się rozpadać, gdy królowie nie chcieli przyjąć arbitrażu w kwestiach spornych i ogłosili wojnę jako ultima ratio regum (ostateczny argument królów). Ostateczny rozkład dokonuje się zaś wówczas, gdy w XVI stuleciu jedno z chrześcijańskich królestw odmówiło udzielenia pomocy innemu, zaatakowanemu przez Turków, a nawet sprzymierzyło się z nimi.

Na marginesie warto dodać, że wspomniana wyżej idea prawa natury pozostawała przez całą nowożytność raczej w cieniu – jego ważność uznawano co najwyżej w dziedzinie prawa międzynarodowego i prawa kanonicznego. Szczególnie w tym ostatnim przypadku nie można było nie przyznać, że istnieje ostateczny Prawodawca, będący źródłem całej treści prawa. Dziś wydaje się, że stosunek do idei prawa naturalnego istotnie się zmienia. Próba organizacji międzynarodowej wspólnoty państw w celu przeszkodzenia wybuchom wojen w przyszłości doprowadziła do znacznego wzmocnienia prawa międzynarodowego i do rozszerzenia zakresu jego obowiązywania. Wiąże się z tym fakt, że w wielu wypadkach coraz trudniej będzie uzasadnić moc wiążącą prawa międzynarodowego jedynie przez powołanie się na układy międzypaństwowe. Zasady tego prawa będą coraz częściej uznawane za bezwarunkowe i stosowane niezależnie od tego, czy ustawodawstwo poszczególnych państw uznaje je za wiążące, jak to było na przykład w przypadku przestępców wojennych w procesie norymberskim.

Sprawa ta okaże się jeszcze pilniejsza w miarę postępowania procesu jednoczenia się Europy. Dzisiejsze państwa rozumieją dobrze, że integracja nie jest możliwa bez ich rezygnacji z suwerenności. Twierdzi się co prawda, że integracja ta ograniczy tylko część ich suwerenności, ale twierdzenie to stoi w gruncie rzeczy w sprzeczności z nowożytną ideą suwerenności i nie jest niczym innym, jak swoistą racjonalizacją. Suwerenność jest ze swej istoty

niepodzielna; jeśli zostaje częściowo poświęcona, to wówczas państwo nie posiada już możliwości ostatecznego i bezwarunkowego decydowania, a to znaczy, iż suwerenność przestała istnieć.

Kiedy współczesne państwa europejskie rezygnują z suwerenności, to wyrażają zarazem obawę, że w ten sposób przekazują ją nowemu, potężniejszemu państwu europejskiemu. Kiedy podkreślają, że rezygnują tylko z części swojej suwerenności, to mają rację o tyle, że w wyniku tego procesu nie powinno powstać żadne większe suwerenne państwo, któremu zostaną podporządkowane dotychczas istniejące państwa. Rezygnując ze swej suwerenności dzisiejsze państwa chcą pozostać niezależnymi. Nowa europejska budowla powinna zatem dysponować ograniczoną i jasno określoną władzą. W pewnych dziedzinach i pod pewnym względem powinna ona być w stanie wymusić na poszczególnych państwach realizację swych postanowień, ale tylko w ramach ściśle oznaczonych kompetencji i zgodnie z prawem. Suwerenność państwa powinna się niejako wewnętrznie rozdzielić, tak że ani poszczególne państwa, ani nowe europejskie państwo nie będzie w stanie występować jako suweren. Ten stan rzeczy prowadzi nas w pewnym sensie z powrotem do sytuacji politycznej i struktury prawnej, która panowała w średniowieczu. Musimy uzasadnić istnienie prawa, którego racją nie jest sama suwerenność państwa.

Ten stan rzeczy potwierdza przypuszczenie, że albo Europa znowu odnajdzie swe chrześcijańskie korzenie, albo nie będzie w stanie uczynić decydującego kroku naprzód. Ważne jest, aby bez zbędnej retoryki spróbować zrozumieć prawdziwe znaczenie tego twierdzenia. Kiedy to zrobimy, to od razu stanie się jasne, jak problematyczne i trudne do urzeczywistnienia jest zadanie utworzenia nowej politycznej organizacji państw europejskich.

W grę wchodzi tu bowiem nowożytna idea państwowości. Obecne państwa europejskie nie mają chrześcijańskich korzeni i wcale ich nie potrzebują. Wszystkie powstały przez zaprzeczenie średniowiecznego ideału jedności Europy i przez zastąpienie go ideą suwerenności państwowej. Prawo znajduje tu swe ostateczne ugruntowanie w woli suwerena. To on określa, co posiada moc wiążącą, a jego decyzja wypływa ostatecznie nie z ogólnych racjonalnych kryteriów dobra wspólnego, lecz z przewagi jego władzy: stat pro ratione voluntas (wola w miejsce rozumu). Filozofia polityczna próbowała wciąż na nowo przypominać ideę, że to rozum jest istotą państwa. Tak jest na przykład u Hegla: państwo jest urzeczywistnieniem Idei (rozumu) na ziemi. Próby te musiały jednak zadowolić się uzasadnieniem formalnej racjonalności państwa. Uzasadnienie to sprowadza się ostatecznie do tego, że rozumnie jest być posłusznym prawu stanowionemu przez państwo, ponieważ i tak dysponuje ono środkami, aby pokonać sprzeciw jednostki. Ale przez to w żadnym razie nie zostało dowiedzione, że materialna treść prawa państwowego jest rozumna.

Formalna rozumność państwa znaczy tylko tyle, że nierozumnie jest sprzeciwiać się przeważającej sile. Niezależnie od tego, czy jest tak rzeczywiście, nie

dowodzi to w żadnym razie, że treść prawa państwowego odpowiada ludzkiemu rozumowi. Dlatego formalna rozumność państwa opiera się na jego suwerenności, a nie odwrotnie. Państwo jest rozumne, bo jest suwerenne, dokładnie tak jak to wyraża zdanie „stat pro ratione voluntas". Żadna wartość, żadna filozofia, żadna religia nie stoi u podstaw i nie uzasadnia wspólnoty politycznej. Opiera się ona na samej sobie, na własnej politycznej sile i nie potrzebuje żadnego dalszego uzasadnienia. To dlatego właśnie twierdzimy, że współczesne państwa nie mają chrześcijańskich korzeni.

Możemy wprawdzie – przez analizę socjologiczną – stwierdzić, że życie społeczne przeniknięte jest przez zasady chrześcijańskie i wartości oraz że pozbawione tych podstaw państwo współczesne nie mogłoby istnieć. Jest to jednak tylko empiryczny stan rzeczy i nie dotyczy istoty nowożytnego państwa jako takiego. Istota nowożytnego państwa wyraża się w tym, że ostateczne pytania o uzasadnienie i usprawiedliwienie państwa rozstrzygane są nie przez wskazanie na obiektywne wartości i zasady, lecz przez powołanie się na państwową wolę, której treść nie jest określana przez żadne niezależne od suwerennej decyzji prawo.

Ta zasada organizacji państw musi upaść wraz z procesem budowania europejskiej jedności. Jeśli państwa nie mogą być już dłużej suwerenne i nie chcą zarazem podporządkować się nowemu, większemu i suwerennemu państwu, to muszą one postawić prawo ponad wolą i temu prawu powierzyć zadanie rozstrzygania nieporozumień pomiędzy różnymi ciałami politycznymi, z których żadne nie jest suwerenne (do suwerenności przynależy bowiem kompetencja rozstrzygania o zakresie własnej kompetencji).

Jednak budowla polityczna, która wyrzekła się suwerenności, potrzebuje nowego uzasadnienia. Suwerenność jest zdolnością do uzasadnienia siebie przez powołanie się na siebie samą. Jest ona politycznym odpowiednikiem metafizycznej aseitas, właściwości, która ostatecznie przynależy tylko Bogu – to On nie potrzebuje żadnego dalszego uzasadnienia. Stare państwa europejskie nie potrzebowały żadnego filozoficznego uzasadnienia. Nowe europejskie państwo natomiast (choć ściśle biorąc nowa europejska budowla nie jest państwem w nowożytnym sensie tego słowa) potrzebuje takiego uzasadnienia. I nawet jeśli można wysunąć wiele zarzutów przeciw uzasadnieniu chrześcijańskiemu, to faktem jest, że nie pojawiło się jak dotąd żadne inne.

Zanim przyjrzymy się bliżej temu uzasadnieniu, musimy sobie jednak postawić pytanie o powód upadku średniowiecznej Sancta Romana Respublica. W swojej *Filozofii prawa* Hegel twierdzi, że państwo weszło na scenę historii świata dopiero wówczas, gdy Kościół, jako najwłaściwsze uzasadnienie życia społecznego, niezdolny był do wykonania tego zadania z powodu swego wewnętrznego rozbicia. Reformacja przyczyniła się w sposób decydujący do tego, że oparcie wspólnoty politycznej na religii stało się niemożliwe. Religijna jedność Europy została zniszczona, a wówczas niemożliwe stało się

nadanie polityce uzasadnienia religijnego. Religia staje się raczej – szczególnie w czasie wojen religijnych – powszechną przyczyną sporów między obywatelami, które skutecznie rozwiązać można było tylko wówczas, gdy państwo lub absolutny król narzucił innym własną wolę bez uwzględnienia religijnych różnic między nimi. Zasada „cuius regio, eius religio" jest wyrazem pierwszeństwa władzy politycznej przed religijną troską o prawdę. Wydawało się jednak wówczas, iż jest to jedyna możliwość zakończenia kłótni religijnych i umożliwienia życia w pokoju. U początku kryzysu znajduje się zatem grzech chrześcijan, tj. rozpad jedności Kościoła, której pragnął Chrystus, i wzajemne prześladowania. Podjęta została wówczas próba ratowania kulturowej jedności kontynentu przez odwołanie się do filozofii. Wydawało się, że – pomimo różnic konfesyjnych – możliwe będzie znalezienie takiej filozofii, która wystarczy do rozstrzygania spraw świeckich i która będzie wspólna nie tylko wszystkim chrześcijanom, lecz także wszystkim rozumnym ludziom. Ostatecznie jednak próba ta nie powiodła się, ponieważ jedyne uzasadnienie, które filozofia była w stanie wytworzyć, było natury czysto formalnej (to, które przedstawiliśmy powyżej). W końcu nie tylko teologia, ale i filozofia zrezygnowała z realizacji tego zdania. Bankructwo filozofii było być może nie do uniknięcia, jako że powstaje ona zawsze na tle pewnego religijnego horyzontu i dlatego z trudem tylko nadaje się do łagodzenia religijnych przeciwieństw, szczególnie w przypadku, kiedy podstawą podziałów religijnych są właśnie różnice przekonań co do natury rozumu. Reformacja nie chciała uznać istnienia autonomicznego poznania prawdy poza wiarą i oczywiście nie uznawała żadnego prawa natury. Na polu polityki skłania się ku ekstremalnemu augustynizmowi i woluntaryzmowi, które polityczną organizację społeczeństwa traktują wyłącznie jako konsekwencję grzechu i jednocześnie środek zapobiegania jego skutkom. Nieograniczona samowola państwa uznana została za zło mniejsze od nie kończącego się rozbijania życia społecznego przez samowolę prywatną.

Kiedy wola stała się ostatecznie zasadą organizacji życia społeczno-politycznego w państwach reformacji oraz we Francji kardynała Richelieu, wówczas proces dopasowywania się do tego modelu wszystkich innych państw nastąpił niejako samorzutnie. Zakres władzy nowych państw stał się o wiele większy niż kompetencje wcześniejszych organizacji politycznych. Państwo może teraz mobilizować całe bogactwo narodu, aby przeprowadzić własną strategię polityczną. Nie wielkość obszaru, nie waleczność rycerzy, ale miara centralizacji określa rangę danego narodu między mocarstwami od XVI stulecia. Natomiast niemiecki Reich i polska Rzeczypospolita, które nie potrafiły podążyć za tym procesem, musiały ulec rozpadowi.

Wyprzedzając nieco nasze późniejsze rozważania zauważmy już w tym miejscu, że zbudowane na woli państwo doprowadziło ostatecznie do obydwu wojen światowych. Dlaczego tak się stało? Ponieważ państwo takie nie może na dłuższą metę pogodzić się z istnieniem żadnego innego państwa. Wojna jest

koniecznym rozwiązaniem wszystkich sprzeczności, które powstają między wieloma absolutnymi wolami ucieleśnionymi przez wiele państw. Jak słusznie zauważył filozof faszyzmu G.Gentile, współczesne państwo może być ze swej istoty tylko jedno i empiryczna różnorodność państw musi zostać zniesiona przez wojnę. Po drugiej wojnie światowej pozostają w gruncie rzeczy tylko dwa państwa, ponieważ tylko mocarstwo jest państwem w nowożytnym sensie tego słowa. Wszystkie inne państwa żyją z łaski jednego albo drugiego mocarstwa lub zachowują tylko pozorną niepodległość wykorzystując nisze, na powstanie których pozwala równowaga sił. Natomiast po wynalezieniu bomby atomowej, tj. środka absolutnego zniszczenia, nawet supermocarstwa nie mogą swobodnie wykorzystywać posiadanej siły, aby przeprowadzić swoją wolę lub rozstrzygnąć konflikt na własną korzyść. Państwa europejskie, aby obronić własną niepodległość, muszą zrezygnować z suwerenności. Wtedy to – w latach pięćdziesiątych – rozpoczyna się proces ekonomicznego i politycznego jednoczenia Europy. Wraz z załamaniem się komunizmu staje się jeszcze bardziej oczywiste, że współistnienie państw i narodów wymaga nowej zasady organizacji, której nie zapewni przestarzała idea suwerenności. To nie wola, lecz rozum powinien regulować wzajemne stosunki wolnych ludzi i narodów. Czy – i wedle jakich zasad – jest to jednak nadal możliwe?

CZAS REWOLUCJI I TOTALITARYZMÓW

Podział religijny naruszył podstawy europejskiego życia politycznego. Postawił on pod znakiem zapytania podstawy więzi politycznej i dlatego domaga się nowego uzasadnienia wszelkich autorytetów i wszelkich relacji zależności. Dlaczego jeden człowiek ma podporządkować się drugiemu? Co jest podstawą obowiązywalności prawa? Co jest podstawą wewnętrznej jedności narodu czy wewnętrznej jedności Europy?

Średniowieczna odpowiedź na te pytania była dość prosta: Bóg kocha wszystkich ludzi, obraz Boga w człowieku jest podstawą wewnętrznego związku między ludźmi, tak że dobro jednostki może zostać określone tylko w związku z dobrem wszystkich innych ludzi, a dokonuje się to według porządku miłości (ordo amoris), który obejmuje najpierw rodzinę, potem ród, naród, a w końcu całą ludzkość. Aż do tego punktu to, co mówi chrześcijaństwo, pokrywa się właściwie z zasadami filozofii stoickiej. Chrześcijaństwo jest jednak bardziej realistyczne, ponieważ nie kwestionuje roli zła w historii. Pierwotna wspólnota ludzi została zraniona przez grzech pierworodny i dlatego w świecie pojawiły konflikty i niesprawiedliwość, które również należą do natury upadłego człowieka. Dopiero dokonane przez Chrystusa odkupienie i łaska dają szansę przywrócenia jedności i uleczenia ran.

Wojny religijne pomiędzy chrześcijanami znacznie osłabiają nadzieję na możliwość przywrócenia jedności na płaszczyźnie polityki. Podczas gdy wiara

powinna podbudowywać i uzupełniać racje pokojowego i sprawiedliwego życia wspólnego, obecnie to właśnie różnice w pojmowaniu wiary są największym zagrożeniem dobra wspólnego. Dopiero na tym tle stanie się dla nas bardziej zrozumiały powód, dla którego jedność wiary była dla ludzi owego czasu tak wielkim politycznym dobrem, że nie cofnęli się oni nawet przed prześladowaniem inaczej myślących ani przed użyciem najstraszniejszych i najbardziej krwawych środków, aby tę jedność zachować.

To właśnie kwestia jedności określa – od XVII stulecia – podstawowy problem filozofii zachodniej. Nadaje ona także nowe znaczenie zagadnieniu niezależności filozofii. Niezależność filozofii nie znaczy już tylko tego, że filozof powinien szukać prawdy w pełnej wolności i z wyłącznym zastosowaniem zasad myślenia racjonalnego. Postulat niezależności filozofii oznacza teraz, że to filozofia powinna dostarczyć wspólnocie politycznej innego niż religijne uzasadnienia.

W tym samym czasie, jako konsekwencja kryzysu religijnego i kulturowego, pojawia się libertynizm. Ta szkoła filozoficzna, która powstaje najpierw we Francji właśnie w czasie kryzysu religijnego, głosi całkowity sceptycyzm. Wedle libertynów po rozpadzie jedności religijnej nie jest już możliwe żadne uzasadnienie sprawiedliwości i dlatego cały obszar życia społecznego i polityki musi zostać zlaicyzowany i pojęty jedynie jako pole walki wrogich sobie instynktów. Na takiej bazie nie może powstać żadne inne społeczeństwo jak tylko takie, którego uzasadnieniem i racją trwania są siła i podstęp.

Zadaniem filozofii – jako pierwszy podejmie się go Kartezjusz – będzie teraz przezwyciężenie sceptycyzmu bez pomocy wiary.

Na początku wydawało się, że nie będzie trudno sprostać temu zadaniu. Chrześcijanie twierdzili zawsze, że prawdy polityczne i etyczne dostępne są ludzkiemu intelektowi i mogą być odkryte również przez rozum nie oświecony światłem wiary. Skoro zaś już stoicyzm odkrył te prawdy, powinniśmy wrócić do stoicyzmu. Racjonalizm to nic innego, jak nowożytna forma stoicyzmu. Najlepszym tego przykładem jest filozofia kartezjańska. U swego początku racjonalizm chce pozostać programowo neutralny w sporze między katolicyzmem a protestantyzmem. U Kartezjusza można jednak odkryć także drugą, bardziej ukrytą intencję, a mianowicie przyczynienie się do stworzenia podstaw katolickiej reformy[7]. Protestantyzm w swojej wczesnej formie zwraca się przeciw rozumowi i chce postawić ludzi przed wyborem pomiędzy wiarą a światem, który charakteryzuje całkowita dowolność i zwątpienie. Rehabilitacja rozumu musi więc, bez przekraczania granic filozofii, umocnić katolickie stanowisko w sprawie rozumu. Uprawomocnienie rozumu musi jednak nastąpić na bazie nowych nauk i dlatego powinno rozstać się z arystotelizmem.

---

[7] Por. A. Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, t. I, *Cartesio*, Bologna 1965.

Z drugiej strony Pascal zarzucił Kartezjuszowi, i zarazem wszelkiemu racjonalizmowi, iż stoi on w sprzeczności z prawdą o ludzkiej naturze oraz zniekształca wiarę chrześcijańską. Według Pascala racjonalizm jest zatem nie tylko filozoficznie fałszywy, ale i szkodliwy religijnie.

Dlaczego? Racjonaliści przypisują człowiekowi posiadanie nie zranionej grzechem pierworodnym natury i twierdzą, że może on – prowadzony przez sam rozum – rozpoznać i przyjąć prawdę oraz zrealizować dobro. Rzeczywistość zła pozostała tym samym całkowicie pozbawiona znaczenia, a racjonalistyczna konstrukcja filozoficzna, występując przeciw świadectwu doświadczenia, naraża się na ośmieszenie i wystawia zarazem na ośmieszenie całą filozofię. Kiedy racjonalizm próbuje rozwiązać problem zła, stają przed nim tylko dwie możliwe drogi. Na pierwszą wkroczył najpierw Leibniz, a za nim Hegel. Polega ona na tym, że istnieniu zła zaprzecza się przez skonstruowaną sztucznie teodyceę. Klasyczna teza, że byt w sobie jest dobry, musi zostać tak zreinterpretowana, że dla rzeczywistości zła nie ma miejsca w systemie filozoficznym. Ale w wyniku tej myślowej konstrukcji rzeczywiste zło wcale nie znika i w żadnym wypadku nie przestaje oddziaływać. Wynikiem takiej operacji jest co najwyżej wzbudzenie wątpliwości co do samej tej teorii i filozofii w ogóle. W ten sposób po racjonalistycznej próbie zaprzeczenia istnieniu zła sceptycyzm odżywa jeszcze mocniej.

Inną drogą pójdzie natomiast część francuskiego oświecenia, a później Marks. Świat nie jest wprawdzie rozumny, lecz jest tylko j e s z c z e nierozumny. Jest on poruszany przez wewnętrzną siłę, która spowoduje zwycięstwo rozumu w jeszcze nie nadeszłej, ale już nadchodzącej fazie historii. Filozoficzna idea rewolucji powstaje właśnie z tej sprzeczności pomiędzy postulatem rozumności ludzkiego świata i doświadczeniem, które zaświadcza, że zło nadal istnieje, a nawet niejednokrotnie ma przewagę nad dobrem. Zło, któremu filozofia nie przyznaje prawa istnienia, musi być zniszczone w dziedzinie empirii.

Te i dalsze konsekwencje racjonalizmu mogą zostać wyprowadzone z twierdzenia Pascala, że Bóg Kartezjusza i racjonalistów dał może pierwszy impuls, który wprawił świat w ruch, ale w żadnym wypadku nie może pojawić się na świecie jako Zbawiciel. Na tej podstawie staje się również zrozumiały postulatywny charakter nowożytnego ateizmu. Na przykład u Marksa nie znajdziemy ani dowodu na nieistnienie Boga, ani też dyskusji z tradycyjnymi dowodami na Jego istnienie. Pytanie o Boga zostaje tu odsunięte w cień, ponieważ w myślowym horyzoncie racjonalizmu istnienie lub nieistnienie Boga jest całkowicie obojętne dla sprawy zbawienia człowieka[8].

---

[8] Por. A. D e l N o c e, *Il problema dell'ateismo. Il concetto dell'ateismo e la storia della filosofia come problema*, Bologna 1964.

Jeśli podążymy pierwszą drogą (tj. drogą Leibniza i Hegla), to okaże się, że znajdujemy się w świecie już zbawionym i dramat ziemskiego istnienia jest już rozwiązany. Jeśli natomiast podążymy drugą drogą (tj. drogą Marksa), wówczas w dążeniu do wybawienia ze zła obecnego w historii zdani jesteśmy wyłącznie na naszą historyczną, rewolucyjną działalność. W każdym razie w obu wypadkach znajdujemy się w świecie myślenia postchrześcijańskiego.

Obie formy racjonalizmu wywołały sceptyczną reakcję. Pierwsza zaatakowana została poprzez krytykę moralności mieszczańskiej i napiętnowana jako kołtuństwo i obłuda. Tylko z punktu widzenia bardzo nielicznej mniejszości świat może uchodzić za rozumny. Ci, którzy sprawują władzę, mogą korzystać z istniejącej sytuacji i uznawać ją za rozumną, aby sprzeciwiać się usprawiedliwionym roszczeniom wyzyskiwanych. Jednak nawet ta szczęśliwa mniejszość wie, że zaprzeczenie istnieniu zła jest kłamstwem, ponieważ także jej członkowie dotykani bywają cierpieniem w ich prywatnym życiu. Muszą jednak trwać w kłamstwie, bo tylko w ten sposób mogą usprawiedliwić swą uprzywilejowaną pozycję.

Druga forma racjonalizmu może najpierw zrobić użytek z tej sceptycznej krytyki, jak to na przykład uczynił marksizm w stosunku do idealizmu. Ta forma racjonalizmu nie musi bowiem koniecznie bronić istniejącego porządku i może go swobodnie krytykować. Zobowiązuje się ona jednak zarazem do stworzenia nowego, lepszego świata, z którego zło zostanie całkowicie wyeliminowane. Kiedy natomiast druga forma racjonalizmu przechodzi od negatywnej krytyki istniejącego społeczeństwa do pozytywnego budowania, wówczas naraża się nieuchronnie na tę samą krytykę, którą kiedyś kierowała przeciw pierwszej formie racjonalizmu. Dokonuje się to stopniowo. Na początku rewolucja usuwa rzeczywiste niesprawiedliwości i niedoskonałości starego społeczeństwa. Nie eliminuje to jednak w żadnym wypadku zła jako takiego. Musi wówczas pojawić się zarzut, że przywódcy rewolucji zlikwidowali tylko skutki zła, jedynie jego „efekty uboczne". Nie mieli jednak dość odwagi, by rzucić złu frontalne wyzwanie i zniszczyć je u korzeni. Nie byli więc żadnymi rewolucjonistami, lecz tylko reformatorami, którzy chcieli jedynie staremu złu nadać nową formę. Powinni być zatem straceni, aby rewolucję wprowadzić w nową, radykalniejszą fazę. Rewolucja może w ten sposób zniszczyć całą substancję społeczną, nie znajdując korzeni zła. Nie znajduje ich zaś z tego prostego powodu, że są one nie na płaszczyźnie historycznej, lecz metahistorycznej. A kiedy po wielu ofiarach wyczerpuje się rewolucyjna energia, wówczas na nowo wraca sceptycyzm.

Z analizy, którą powyżej przedstawiliśmy, możemy wyciągnąć ważny wniosek: w dobie racjonalizmu filozofia musi ulec upolitycznieniu. Pierwsza forma racjonalizmu jest całkowicie niepolityczna i właśnie dlatego jej polityczny odpowiednik to konserwatyzm (w sensie konserwatyzmu dążącego do zachowania istniejącego układu interesów, a nie konserwatyzmu broniącego nie-

zmiennej hierarchii wartości). Ta forma racjonalizmu usprawiedliwia to, co zastane, to, co było zawsze. Po tej fazie pośredniego oddziaływania politycznego następuje – w drugiej formie racjonalizmu – faza bezpośredniego upolitycznienia filozofii. Tylko przez polityczne działanie filozofia ta może udowodnić słuszność swej tezy, że zło może zniknąć ze świata w wyniku ludzkiej praxis.

Wydaje się jednak mimo wszystko, że racjonalizm nie jest w stanie pokonać sceptycyzmu. Oczywiście, twierdzenie to zachowuje swą ważność tylko wówczas, gdy racjonalizm rozumiemy tak, jak został on tu zdefiniowany, a więc jako filozofię, która dostarcza uzasadnienia życia społecznego bez odwoływania się do religii, Objawienia czy łaski. Racjonalizm zostaje tutaj określony w relacji do polityki i teologii: przez przyjęcie zobowiązania uzasadnienia wspólnoty politycznej i przez zaprzeczenie istnienia grzechu pierworodnego. Pytaniem, na które szukamy odpowiedzi, nie jest więc kwestia autonomii filozofii i jej metody, lecz kwestia jej przydatności do wypełnienia tego nowego zadania politycznego.

Okazuje się, że zazwyczaj sceptycyzm podąża jak cień za racjonalizmem. Każdy wielki racjonalista staje się racjonalistą przez pokonanie pokusy sceptycyzmu, a każdy sceptyk scyptykiem przez rozczarowanie wcześniejszą pewnością. Główną tezą sceptycyzmu XIX-wiecznego nie jest niemożliwość osiągnięcia metafizycznej pewności, lecz niemożliwość rozumowego uzasadnienia życia społecznego. Dlatego do sceptyków zaliczamy też takich myślicieli, którzy wprawdzie uznają możliwość metafizyki, lecz jest to taka metafizyka, która nie ma żadnych konsekwencji społecznych i politycznych.

Sceptycy oddają społeczeństwo we władanie dowolności. Trzeba tu jednak wprowadzić między nimi pewne rozróżnienie. Jedni działają tylko negatywnie i widzą swoje zadanie w tym, aby ujawniać polityczną obłudę wszelkich pozytywnych konstytucji i poddawać je bezlitosnej krytyce. Ich ideałem wydaje się być stan, w którym każdy człowiek rządzi się według własnego widzimisię i nie podporządkowuje się żadnym normom. Można przyjąć, że logiczną konsekwencją tego sceptycyzmu jest anarchia.

Możliwe jest jednak również wyciągnięcie przeciwnego wniosku. Sceptyk zaprzecza spekulatywnej, ogólnie ważnej prawdzie, ale nie empirycznemu poznaniu tego, co najczęściej się zdarza. Na tej bazie można próbować uzasadniać istnienie państwa w oparciu o naturalne popędy ludzkie. Czynił tak na przykład Hobbes. Jest faktem empirycznym, że ludzie skłonni są cenić własne życie bardzo wysoko i zachowywać je tak długo, jak to tylko możliwe. Nawet jeśli nie istniałby żaden pozytywny powód do zaistnienia politycznej wspólnoty, to jednak przynajmniej negatywnie ludzie powinni znaleźć powód do stworzenia takiej wspólnoty w tym, że dzięki niej otrzymują obronę zarówno przed obcymi, jak i wewnętrznymi zagrożeniami. Ludziom tak dalece zależy na obronie własnego życia, że – aby móc je skutecznie zabezpieczyć – gotowi są

zrezygnować ze wszystkich innych praw[9]. Jest to bardzo bliskie sofistycznemu uzasadnieniu praw z pierwszej księgi *Państwa* Platona. Sceptycyzm nie usuwa zatem wszelkich więzów politycznych, lecz tylko te, które uzasadniane są przez obiektywne racje rozumu, dobro wspólne i wzajemną życzliwość. Pozostaje mu jednak inna możliwość uzasadnienia istnienia wspólnoty politycznej: przez strach i siłę. Słabszy rezygnuje z wolności, aby zachować własne życie. Nie istnieje jednak żaden powód, dla którego ci, którzy dzięki naturze czy sprytowi dysponują większą siłą, mieliby jej nie wykorzystać, aby podporządkować sobie innych ludzi. Wraz z pozytywną formą sceptycyzmu dochodzimy do progu, za którym zaczyna się irracjonalizm. Można by powiedzieć, że irracjonalizm jest sceptycyzmem przychodzącym po racjonalizmie; sceptycyzmem, który nie tylko jak cień podąża za racjonalizmem, lecz twierdzi, że go przezwyciężył i dlatego może spełniać także funkcję pozytywną.

Filozofia miała dostarczyć rozumowego uzasadnienia politycznej wspólnoty. To uzasadnienie powinno być tak ogólnie ważne, jak sam rozum. Podobnie jak chrześcijaństwo winno ono też wykraczać poza granice starej Europy. Ogólna ważność chrześcijaństwa była uzasadniona tym, że wszyscy ludzie noszą w sobie obraz Boga. Zasięg uznania tej prawdy był jednak ograniczony, ponieważ nie wszyscy ludzie uznawali Chrystusa za Zbawiciela. Racjonalizm twierdzi, że jego uzasadnienie wspólnoty politycznej ma zasięg, który obejmuje także niechrześcijan, ponieważ wszyscy ludzie posiadają rozum. Irracjonalistyczne uzasadnienie państwa opiera się natomiast w sposób nowy i całkowicie na naturalnych i etnicznych formach wspólnoty.

Przed chrześcijaństwem więź polityczna nie posiadała nigdy charakteru ogólnego. Wspólnota była najczęściej oparta na więzach krwi. Przynależność do tego samego rodu i wypływające stąd wzajemne więzi emocjonalne leżały u podstaw istnienia określonej wspólnoty. Była to zarazem wystarczająca racja przyjaźni ze wszystkimi w obrębie murów miasta oraz nieprzyjaźni wobec wszystkich innych.

Kiedy kosmopolityzm oświecenia okazał się zbyt abstrakcyjny, spróbowano zastąpić go przez nowy nacjonalizm. Krew i realne interesy, których istnienie da się łatwo potwierdzić empirycznie, miały uzasadnić jedność polityczną społeczeństwa.

Idea wolnej ludzkości miała pierwotnie zastąpić Kościół w jego funkcji najwyższego i jednocześnie najobszerniejszego określenia obszaru ludzkiej wspólnoty. Potem rola ta przypadła państwu. To w dziewiętnastym stuleciu powstaje kwestia niemiecka, włoska i austriacka. Przy pisaniu historii dziewiętnastego stulecia bardzo często stawiane jest pytanie: dlaczego Włochy i Niemcy tak późno osiągają narodową jedność w ramach narodowego państwa? Jedno-

---

[9] Por. T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954.

cześnie stawia się pytanie: dlaczego istnieje jeszcze Austria jako państwo wielonarodowe? My natomiast chcielibyśmy postawić tu pytanie odwrotne: dlaczego w ogóle pojawia się problem powstania państw narodowych i dlaczego wcześniej Włosi i Niemcy nie wykazywali szczególnego zainteresowania zjednoczeniem się w narodowym państwie?

Odpowiedź na to pytanie – na podstawie przedstawionego zarysu rozwoju ducha europejskiego – nie powinna być trudna. Kiedy Europa była jeszcze jedną, wspólną ojczyzną, wówczas posiadanie przez naród własnego państwa nie było specjalnie ważne. Włochy – jako siedziba papieży – pozostają dłużej niż inne narody przeniknięte duchem katolickiego uniwersalizmu. W podobnej sytuacji były Niemcy, jako siedziba cesarstwa. Narody te pozostały dłużej wierne staremu uniwersalizmowi. Te same racje możemy również przywołać, aby wyjaśnić przypadek Austrii. Ludzie wielu ras, języków i narodowości mogli należeć do tego samego państwa, ponieważ państwo nie było najwyższą podstawą ich tożsamości. Natomiast wraz z triumfem nacjonalizmu w dziewiętnastym stuleciu tylko państwo narodowe uważane jest za ojczyznę, kto zaś nie ma takiego państwa, nie ma też ojczyzny. Rezultatem tego procesu są najpierw wojny różnych nacjonalizmów, a w końcu pierwsza wojna światowa.

Wojny te można by nazwać wojnami religijnymi; oczywiście nie w tym sensie, że u ich podłoża stały konflikty religijne, lecz w tym sensie, że naród utożsamiony został z religią i żaden wzgląd na ogólne prawdy czy wartości nie mógł już zostać postawiony ponad interesami narodowymi. Dlatego wojna musiała być teraz wojną totalną: pierwszą wojną nowej, immanentnej religii politycznej.

* * *

Mieszkaniec kontynentu europejskiego w przedstawionym powyżej wywodzie może bez zastrzeżeń rozpoznać historię swej własnej kultury, nie jest to natomiast równie oczywiste w przypadku Brytyjczyków. Wielka Brytania przeżyła własne dzieje, które mają ścisły związek z dziejami kontynentu, wykazują jednak również pewne specyficzne cechy, które domagają się osobnego potraktowania. Osobliwość ta odzwierciedla się w historii brytyjskiej filozofii lub może tam właśnie ma ona swoje główne korzenie.

Para pojęć: racjonalizm – sceptycyzm dobrze opisuje rozwój filozofii na kontynencie, Wielka Brytania natomiast wychodzi nam naprzeciw ze szczególną filozofią – empiryzmem, który związany jest z równie wyjątkowymi dziejami myśli i praktyki politycznej w tym kraju.

Odpowiedzi na pytanie o miejsce empiryzmu w świadomości europejskiej poświęcimy następną część naszych rozważań.

Tłum. z niemieckiego *Józef Tarnówka SDS*

Giovanni B. SALA SJ

25-LECIE „DEKLARACJI Z KÖNIGSTEIN"

Kwalifikacja „zwykłego" nauczania Kościoła jako „nie nieomylnego" (tj. omylnego), [...] jest absolutnie niewystarczająca i dlatego wprowadzająca w błąd. Jest tak szczególnie w przypadku dokumentu, który nie jest skierowany do zawodowych teologów. Przypomina to próbę definiowania ludzkiego poznania przez jego omylność. Poznanie z istoty swej podporządkowane jest prawdzie, podobnie (analogia!) jak ustanowione przez Jezusa Chrystusa Magisterium jest wspomaganą przez Ducha służbą prawdzie.

WPROWADZENIE

25 lipca 1993 roku minęło 25 lat od ukazania się encykliki Pawła VI *Humanae vitae. O słusznym porządku przekazywania ludzkiego życia* [...] *do Duchowieństwa i Wiernych świata katolickiego, jak również do wszystkich ludzi dobrej woli* (HV). W związku z encykliką Konferencja Biskupów Niemieckich ogłosiła 30 sierpnia 1968 tzw. „Deklarację z Königstein" (DK). Ta właśnie deklaracja będzie przedmiotem obecnej analizy. Jej zakres chciałbym zawęzić przez skupienie się na „Próbie określenia sytuacji 25 lat po «Deklaracji z Königstein»", jak zatytułował swój referat wprowadzający do jesiennego zebrania Konferencji Biskupów Niemieckich jej przewodniczący bp Karl Lehmann[1].

Chciałbym najpierw prześledzić zaproponowaną przez bpa Lehmanna „relecture" „Deklaracji z Königstein", a następnie skupić się na pytaniu, które bp Lehmann postawił zebranemu gremium, tj. czy dzisiaj, po 25. latach, „Deklaracja z Königstein" wymaga uzupełnienia przez wspomnianą Konferencję Biskupów.

W pierwszej, historycznej części swego referatu bp Lehmann przypomina długą drogę do *Humanae vitae* oraz jej problematyczne przyjęcie. Druga część poświęcona jest analizie – w świetle dzisiejszej sytuacji – ogłoszonej wkrótce potem „Deklaracji z Königstein". Zakończenie referatu stanowi kilka tez wyrażonych w formie wniosków. Biskup Lehmann widzi trzy elementy, które ówcześni biskupi niemieccy zaproponowali katolikom jako punkty orientacyjne w rozumieniu wypowiedzi papieskiej. Są to: 1. teologiczna kwalifikacja encykliki, 2. analiza „pytania o możliwość niezgodnego z encykliką sądu su-

---

[1] Tekst, którym dysponuję, wydany został przez sekretarza Konferencji Biskupów Niemieckich i obejmuje 19 stron (skrót: KL oraz numer strony).

mienia", 3. „konieczność kontynuowania dyskusji". Tym punktom poświęcone są dwa pierwsze paragrafy niniejszego tekstu[2].

I. „AUTENTYCZNA, ALE NIE NIEOMYLNA WYPOWIEDŹ URZĘDU NAUCZYCIELSKIEGO KOŚCIOŁA"

1. URZĄD NAUCZYCIELSKI KOŚCIOŁA

Od początku nie ulegało wątpliwości, że odpowiedź Papieża na nie rozstrzygnięte do końca na Soborze pytanie o sposoby „regulacji poczęć" (por. KDK, nr 51 oraz przypis) nie będzie miała charakteru definicji ex cathedra. Ukazanie się encykliki *Humanae vitae* nie było zatem zaskoczeniem. Cóż to jednak znaczy, że *Humanae vitae* nie ma charakteru uroczystej definicji? Jeśli na Urząd Nauczycielski Kościoła patrzy się przede wszystkim w świetle tej (negatywnej!) kwalifikacji, wówczas prawie odruchowo ma się skłonność do negatywnej charakterystyki „zwykłego" nauczania, tj. prawie wszystkich wypowiedzi następców apostołów: nie są one nieomylne, tzn. są omylne, podlegają możliwości błędu.

Wydaje się, że tak również widzi problem bp Lehmann. Jego określenie pierwszego ze wspomnianych elementów, który „Deklarację z Königstein" nazywa „wyjściem" (!) dla wiernych z „napiętej sytuacji", brzmi: „autentyczna, ale nie nieomylna wypowiedź Urzędu Nauczycielskiego Kościoła" (KL, nr 6)[3]. Następuje po nim odesłanie do fragmentu *Posłania biskupów niemieckich do wszystkich, którym zlecone zostało przepowiadanie wiary w Kościele*, które ogłoszone zostało na rok przed *Humanae vitae* i do którego nawiązuje „Deklaracja z Königstein" w rozdziale „Autorytet encykliki" (nr 3). W referacie bpa Lehmanna mówi się o błędach, które zdarzały się nauczaniu Magisterium; o „tymczasowych wypowiedziach", które pełnią pragmatyczną funkcję obrony substancji wiary; o „religijnym posłuszeń-

---

[2] Temat „Urząd Nauczycielski Kościoła" podjąłem już w artykule *Fehlbare Lehraussagungen unter dem Beistand des hl. Geistes? Zum ordentlichen Lehramt in der Kirche*, „Forum Katholische Theologie" 7(1991) nr 1-2, s. 217-219. Inna wersja tego samego artykułu: *Insegnamenti „fallibili" e assistenza dello Spirito Santo. Riflessioni sul Magistero ordinario in connessione con l'Istruzione su „La vocazione ecclesiale del teologo"*, „Rassegna di Teologia" 34(1993) s. 516-543. Zagadnieniu sumienia poświęcona jest moja książka *Gewissensentscheidung. Eine philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittlichem Wissen*, Innsbruck 1993.

[3] „Deklaracja z Königstein" rozpoczyna się od ważnego tekstu z Konstytucji *Lumen gentium*, nr 25 (KK), który mówi o „religijnym posłuszeństwie woli i rozumu autentycznemu nauczaniu Biskupa Rzymu, również w wypadku, kiedy nie wypowiada się on na mocy najwyższego autorytetu". „Deklaracja z Königstein" przechodzi następnie do możliwości błędu w nauczaniu Magisterium. Temat ten powraca zawsze, kiedy poruszana jest kwestia prawdziwości twierdzeń *Humanae vitae*.

stwie", które nie jest tym samym co absolutne przyzwolenie wiary; o „wielu ludziach", którzy są przekonani, że mamy tu właśnie do czynienia z tym wyjątkiem dozwolonego dyssensu w stosunku do „tymczasowej wypowiedzi Kościoła", o którym mówiło posłanie z 1967 roku.

Wypowiedzi „Deklaracji" i ich „relecture" bpa Lehmanna są niewątpliwie sensu auctoris prawdziwe i doniosłe. Tenor tych wypowiedzi pozostaje jednak wyraźnie negatywny: (zwykłe) nauczanie Magisterium nie jest nieomylne. Ponadto rozumienie wypowiedzi zależy przede wszystkim od jej kontekstu. W naszym przypadku sytuacja Kościoła charakteryzowała się tym, że niektórzy duszpasterze dali już zielone światło sztucznemu zapobieganiu ciąży, wiele małżeństw zaś poszło za tą nauką. Pamiętając o tym kontekście nie możemy się dziwić, że „wielu", o których „Deklaracja" mówi, iż „nie potrafią przyjąć wypowiedzi encykliki o metodach regulacji poczęć" (DK, nr 12), odczytało podkreślane wielokrotnie twierdzenie o możliwości błędu nauczania Magisterium jako wskazówkę, w jaki sposób oceniać można w sumieniu rozstrzygnięcie Papieża: jako następny przypadek błędu. W ten sposób pojawiła się możliwość „wyjścia" z sytuacji powstałej po opublikowaniu *Humanae vitae*.

Kwalifikacja „zwykłego" nauczania Kościoła jako „nie nieomylnego" (tj. omylnego), tzn. za pomocą rzeczowo negatywnej definicji, jest absolutnie niewystarczająca i dlatego wprowadzająca w błąd. Jest tak szczególnie w przypadku dokumentu, który nie jest skierowany do zawodowych teologów. Przypomina to próbę definiowania ludzkiego poznania przez jego omylność. Poznanie z istoty swej podporządkowane jest prawdzie, podobnie (analogia!) jak ustanowione przez Jezusa Chrystusa Magisterium jest wspomaganą przez Ducha służbą prawdzie. Obietnica Ducha Świętego dana tym, których Pan wysłał na cały świat, miała stanowić gwarancję tego, że apostołowie i ich następcy przepowiadają prawdę zbawienia.

Dopiero w kontekście całościowej wizji nauczania „auctoritate Christi" (KK, nr 25) zrozumieć można rozróżnienie rodzajów wypowiedzi Magisterium: zwyczajne i nadzwyczajne. Nauczanie nadzwyczajne jest ostatecznym, ściśle określonym spełnieniem misji Magisterium, które dotyczy całego Kościoła w jego codziennym życiu w prawdzie. Jest ono zatem kontynuacją zwykłego nauczania, ponieważ w obu obecny jest ten sam „charyzmat prawdy".

To pozytywne skierowanie Magisterium na prawdę nie jest wynikiem działania jedynie ludzkiego rozumu. Poprzez wszelkie naturalne i stojące do dyspozycji rozumu środki w następcach apostołów działa światło z góry, które uzdalnia ich do wiernego przepowiadania prawdy zbawienia w każdej sytuacji. Jeśli tak wygląda proprium służby Urzędu Nauczycielskiego, wówczas jedyną właściwą postawą wobec Magisterium jest ożywiane przez wiarę posłuszeństwo, tzn. postawa teologalnego posłuszeństwa.

Tego rodzaju teologalne posłuszeństwo nie stoi w sprzeczności z poznaniem rozumowym. Przeciwnie! Posłuszeństwo wiary jest wiarą, która pochodzi

z miłości do tego, który jedynie jest „Dobry" (por. Mt 19, 17) i który jest źródłem wszystkich stworzonych dóbr. Miłość nie jest obojętna w stosunku do swego przedmiotu: dąży raczej do tego, aby poznać oblicze tego, kogo kocha, tj. poznać najgłębsze racje afirmowanego dobra (w przypadku prawdy dotyczącej działania). Dlatego w dziedzinie moralności posłuszeństwo wiary stanowić może punkt wyjścia do takiego rozumowego poznania, którego rozum nie jest początkowo w stanie osiągnąć z racji grzesznej kondycji natury ludzkiej, osobistych uchybień, nieuporządkowanych skłonności itd. „Czynienie prawdy" jest w tym wypadku warunkiem jej poznania (por. J 3, 21; 7, 17).

Tutaj, tj. w niedocenianiu nadprzyrodzonego wymiaru Kościoła, w postawie racjonalistycznej z jej uprzedzeniem do nadprzyrodzoności, leży rzeczywisty powód odrzucania istotnych części katolickiej teologii moralnej. Nauka, wedle której tym, którzy przez nałożenie rąk stają się następcami apostołów, dane jest specjalne światło w sprawach doniosłych moralnie, jest dla postawy racjonalistycznej czystą mitologią. Jakkolwiek by patrzeć, dyskusja wokół Magisterium, a ściślej: wokół jego kompetencji w sprawach moralności, dotyka ostatecznie tej podstawowej prawdy, która stanowi „articulus stantis et cadentis" Urzędu Nauczycielskiego jako takiego.

Bez żywej świadomości tego założenia można wprawdzie werbalnie przyznawać się do „dogmatów", granica dogmatycznych definicji stanowi jednak wówczas początek (do)wolnych przekonań. Przez negatywną definicję („nie nieomylne Magisterium") likwiduje się de facto codzienną, bardzo różnorodną służbę pasterzy wobec ludu Bożego. Zredukowana ona zostaje do „omylnej" instancji, której wypowiedzi trzeba każdorazowo poddać egzaminowi czystego rozumu. Na temat wypowiedzi Magisterium w sprawach moralności prof. J. Gründel pisze: „Stoją one i upadają wraz z siłą przedłożonych racji. Jeśli nie są przekonujące, wówczas teolog lub katolik kwestionujący odpowiednią wypowiedź nie wykracza przeciw posłuszeństwu, które winny jest autorytetowi Kościoła"[4].

Tylko w ramach horyzontu wiary zrozumieć można granice nauczania Magisterium, nie wkraczając zarazem na drogę hermeneutyki podejrzeń, która każdą odbiegającą od panujących przekonań wypowiedź Papieża dopóty uznaje za fałszywą, dopóki nie udowodni się jej na drodze czysto racjonalnej argumentacji. Ponieważ jednak zaufanie katolika do autentycznych nauczycieli w Kościele pochodzi nie z ideologicznych sympatii, lecz z wiary, uzna on również, że Bóg powierzył swą prawdę ludziom, którzy pomimo łaski i światła pozostają ludźmi grzesznymi i omylnymi. Nie jest to zresztą jakiś szczególny

---

[4] J. Gründel, *Person und Gehorsam*, w: *Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral*, red. J. Gründel, Düsseldorf 1991, s. 81. Por. trafną uwagę A. Launa: „Ten, kto redukuje Magisterium Kościoła do argumentów i naukowości, właściwie odrzuca je", w: *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Wien 1991, s. 43.

przypadek; jest to zgodne z inkarnacyjną strukturą Kościoła, z jego tymczasowym statusem Kościoła pielgrzymującego.

Nie istnieje żadna gotowa recepta na to, jaką postawę winien w konkretnym przypadku zająć katolik wobec tego inkarnacyjnego, niedoskonałego charakteru Kościoła. Pewne jest jednak, że droga do większej prawdy, do przezwyciężenia ograniczeń, jednostronności i błędów prowadzi przez postawę wobec Magisterium ożywianą teologalną wiarą, przede wszystkim przez osobiste dążenie do świętości, które ze społecznej instytucji „Kościoła" czyni Kościół Jezusa Chrystusa. Tylko bowiem życie Ewangelią pozwala chrześcijaninowi na rozpoznanie, w jaki sposób jego doświadczenie, osobiste studium, gotowość do dyskusji, a także cierpliwa ofiara i ufna nadzieja przyczynić się mogą do tego, aby Kościół – pod przewodnictwem swych nauczycieli i przez odpowiedzialną współpracę wszystkich członków – pomimo błędów rozpoznawał i pełnił wolę Bożą.

2. MOC WIĄŻĄCA ENCYKLIKI *HUMANAE VITAE*

W związku z problemem mocy wiążącej *Humanae vitae* należy przypomnieć kryterium, które zawarte jest w Konstytucji *Lumen gentium* (nr 25). Najpierw mówi tam Sobór o „szczerym przywiązaniu", które należne jest autentycznemu (zwykłemu) nauczaniu Biskupa Rzymu „zgodnie z jego myślą i wolą", a następnie stwierdza: „ujawnia się [ona] szczególnie przez charakter dokumentów bądź przez częste podawanie tej samej nauki, bądź przez sposób jej wyrażania".

Uwagę zwraca to, że „Deklaracja z Königstein" (nr 3) przypomina słowa Soboru o Nauczycielskim Urzędzie Biskupa Rzymu, opuszcza natomiast przytoczone powyżej uściślenie. Zamiast niego pojawiają się rozważania wspomnianego już posłania z 1967 roku na temat funkcjonalnego znaczenia „takich wypowiedzi Magisterium", które jako takie nie są nieomylne. Powołując się na to samo posłanie bp Lehmann ocenia encyklikę jako „wypowiedź tymczasową" i wskazuje na to, że „rozwój nauki Kościoła jest w niektórych przypadkach zbyt wolny", choć jest to oczywiście nieuniknione w „Kościele istniejących historycznie ludzi" (KL, nr 6).

Referat zawiera prawie wyłącznie takie lub podobne im określenia encykliki. Czytelnik ma zatem wrażenie, że chodzi tu o usprawiedliwienie „sytuacji wyjątkowej" (DK, nr 12), tj. sytuacji odrzucenia nie nieomylnej nauki Kościoła „w prywatnej(?) teorii i praktyce". Oprócz stwierdzeń o nie-nieomylności i tymczasowości *Humanae vitae* „Deklaracja z Königstein" nie zawiera w tym względzie prawie niczego więcej. W ogóle nie mówi się o kryteriach, na podstawie których można odczytać intencje Papieża w przypadku tej konkretnej wypowiedzi.

Nie jest jasne, w jakim sensie *Humanae vitae* podpada pod określenie „tymczasowa nauka Kościoła", szczególnie że ani sposób wypowiedzi Papieża, ani przedmiot encykliki nie wskazują na jej ograniczony czasowo charakter. Odwołać się w takim wypadku można jedynie do wspomnianego już wywodu: nie nieomylny – możliwie fałszywy – tymczasowy. Zarazem przypomnieć tu można choćby odpowiedzi Papieskiej Komisji Biblijnej z początku naszego wieku. Specjalista nie będzie miał trudności z rozpoznaniem ścisłego związku tych wypowiedzi z ówczesnym stanem nauk biblijnych w Kościele katolickim, przede wszystkim z poszukiwaniem nowej, historyczno-krytycznej metody. Zalecona ostrożność oddziałała ostatecznie pozytywnie na dalszy rozwój studiów biblijnych, których – jak stwierdzała Komisja – nie należy rozwijać za cenę zaciemnienia, lub nawet odrzucenia prawdy zbawczej. W przypadku *Humanae vitae* chodzi natomiast o moralną ocenę świadomego oddzielenia dwóch konstytutywnych elementów aktu małżeńskiego, a nie o konkretne techniczno-medyczne środki.

Przy ocenianiu zamierzonej przez Papieża mocy wiążącej jego nauki należy wziąć pod uwagę zarówno niezwykle staranne przygotowania do podjęcia decyzji, jak i formę wypowiedzi. Wszystko to wskazuje na to, że następca Piotra podjął tę decyzję z pełną świadomością zleconego mu przez Pana obowiązku prowadzenia chrześcijańskiego ludu na drodze prawdy zbawienia w sytuacji obecnego zamieszania – oraz co do problemu, którego rozwiązanie wiąże się z wieloma innymi normami z dziedziny etyki seksualnej.

Potwierdzeniem takich intencji było poruszające przemówienie Papieża z 31 lipca 1968 roku, w którym Paweł VI mówił o historii powstania encykliki. „Przeprowadziliśmy wiele rozmów z ludźmi o wysokim autorytecie moralnym, naukowym i pastoralnym. Wezwaliśmy pomocy Ducha Świętego, całkowicie i dobrowolnie otworzyliśmy nasze sumienie na głos prawdy, aby zrozumieć Bożą normę, którą widzimy jako wypływającą z wewnętrznych wymagań prawdziwie ludzkiej miłości, z istotnej struktury małżeństwa, z osobowej godności małżonków, z ich zadania w służbie życiu oraz ze świętości chrześcijańskiego małżeństwa. Wzięliśmy pod uwagę trwałe elementy tradycyjnej nauki Kościoła w tej kwestii, zwłaszcza naukę zakończonego niedawno Soboru, i rozważyliśmy skutki obu rozstrzygnięć. Nie pozostała nam żadna wątpliwość, że decyzję naszą winniśmy wyrazić w formie obecnej encykliki".

Taka interpretacja „intencji" Papieża znajduje swe dodatkowe potwierdzenie w tym, że problem moralnie dopuszczalnej regulacji poczęć pozostawał przedmiotem uwagi Pawła VI, a w jeszcze większym stopniu jest on przedmiotem uwagi jego następcy. W przemówieniu z 5 czerwca 1987 roku na Kongresie Odpowiedzialnego Rodzicielstwa Jan Paweł II powiedział: „Nauka Kościoła na temat zapobiegania ciąży nie jest przedmiotem wolnych rozważań teolo-

gów. Nauczanie przeciwne tej nauce równa się wprowadzaniu w błąd sumień małżonków".

Fakt, że „Deklaracja z Königstein" mówi o zwykłym nauczaniu Kościoła w tak niezróżnicowany sposób, daje do myślenia. Oczywiście, to wszystko, co dotąd powiedzieliśmy, nie oznacza, że *Humanae vitae* jest uroczystą, tj. dogmatyczną definicją w sensie ścisłym. Pozostaje jednak pytanie, czy wypowiedzi „Deklaracji" w konkretnej sytuacji 1968 roku stanowiły wystarczającą pomoc, aby wierni mogli poprawnie ocenić stopień obowiązywalności *Humanae vitae*. Słowa te wykazują bowiem raczej tendencję do jednakowego traktowania wszystkich wypowiedzi Papieża i nie biorą pod uwagę odpowiednich reguł hermeneutycznych, o których nie bez powodu przypomniał Sobór Watykański II.

3. DIALOG I AUTORYTET KOŚCIOŁA

Na zakończenie swego referatu, w formie wniosku, bp Lehmann powiedział: „Nie chodzi o to, aby narzucać lub nawet zaostrzać normę *Humanae vitae* odwołując się do samego autorytetu. W tej perspektywie można powiedzieć, że wezwanie do dialogu zawarte w «Deklaracji z Königstein» nie zostało – pomimo prób – spełnione".

Humanae vitae potwierdziła tradycyjną naukę Kościoła w sprawie przekazywania ludzkiego życia nie tylko na podstawie udzielonego Kościołowi mandatu głoszenia drogi zbawienia. Ponieważ zasadniczo chodzi tu o normę naturalnego prawa moralnego, encyklika odwołuje się najpierw do racjonalnej wizji człowieka i do istoty małżeństwa. Również Jan Paweł II kontynuuje tę linię argumentacji. Powstaje pytanie, na ile to ugruntowanie *Humanae vitae* w prawie naturalnym stało się przedmiotem poważnego studium. Wiele przemawia za tym, że dokonane już wcześniej odrzucenie encykliki – m.in. z powołaniem się na „Deklarację" – przeszkodziło w podjęciu wysiłku zbadania jej racji.

Należy też przypomnieć, że chyba żadnej z decyzji Papieża nie poprzedziły tak szerokie i intensywne konsultacje. *Humanae vitae* (nr 5) przypomina o powołanej już przez Jana XXIII komisji oraz o współpracy wielu specjalistów i biskupów. Apel do uczonych o prowadzenie dalszych badań w celu „dokładniejszego wyjaśnienia założeń moralnie dopuszczalnej regulacji poczęć", a także starania Jana Pawła II o pogłębienie nauki *Humanae vitae* i o współpracę ze strony teologów, świadczą o kontynuacji wewnątrzkościelnego dialogu o racjonalnym i chrześcijańskim rozumieniu nauki *Humanae vitae*. Autorytatywna, osobista decyzja nie jest wykluczeniem dialogu! W wypowiedzi bpa Lehmanna nie jest jasne, co zostało w tym dialogu zaniedbane lub też które z wezwań „Deklaracji" nie zostało podjęte. Okoliczność, że decyzja Papieża odbiegała, jak wiadomo, od ekspertyzy wspomnianej komi-

sji, nie stanowi wystarczającego powodu do zakwestionowania zakresu i powagi dialogu prowadzonego przez Magisterium.

Nie wystarczy jednak sam dialog! Posłanie apostołów i udzielona im pomoc Ducha Świętego mają charakter osobowy. Osoba posłana w ten sposób nie może być zastąpiona ani przez anonimowe gremia, ani przez postanowienia większości (co nie przeczy konieczności posługiwania się tymi środkami w poszukiwaniu prawdy). Sobór Watykański II, ponownie odwołując się do tradycyjnej nauki Kościoła, nie pozostawia tu żadnej wątpliwości: „Zadanie zaś autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisanego czy przekazanego przez Tradycję, powierzone zostało samemu tylko Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa" (DV, nr 10; por. też KK, nr 25, 1).

Takie rozumienie Nauczycielskiego Urzędu Kościoła przypomniane zostało również w oświadczeniu Kongregacji Doktryny Wiary *Mysterium Ecclesiae* z 1973 roku (nr 2). W sytuacji zamieszania, niepewności i rozbicia w Kościele, w którym brak konsensu, Magisterium uprawnione jest do formułowania wypowiedzi, które wymagają konsensu wszystkich wiernych.

To, co zostało powiedziane, wyjaśnia jeszcze jedną kwestię dotyczącą przepowiadania Kościoła w dziedzinie moralności, a dokładniej – przepowiadania moralnego prawa naturalnego, którego poznanie jest zasadniczo dostępne rozumowi. Wypowiedział się na ten temat Sobór Watykański I w Konstytucji o wierze katolickiej[5]. Z treści Konstytucji wynika m.in., że posłanie Kościoła nie ogranicza się tylko do tych prawd, które dotyczą „rzeczy Boskich" w sensie ścisłym, lecz ogólniej – „res fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentem"[6].

Moralność jest istotnym wymiarem człowieka; realizacja wolności i odpowiedzialności za kształtowanie ludzkiego życia znajduje się więc zasadniczo w ramach ludzkiej racjonalnej i moralnej intencjonalności. Porządek zbawienia nie jest jednak zewnętrznym porządkiem podnoszącym „natura pura" na poziom nadprzyrodzony, lecz porządkiem naznaczonej przez grzech pierworodny natury. Dzieło odkupienia przywróciło, co prawda, pierwotne powołanie człowieka do uczestnictwa w Boskiej naturze, nie przywróciło jednak integralności naturze ludzkiej. Człowiek pozostaje „vulneratus in naturalibus". Oznacza to, że w naszym historiozbawczym porządku prawdziwie moralne działanie nie jest możliwe bez łaski Chrystusa: gratia elevans jest zarazem gratia sanans. Istnieje zatem ścisły związek między porządkiem stworzenia i porządkiem odkupienia; poznanie i wypełnianie całego prawa moralnego stanowi z tego powodu element drogi do (nadprzyrodzonego!) zbawienia. Wyjaśnia to, dla-

---

[5] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1967[34], nr 3005.

[6] Tamże, nr 3007.

czego powierzona Kościołowi misja prowadzenia człowieka na drodze zbawienia rozciąga się na autentyczne głoszenie prawa naturalnego. Łaska Chrystusa jako gratia sanans działa w hierarchicznym Kościele (również) przez udzielony pasterzom charyzmat prawdy.

Jeśli to, co dotąd powiedzieliśmy o autentycznych nauczycielach w Kościele oraz o przedmiocie ich nauczania, jest prawdą, wówczas wynika stąd, że roszczenie do udzielonego następcom apostołów autorytetu jest nieodłączną częścią ich posłania. Przypominają się słowa apostoła narodów: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!" (1 Kor 9, 16; por. też Hbr 13, 7). Chodzi tu o misję, która wzbudza w swym adresacie autentyczny strach. W dzisiejszej sytuacji misja taka stanowi wyzwanie, któremu po ludzku trudno podołać. Słowa Pawła VI o wypełnianiu jego nauczycielskiego zadania w przypadku *Humanae vitae* dają wyobrażenie o tym, co oznacza wypełnianie nauczycielskiego autorytetu w Kościele: „Nigdy nie odczuliśmy tak bardzo ciężaru naszego urzędu jak w tym przypadku".

Prawdą jest, że przyjęcie orzeczeń Papieża i biskupów możliwe jest tylko przy uwzględnieniu teologalnego posłuszeństwa; prawdą jest jednak również to, że posłany potrzebuje wiary i posłuszeństwa, aby pomimo swych ograniczeń głosił „w porę i nie w porę" prawdę, która go przerasta, a która mimo to została mu powierzona. Nie wolno mu też odsuwać istotnych dla danego czasu decyzji przez poddawanie ich nie kończącemu się dialogowi.

Katolicka wizja Magisterium oraz wizja religijnego posłuszeństwa w Kościele jest bardziej niż kiedykolwiek „nie na czasie" w kontekście antynadprzyrodzonego horyzontu, który ciąży nad naszą zsekularyzowaną kulturą; Magisterium nie może jednak zrezygnować z tej wizji, choć zmieniają się oczywiście sposoby przepowiadania. Pan powierzył Kościołowi służbę prawdzie zbawienia; do zadań Kościoła należy zatem odpowiadanie na pytania człowieka w świetle prawa Bożego – prawa życia, które zawarte jest w naturze i w Ewangelii. Poszukiwanie tej odpowiedzi może co prawda, zależnie od okoliczności, uwzględniać dialog jako j e d e n ze środków, nie musi jednak zawsze zgadzać się z odpowiedzią, do której dialog dochodzi na podstawie przyjętych w danej kulturze wartości. W przeciwnym wypadku mielibyśmy do czynienia, jak już powiedzieliśmy w punkcie 2., z likwidacją Magisterium Kościoła. Pełnienie natomiast, rozumianej wedle katolickiej wizji, służby prawdzie – tj. obrona transcendentnej prawdy w kulturze, która uznaje się za absolutnie autonomiczną i za kryterium wolnego i odpowiedzialnego działania – przyjmuje ustanawiane przez siebie cele, prowadzi pasterzy Kościoła do „pasji prawdy"[7].

---

[7] Por. wykład kard. Josepha Ratzingera wygłoszony podczas spotkania biskupów amerykańskich z Papieżem, „Deutsche Tagespost" 18 III 1989.

II. „INNY SĄD SUMIENIA"

Drugim przedmiotem wypowiedzi biskupów w „Deklaracji z Königstein" jest możliwość takiego sądu sumienia, który nie zgadza się z głoszoną w *Humanae vitae* normą[8]. Wraz z „Deklaracją z Königstein" (por. przede wszystkim DK, nr 3, 12) bp Lehmann podkreśla, że taki sąd powinien być samokrytyczny, wolny od poczucia wyższości i zbytniej pewności siebie; że nie powinien opierać się na „zasadniczym odrzuceniu autorytetu Papieża" (DK, nr 4)[9]. Sąd taki powinien być „szanowany" przez duszpasterzy (DK, nr 16). Nie ulega jednak wątpliwości (przyznają to również przeciwnicy *Humanae vitae*), że według encykliki *Humanae vitae* świadome oddzielenie dwu istotnych znaczeń aktu małżeńskiego, tj. jego obezpłodnienie, jest czynem wewnętrznie złym i dlatego nigdy niedozwolonym, nawet z bardzo ważnych powodów (zob. HV, nr 14). Ogłoszona niedawno encyklika *Veritatis splendor* wyraźnie zalicza tego rodzaju działanie do kategorii „intrinsece malum", czyli czynów zakazanych – jak zwykło się mówić w teologii moralnej – „semper et pro semper" (por. nr 80).

---

[8] W swym referacie bp Lehmann mówi też czasami o d e c y z j i sumienia. Ściśle biorąc, chodzi tu o sąd sumienia, czyli o s ą d praktyczny, który odpowiada na pytanie „co powinienem czynić?". Odróżnienie między sądem sumienia i decyzją sumienia ma fundamentalne znaczenie w analizie fenomenu sumienia. Sumienie to bowiem nic innego, jak szczytowy moment tej racjonalnej i moralnej dynamiki (intencjonalność), która jest tożsama z ludzkim duchem; jest ono identyczne z tym, co w psychologii ludzkich władz nazywa się wolą. Realizacja tej moralnej dynamiki zakłada moment poznawczy jako swą istotną część składową. Pytanie moralne: „co powinienem czynić?" jest bowiem pytaniem o byt jako dobro. Dlatego sumienie przejmuje poznawczą dynamikę intencjonalności i rozpoczyna badanie rzeczywistości w aspekcie tego, co jest dobre, tj. godne uznania i wyboru, w konkretnej sytuacji, i dlatego może (bądź powinno) być przedmiotem działania. Tego rodzaju sąd o wartości ma charakter prawdziwościowy, dotyczy przez to kryteriów, które odnoszą się do przedmiotu działania. Z takim poszukiwaniem dobra związana jest właściwa problematyka ludzkiej wolności. Na s ą d z i e sumienia opiera się preskryptywny głos sumienia, tj. imperatyw, który nakazuje czynienie poznanego dobra lub unikanie poznanego zła. D e c y z j a sumienia jest aktem woli, która jest zgodna (lub nie jest zgodna!) z tym imperatywem. Decyzja jako taka nie wysuwa żadnych dodatkowych pytań, na które należałoby jeszcze odpowiedzieć; jest natomiast egzystencjalnym wyzwaniem skierowanym do wolnego podmiotu! Podczas gdy decyzja zależy całkowicie od jednostki (jest jej twórczym dziełem, realizacją wolności), sąd sumienia jako wnoszący roszczenie do prawdziwości odnosi się do „zewnętrznej" rzeczywistości: „mensuratum est a rebus" (por. św. Tomasz z Akwinu, S.Th. I-II, q. 93, a. 1, ad 3). Sąd na temat dopuszczalnej metody regulacji poczęć jest poprzedzany przez sąd na temat moralnej dopuszczalności regulacji poczęć w ogóle. Jeśli się nim tu bliżej nie zajmujemy, to nie dlatego, że nie potrzebuje on uzasadnienia, lecz dlatego że zasadnicza moralna dopuszczalność regulacji poczęć nie ulega wątpliwości. Poszczególnym małżeństwom pozostawione jest „jedynie" zadanie stwierdzenia, czy i w jakim stopniu istnieją racje takiej regulacji. Według nauki Vaticanum II właściwa i pierwotna odpowiedzialność poszczególnych małżeństw dotyczy tej właśnie sprawy: „Sąd ten muszą ostatecznie podjąć małżonkowie w obliczu Boga" (por. KDK, nr 50).

[9] Wszystkie te – niewątpliwie ważne – kryteria nie mają charakteru obiektywnego, tzn. nie dotyczą bezpośrednio przedmiotu sądu praktycznego.

Jeśli chce się uniknąć paralogizmów, należy odróżnić dwa aspekty „innego sądu sumienia", o którym mówią „Deklaracja z Königstein" i ostatnio bp Lehmann.

1. OBIEKTYWNY ASPEKT „INNEGO SĄDU SUMIENIA"

Jeśli tzw. sztuczne zapobieganie ciąży jest – zgodnie z autentycznym sądem Ojca świętego – „actus intrinsece inhonestus", wówczas „inny sąd sumienia" może być tylko obiektywnie fałszywy, tj. zło zostaje uznane w nim za dobro. Zaskakujące jest to, że ani „Deklaracja z Königstein", ani bp Lehmann nie wyciągają tego logicznie nieuchronnego wniosku. Czytelnik ma raczej do czynienia z ciągłym mieszaniem obiektywnego i subiektywnego wymiaru sądu. Twierdzi się, że świadome (zamierzone) wykluczenie możliwości poczęcia nowego życia w akcie małżeńskim nie podlega jako takie moralnej kwalifikacji; możliwa jest ona dopiero przy uwzględnieniu okoliczności i celu. Okoliczności te oraz zamierzony przez małżonków cel mogą – jak to formułuje „Deklaracja z Königstein" – być tego rodzaju, że oceniają oni antykoncepcję jako moralnie dopuszczalną i postępują zgodnie z tym sądem. Wedle oceny „Deklaracji z Königstein" (nr 4, 12) nie mamy wówczas do czynienia z nieposłuszeństwem wobec Kościoła ani z odrzuceniem przykazania Bożego.

Zamieszanie wynika z tego, że twierdzenia „Deklaracji z Königstein" i bpa Lehmanna, które mogą być słuszne w odniesieniu do niezawinionego przekonania kogoś reprezentującego niezgodny z *Humanae vitae* sąd sumienia, pomieszane są z wypowiedziami, które dotyczą obiektywnej oceny aktu antykoncepcji. Innymi słowy: kiedy „Deklaracja z Königstein" (nr 16, 12) określa niezgodną z encykliką *Humanae vitae* decyzję jako „odpowiedzialną decyzję sumienia wiernego" i uznaje ją za dopuszczalną „przed sądem Bożym", przeciętny czytelnik słusznie sądzi, że nie mówi się tu o sumieniu błędnym w sposób niezawiniony, lecz o obiektywnie słusznym sądzie[10], nawet jeśli w obecnych warunkach uznać go trzeba za „sytuację wyjątkową".

Argumentacja „Deklaracji z Königstein" i bpa Lehmanna może mieć tylko jedno wyjaśnienie: nauka Papieża może być jednak fałszywa, tj. z uwagi na to, że antykoncepcja nie jest czynem wewnętrznie złym, mogą istnieć

---

[10] Sumienie błędne w sposób niezawiniony ma ten, kto zrobił wszystko, co było możliwe, aby poprawnie ukształtować swe sumienie i uwzględnić wszystkie moralnie doniosłe elementy czynu, który ma ocenić. W przypadku takiego sumienia oczywiste jest, że podmiot działał „ze świadomością odpowiedzialności" i należy szanować jego sąd. Trudno jednak przypuszczać, że biskupi niemieccy przywołują tę oczywistość jako punkt orientacyjny (!) dla wiernych. W tym kontekście nie ma sensu mówić o sumieniu błędnym w sposób niezawiniony jako o „sytuacji wyjątkowej"; wyrażenie „sytuacja wyjątkowa" ma tutaj sens jedynie wówczas, gdy autorzy „Deklaracji z Königstein" mają na myśli obiektywnie słuszny sąd sumienia.

powody usprawiedliwiające ingerencję w strukturę aktu małżeńskiego. Biskup Lehmann pisze rzeczywiście: „«Deklaracja z Königstein» wychodzi z założenia, że takie powody mogą istnieć" (KL, nr 9). Chodzi mianowicie o powody, który uprawniają „sumienie katolika do wydania innego sądu sumienia i zgodnego z nim działania".

Jeśli moje odczytanie „Deklaracji z Königstein" oraz referatu bpa Lehmanna jest trafne, to pojawia się pytanie: na jakiej podstawie „Deklaracja z Königstein" mogła reprezentować takie stanowisko, skoro chodziło w niej nie o zniesienie, ale o wyjaśnienie wiernym *Humanae vitae*? Odpowiedź na to pytanie nie jest trudna; udziela jej też niedwuznacznie bp Lehmann jako interpretator wypowiedzi Konferencji Biskupów Niemieckich: w przypadku decyzji Papieża o metodzie regulacji poczęć nie mamy do czynienia z „nieomylną nauką" (KL, nr 9). „Deklaracja z Königstein" poważnie liczy się z możliwością błędu Papieża w jego nauce o wewnętrznym złu zapobiegania ciąży i dlatego uważa „konkretną drogę odpowiedzialnego rodzicielstwa" (por. DK, nr 13) za pytanie nadal otwarte; dokładniej, uznaje antykoncepcję za dozwoloną pod pewnymi (jakimi?) warunkami, ponieważ akt antykoncepcji jako taki jest moralnie neutralny. Bez tej przesłanki logika i tenor „Deklaracji z Königstein" są niezrozumiałe. Okoliczność, że „Deklaracja z Königstein" od samego początku tak właśnie została de facto zrozumiana, pozwala sądzić, że przedstawiona tu interpretacja nie jest dowolna[11]. Na drodze kwalifikacji *Humanae vitae* jako wypowiedzi nie-nieomylnej „Deklaracja z Königstein" znosi zatem jej centralną naukę.

Nie można się zatem dziwić, że ponawiane wielokrotnie przez Magisterium potwierdzenie *Humanae vitae* nie wyszło – jak się wydaje – poza ten martwy punkt. W mocy pozostaje nadal: *Humanae vitae* nie jest nauką nieomylną – a zatem non liquet. Wybór między sztucznym zapobieganiem ciąży i naturalnym planowaniem rodziny pozostawiony zostaje sumieniu jednostki, od której oczekuje się „kształtowania samodzielnego sumienia" (DK, nr 16, por. też KL, nr 8); pasterze natomiast nie są w stanie wyraźnie wskazać na obiektywne kryterium takiego sądu sumienia. Powraca zatem dylemat odrzucony w posłaniu z 1967 roku: albo dogmatyzacja, albo pozostawienie wszystkiego prywatnym opiniom... Dylemat, który – trzeba sobie z tego zdawać

---

[11] Dalszym potwierdzeniem tej interpretacji jest fakt, że na konferencji w Würzburgu 26 września 1968 roku 15 niemieckich teologów moralistów poparło oświadczenie biskupów i podkreśliło, że odrzucenie *Humanae vitae* opierać się może „nie tylko na błędnym sumieniu, lecz również na obiektywnych racjach". „Jasne jest – dodawali wspomniani teologowie – że decyzję taką [przeciw głoszonej przez Papieża normie] reprezentują dzisiaj nie tylko nieliczne jednostki". Teologowie ci (wielu z nich okazało się później przeciwnikami *Humanae vitae*) wiedzieli zatem, że według „Deklaracji z Königstein" świadome oddzielenie aktu małżeńskiego od służby przekazywaniu życia nie jest aktem wewnętrznie złym.

sprawę – oznacza faktyczne zniesienie autorytetu zwykłego nauczania Nauczycielskiego Urzędu Kościoła.

2. SUBIEKTYWNY ASPEKT „INNEGO SĄDU SUMIENIA"

Według *Humanae vitae* odbiegający od zawartej w encyklice nauki sąd sumienia jest obiektywnie fałszywy, przy czym kwestia subiektywnej winy pozostaje sprawą otwartą. Tu jest właśnie miejsce na tradycyjną naukę o „błędnym sumieniu". Biskup Lehmann wskazuje na to, że pojęcie „błędnego sumienia" nie jest proste (KL, nr 9), tym bardziej zaś pojęcie „sumienia błędnego w sposób niezawiniony". Niewinny jest bowiem per definitionem nieświadomy swego błędu. Trudno jest jednak stwierdzić, czy i w jakim stopniu osoba taka starała się o poznanie prawdy i dobra (por. KDK, nr 16), aby ukształtować swe sumienie i wydać obiektywny sąd. Narzucająca się dzisiaj z wszystkich stron „powszechna opinia" oraz powszechna praktyka, które nie kierują się nauczaniem Ewangelii i nauką Kościoła, stanowią dla wielu nieprzezwyciężalną przeszkodę w poznaniu prawdziwych wartości i odpowiadających im norm moralnych.

Wyjaśnia to, dlaczego Magisterium z jednej strony wzywa wiernych, „by ponownie odkryli n o w o ś ć s w e j w i a r y o r a z j e j m o c o s ą d z a n i a kultury dominującej w ich środowisku" (*Veritatis splendor*, nr 88), a z drugiej strony przypomina duszpasterzom, że przepowiadanie nauki zbawienia musi się łączyć z „wyrozumiałością i miłością", zgodnie z przykładem Zbawiciela, który „był wprawdzie nieprzejednany wobec grzechu, ale cierpliwy i miłosierny dla grzeszników" (HV, nr 29). W adhortacji *Familiaris consortio* (nr 34) Jan Paweł II pisze, że istnieje „prawo stopniowości" (przy niedwuznacznym uznaniu, że prawo moralne nie jest czystym ideałem, lecz tu i teraz obowiązującym uniwersalnym przykazaniem Bożym), według którego człowiek „p o z n a j e, miłuje i czyni dobro moralne odpowiednio do etapów swego rozwoju". Wzrastanie to musi korygować niejednokrotnie niedostateczne lub całkiem fałszywe wyobrażenia o prawie moralnym oraz przezwyciężać przez modlitwę i przyjmowanie sakramentów własną słabość (por. HV, nr 19, 20, 25).

„Kościół bowiem – mówi Paweł VI w *Humanae vitae*, nr 19 – nie może odnosić się do ludzi inaczej aniżeli Boski Odkupiciel: zna więc ich słabości, ma współczucie dla rzesz ludzkich, przygarnia grzeszników; nie może on jednak uchylać się od nauczania prawa, które w rzeczy samej jest prawem ludzkiego życia przywróconego do pierwotnej prawdy...". Również „Deklaracja z Königstein" z nie mniejszą powagą mówi o trudnościach zarówno w przyjęciu nauki *Humanae vitae* jako takiej (por. DK, nr 5), jak i w przestrzeganiu głoszonej w encyklice normy; w przeciwieństwie do encykliki *Humanae vitae* stanowi to jednak powód do wielokrotnego wskazywania na możliwość „sytuacji wyjątkowej", tj. na możliwość innego postępowania, które o b i e k t y w n i e jest

usprawiedliwione przez wspomniane trudności teoretyczne i praktyczne. Powtarzam: sensowne jest to tylko wówczas, gdy dla „Deklaracji z Königstein" pytanie o moralną kwalifikację antykoncepcji nie zostało rozstrzygnięte w sensie „intrinsece malum".

Różnice w sposobie rozumienia subiektywnego aspektu sumienia przez *Humanae vitae* i *Familiaris consortio* – z jednej strony i „Deklarację z Königstein" – z drugiej ujawniają leżącą u ich podstaw różnicę w ocenie zapobiegania ciąży. Wypowiedzi papieży zmierzają do ukazania porządku stworzenia, aby w ten sposób odkryć wynikający z niego zobowiązujący plan Boga w stosunku do człowieka. Dopiero na tle poznania normy praktycznej, której „Kościół nie jest bynajmniej autorem [...], ani sędzią" (FC, nr 33), wypowiedzi te przechodzą – otwarcie i realistycznie – do „poważnych trudności" małżonków (HV, nr 25) i wzywają przede wszystkim „pasterzy Kościoła" do stworzenia takich warunków, które „są niezbędne do zrozumienia i przyjęcia wartości i normy moralnej" (FC, nr 37). Droga „Deklaracji z Königstein" jest odwrotna: wskazuje się na teoretyczne i praktyczne trudności związane z *Humanae vitae*, aby ocenę metod regulacji poczęć pozostawić później – wprawdzie z uwzględnieniem nauki *Humanae vitae* – sumieniu jednostki[12].

3. SĄD SUMIENIA I POSŁUSZEŃSTWO

Ponieważ „Deklaracja z Königstein" nie podziela rozstrzygnięcia *Humanae vitae* co do wewnętrznego zła antykoncepcji, nie może również przeciwnego przekonania „wielu katolików" uznać za obiektywnie fałszywe, lecz w ostrożnych sformułowaniach wskazuje na „sytuację wyjątkową" pojętą zgodnie z posłaniem biskupów niemieckich z 1967 roku, tzn. wskazuje na to, że nie nieomylna nauka Magisterium może być błędna. Jeśli ktoś dojdzie do innego osądu sumienia „w sposób wolny od wyniosłości i przedwczesnych rozstrzygnięć", wówczas „nie stoi on w sprzeczności z właściwie pojętym autorytetem i z obowiązkiem p o s ł u s z e ń s t w a" (DK, nr 12). Na innym miejscu „Deklaracja z Königstein" jeszcze bardziej zdecydowanie ocenia postępowanie małżonków stojące w sprzeczności ze znaną już przecież nauką Kościoła (por. np. encyklikę *Casti conubii*) – jeśli wynika ono ze „świadomego odpowiedzialności sądu sumienia małżonków", wówczas nie można tu mówić „ani o nieposłuszeństwie wobec Kościoła, ani o subiektywizmie, ani dowolności" (DK, nr 4).

---

[12] Pośrednictwa sumienia nie można oczywiście pominąć, jeśli czyn ma być wolny i odpowiedzialny. W tym sensie słuszne jest twierdzenie, że sumienie jest „ostatnią instancją". Problem polega jednak na tym, czy wierny może i powinien wyjść w swych praktycznych rozważaniach od autentycznej nauki Kościoła, według której antykoncepcja jest czynem wewnętrznie złym, czy też sąd Kościoła na ten temat jest wciąż otwarty, tj. wiernego nie wiąże tu żaden wyraźny osąd.

„Deklaracja z Königstein" nie wyjaśnia bliżej, w jaki sposób pogodzić można posłuszeństwo wobec Kościoła z niezgodnym z nauką Kościoła sądem sumienia. Czy chodzi tu o sąd sumienia błędnego w sposób niezawiniony? Wówczas jednak nie istnieje obowiązek zachowywania głoszonej przez Kościół normy, ponieważ nie wolno postępować wbrew własnemu sumieniu. Nie ma więc tu sensu mówić o posłuszeństwie. Czy chodzi może o to, że katolik nie potrafi zrozumieć racjonalnej argumentacji Magisterium i zgodzić się z nią? (co prawdopodobnie miała na myśli „Deklaracja z Königstein"). Nie jest to jednak jeszcze wystarczający powód do odmowy posłuszeństwa następcom apostołów (zakładając, że zainteresowana osoba nie ma wątpliwości co do moralnej słuszności głoszonej przez Kościół normy). Trzeba o tym pamiętać, kiedy mówi się o posłuszeństwie i potwierdza je (por. HV, nr 28). Posłuszeństwo, a szczególnie chrześcijańskie posłuszeństwo, n i e z a k ł a d a bowiem jako conditio sine qua non osobistego rozumienia racji normy głoszonej przez Kościół w sposób autentyczny (w przeciwnym wypadku samo rozumienie racji wystarcza do wydania sądu praktycznego!), choć oczywiście opierające się na łasce i miłości posłuszeństwo dąży do wewnętrznego rozumienia afirmowanej wartości. Jeśli w ogóle można mówić o chrześcijańskim posłuszeństwie, to właśnie w tym miejscu. Takie i podobne pytania nasuwają się w nieunikniony sposób przy lekturze „Deklaracji z Königstein" komuś, kto stoi wobec konieczności wydania sądu praktycznego i pragnie przy tym w sposób poważny uwzględnić naukę Kościoła[13].

W decydujących miejscach „Deklaracja z Königstein" mówi o „świadomym odpowiedzialności sądzie sumienia" i wskazuje na sumienie jednostki; nie wyjaśnia jednak, w jaki sposób można być posłusznym i zarazem osądzać i postępować inaczej. Wydaje się, że okoliczność, iż jednostka sama sformułowała sąd i podjęła zgodną z nim decyzję (nie może być inaczej, jeśli zachowana jest struktura wolnego i odpowiedzialnego działania!) staje się argumentem przemawiającym za (przynajmniej subiektywną) słusznością sądu[14]. Sumienie, które zawsze jest ściśle osobowe, nie tworzy jednak samo z siebie żadnych argumentów i nie stanowi alternatywy dla religijnie motywowanego posłuszeństwa. Argumenty muszą potwierdzić swą trafność wobec rozumu; chrześcijańskie posłuszeństwo musi usprawiedliwić się wobec wiary.

---

[13] W mojej książce *Gewissensentscheidung*, w rozdz. XII, próbuję szerzej analizować zagadnienie: „Decyzja sumienia i wiara chrześcijańska".

[14] Bardzo możliwe, że „Deklaracja z Königstein" tak właśnie została zrozumiana. Jeśli nie zakłada się – nierealistycznie – odpowiedniej wiedzy rzeczowej (przede wszystkim tam, gdzie chodzi o delikatne problemy) i teologicznej wspomnianych „wielu katolików", którzy nie przyjmują nauki Kościoła, wówczas sąd sumienia oznacza po prostu całkowicie samodzielny sąd jednostki. Nic więcej.

Miejsce nauki Magisterium znajduje się przed sądem sumienia i przed decyzją, a mianowicie w fazie praktycznego namysłu. Namysł ten jest zarazem racjonalny i ponadracjonalny, ponieważ w przypadku chrześcijanina nieodzowną rolę odgrywa w nim uznanie udzielonej pasterzom pomocy Ducha Świętego. Zadaniem Magisterium jest wspomaganie wiernych w tym, co jest ich osobistym zobowiązaniem; wskazywanie na to, co jest słuszne. Dlatego to rozum chrześcijanina nakazuje mu posłuszeństwo następcom apostołów, co oznacza pokorne i wdzięczne przyjęcie prawdy (oczywiście nie chodzi tu o taki rozum, który ograniczył swój zakres – potentia obedentialis – do horyzontu immanencji). Magisterium służy dojrzałości sumienia, która polega na tym, że sumienie staje się zdolne do poznania, rozumienia i urzeczywistniania dobra. W tym sensie papież Jan Paweł II w swym programowym przemówieniu z okazji 20-lecia encykliki *Humanae vitae* (12 XI 1988) powiedział: „Ponieważ Magisterium Kościoła ustanowione zostało przez Chrystusa Pana, aby oświecać sumienie, powoływanie się na sumienie w celu kwestionowania głoszonych przez Magisterium norm oznacza odrzucenie zarówno katolickiej wizji Magisterium, jak i katolickiej wizji sumienia". Magisterium Kościoła prowadzi człowieka do prawdziwej wolności, która jest wolnością do dobra.

III. ETYCZNA OCENA ANTYKONCEPCJI

W pierwszej części mego artykułu mówiłem o autentycznym nauczaniu Kościoła i o stopniu jego obowiązywalności; następnie zająłem się kwestią takiego sądu praktycznego, który różni się od normy głoszonej przez *Humanae vitae*; teraz zajmę się bezpośrednio kwestią, której dotyczy encyklika oraz, w nawiązaniu do niej, „Deklaracja z Königstein" i referat bpa Lehmanna: regulacją poczęć za pomocą antykoncepcji[15].

1. VATICANUM II O ODPOWIEDZIALNYM PLANOWANIU RODZINY

Sobór Watykański II wypowiedział zdecydowane „tak" w stosunku do ludzkiego i chrześcijańskiego odpowiedzialnego rodzicielstwa (zob. KDK, nr 50-52). Na czym polega zatem „moralnie nienaganna regulacja poczęć" (KDK, nr 52)?

Odpowiedni tekst Soboru (zob. KDK, nr 51, 3) nie zawiera, jak to powiedziane jest w przypisie, żadnych „konkretnych rozwiązań"; w szczególności Sobór nie podjął bezpośredniego rozstrzygnięcia między „naturalną regulacją

---

[15] Nie można zapominać czy pomijać faktu, że Paweł VI umieszcza problem „odpowiedzialnego rodzicielstwa" w ramach głębokiej wizji małżeństwa. Ponieważ jednak wizja ta spotyka się z daleko idącą akceptacją, moje rozważania dotyczyć będą tylko tego punktu, który od początku pojęty został jako główny punkt wypowiedzi Papieża i wokół którego do dzisiaj toczy się dyskusja.

poczęć" i „sztuczną regulacją poczęć". Ojcowie soborowi dali jednak ważne wskazania, które już wówczas wystarczająco jasno określały drogę małżonków do dopuszczalnego planowania rodziny. Były to trzy następujące wskazówki:

1. droga ta musi być zgodna z „obiektywnymi kryteriami"; jako relewantne kryteria wymienione są: istota osoby ludzkiej i istota jej aktów (przy czym chodzi tu przede wszystkim o akt małżeński);

2. po stronie podmiotu moralnie dopuszczalna droga planowania rodziny wymaga „praktykowania cnoty czystości małżeńskiej";

3. wykluczone zostają w końcu te drogi, które „odrzuca Urząd Nauczycielski Kościoła przy tłumaczeniu prawa Bożego".

Podjęta prawie trzy lata później decyzja Pawła VI kieruje się tymi soborowymi kryteriami.

2. NAUKA *HUMANAE VITAE* O SŁUŻBIE MAŁŻEŃSTWA LUDZKIEMU ŻYCIU

Papież Paweł VI patrzy na istotę małżeństwa i na związane z nim prawa w perspektywie Boga Stworzyciela[16], a więc w perspektywie jego początku w mądrości, potędze i dobroci Boga. W szczególności określa on miłosne zjednoczenie i ukierunkowanie na płodność jako konstytutywne wymiary znaczeniowe aktu, w którym małżeństwo osiąga swe najwyższe spełnienie. Oba sensy oraz ich jedność widziane są tu w perspektywie Bożego planu stworzenia. Dlatego „człowiekowi nie wolno samowolnie zrywać tego związku" (HV, nr 12). Sam Bóg zdecydował, że mężczyzna i kobieta uczestniczą w najwyższym (z punktu widzenia natury) dziele Jego stworzenia: w zrodzeniu ludzkiego życia (por. KDK, nr50). Dokonuje się to w akcie, w którym obdarowują się oni sobą jako osoby w wolności i miłości.

U początku ludzkiego życia znajduje się zatem jedyne w swoim rodzaju zjednoczenie natury (z jej biologicznymi prawami) i osoby w obejmującym całego człowieka wyrazie miłości. W zjednoczonych w ten sposób małżonkach obecna jest moc Boga, która jest jedyną przyczyną sprawczą połączenia ludzkiego ducha z ciałem. Decydujące w tej argumentacji jest to, że chodzi tu o biologiczno-duchowy akt, który istotnie przynależy do człowieka i który jest wyrazem tej ludzkiej natury, która stanowi „norma proxima moralitatis", tj. byt człowieka jako podstawa i kryterium powinności. Natura ludzka widziana jest tu w perspektywie jej związku z człowiekiem jako osobą, ponie-

---

[16] Wyrażenie „Deus Creator", które pojawia się wielokrotnie od samego początku encykliki, oraz inne wyrażenia, w których natura i świat człowieka ujęte zostają w perspektywie stworzenia, nie są tylko językowymi ozdobnikami, lecz wskazują na osobowo-transcendentną przyczynę świata, który widziany jest tym samym w perspektywie swej moralnej normatywności. W ten sposób od razu przekroczona zostaje perspektywa czysto biologicznie rozumianej natury.

waż „to co naturalne" („to co biologiczne") stanowi istotny element osoby ludzkiej. Tak jak poprzednio, to co biologiczne przekroczone zostało przez odniesienie do Boga Stwórcy, podobnie tutaj biologiczny wymiar człowieka przekroczony zostaje przez związanie go z człowiekiem jako osobą. „Prawo naturalne", które leży u podstaw moralnego nauczania Kościoła, okazuje się „prawem osoby".

W konsekwencji: akt miłości małżeńskiej sprzeciwia się Bożemu planowi w stosunku do małżeństwa, jeśli w sposób zamierzony pozbawiony zostaje związku ze zrodzeniem nowego życia. Ten, kto tak postępuje, zachowuje się tak, jakby był panem źródła życia (zob. HV, nr 13). Dlatego każde działanie, które zmierza do wykluczenia płodności (zapobieganie ciąży) – czy to jako cel, czy to jako środek do celu – jest moralnie złe (zob. HV, nr 14).

3. *HUMANAE VITAE* A ZARZUT FIZYCYZMU

Warto w tym miejscu poświęcić kilka uwag podnoszonemu wciąż na nowo w związku z *Humanae vitae* (oraz w odniesieniu do całej głoszonej przez Kościół etyki seksualnej) zarzutowi fizycyzmu (biologizmu). Powszechnie uznaje się, że absolutna powinność czynienia dobra i unikania zła, której doświadczamy w sumieniu, swe ostateczne uzasadnienie może mieć tylko w osobowym Absolucie (Bogu). Jeśli moralny imperatyw jest ostatecznie nakazem Bożym, to oznacza to, że również jego treść musi pochodzić od Boga (przy pełnym uwzględnieniu pośrednictwa rozumu w sądzie praktycznym oraz kulturowej i indywidualnej konkretyzacji dobra). Innymi słowy, kierujący wolnym i odpowiedzialnym działaniem człowieka rozum odkrywa – a nie ustanawia – dobro, które należy czynić, i zło, którego należy unikać. Nonsensem byłoby mówić o absolutnym Bożym imperatywie, którego treściowe określenie pozostawione by było całkowicie decyzji człowieka. Przed takim absolutnym imperatywem człowiek mógłby się zawsze uchylić zmieniając po prostu jego treść (wedle analizowanej tu hipotezy – nie uchybiałby przez to w niczym swemu sumieniu). Imperatyw, którego treść można dowolnie zmieniać, nie jest żadnym (absolutnym!) imperatywem.

Oznacza to, że porządek powinności opiera się na stworzonym i nierozporządzalnym porządku bytu. Dana nam w bezpośrednim poznaniu rzeczywistość ma swój własny sens i wartość; z jej ontologicznym porządkiem i wieloraką celowością związane są hierarchicznie uporządkowane wartości. Oznacza to zatem, że „światowa" rzeczywistość, która dostępna jest naszemu naturalnemu poznaniu, ma charakter preskryptywny: odsłania się nam jako dobra i dlatego warta uznania i troski. Ta właśnie normatywność natury, o ile ujęta jest w jej przyporządkowaniu do człowieka, stanowi lex naturalis. To, co dotyczy natury jako takiej, dotyczy tym bardziej natury człowieka: człowiek istnieje w jedności duszy i ciała i jako taki jest podmiotem wolnych i odpowie-

dzialnych aktów oraz celem całego widzialnego stworzenia. Stąd właśnie pochodzi moralne i normatywne znaczenie duszy i ciała; moralny imperatyw zobowiązuje bowiem człowieka do zaangażowania wolności w dzieło swego doskonalenia, tj. w dzieło stawania się tym, kim powinien być wedle wpisanego w jego duchowo-cielesną naturę planu Boga.

Zrozumiałe jest zatem, że odwołanie się do normatywnej „natury", a ściślej – do natury człowieka, jest nieuniknione, jeśli przyjmuje się, że moralność jest istotnym wymiarem człowieczeństwa. Ogólnie ważna moralność dotycząca wewnątrzświatowego działania człowieka – moralność, która musi być czymś więcej niż tylko tymczasową moralnością hipotetycznych imperatywów – nie może zrezygnować z argumentacji odwołującej się do prawa naturalnego. Argumentacji tej nie można też w zasadzie postawić zarzutu „błędu naturalistycznego". W naszym przypadku do wyjaśnienia pozostaje „tylko" pytanie: jak należy rozumieć dany w sposób oczywisty związek prokreatywnego i unitywnego wymiaru małżeństwa? Czy zachowanie tej jedności jest niezbędnym warunkiem godnego człowieka przeżywania seksualności? W tym właśnie miejscu drogi się rozchodzą. Tematowi temu poświęcimy nasze dalsze analizy.

4. ANTROPOLOGICZNO-ETYCZNA RÓŻNICA MIĘDZY DWOMA METODAMI PLANOWANIA RODZINY

W paragrafie „Dalsze pytania" (DK, nr 14) „Deklaracja z Königstein" pyta o to, do czego odnosi się rozstrzygnięcie Papieża: „Gdzie leży granica między udzielonym człowiekowi prawem do panowania nad biegiem swego życia i sprzecznymi z ludzką godnością formami manipulowania życiem i miłością?" (DK, nr 18). W tym samym duchu bp Lehmann mówi o „różnicy między naturalnym i sztucznym planowaniem rodziny" jako ważnym temacie dialogu, do którego wzywa „Deklaracja z Königstein".

4.1. Sztuczne zapobieganie ciąży

Argumentacja na rzecz sztucznego zapobiegania ciąży odbywa się w ramach tzw. teleologicznego uzasadniania norm. Celem jest w tym wypadku regulacja poczęć. Jest faktem, że praktyczny sąd małżonków co do ograniczenia liczby dzieci może być słuszny. Wedle argumentacji teleologicznej, skoro cel jest moralnie słuszny, zatem hormonalne środki antykoncepcyjne, sprawiające oddzielenie seksualności od płodności, są moralnie dopuszczalne. Antykoncepcja jest środkiem do celu i dlatego jest moralnie usprawiedliwiona tak jak cel oraz ze względu na cel. Oznacza to: zapobieganie ciąży jest aktem moralnie obojętnym; jego moralna kwalifikacja pochodzi dopiero od zamierzonego celu.

Argumentacja teleologiczna nie dostrzega roli przedmiotu zamierzenia w ocenie aktu woli i tym samym w ocenie wolnego działania człowieka. Przedmiot bezpośredniego zamierzenia może być wprawdzie – według tej teorii – moralnie słuszny bądź fałszywy (zależnie od tego, czy rachunek skutków podjętej decyzji zgadza się, czy nie), pozostaje on jednak zewnętrzny wobec aktu woli: nie kwalifikuje go, nie odciska się na nim. Ponieważ zaś wszystkie przedmioty tego świata zależne są od siebie w taki lub inny sposób, rachunek skutków może prowadzić każdorazowo do innego sądu praktycznego. Oznacza to zatem, że wśród kategorialnych przedmiotów aktów woli nie istnieje „intrinsece malum". Dlatego też nie można uznać żadnego działania za złe tylko na podstawie jego przedmiotu (finis operis) (niezależnie od celu działającego – finis operantis, i okoliczności działania). Nie można zatem sformułować żadnego bezwyjątkowego zakazu.

W przypadku zapobiegania ciąży przedmiotem woli jest wykluczenie istotnego wymiaru aktu małżeńskiego: jego przyporządkowania przekazywaniu życia. Antykoncepcja jest czynem wewnętrznie złym właśnie z powodu tego naruszenia zamierzonego przez Boga osobowego porządku. Jest to działanie z istoty swej przeciwne porządkowi natury w samym człowieku; zmierza ono do zniesienia tego porządku jako czegoś, co nie służy człowiekowi; posądza ono porządek stworzenia o popełnienie błędu, który należy poprawić. W ten sposób człowiek stawia swoją mądrość ponad mądrością Stwórzyciela. Działanie, które sprzeciwia się stworzonej przez Boga naturze człowieka, nie może być bonum homini. Działanie takie nie może zostać przyporządkowane Bogu, Stwórcy człowieka, ponieważ sprzeczne jest ono z jednym z istotnych elementów ustanowionego przez Boga porządku. Antykoncepcja należy do tych działań, których – jak naucza *Katechizm Kościoła katolickiego* – „wybór jest zawsze zły, ponieważ oznacza on nieuporządkowanie woli" (nr 1761).

Podsumowując można zatem powiedzieć, że warunkiem moralnej dopuszczalności przedmiotu wyboru jako środka do celu, którym jest regulacja poczęć, jest to, że przedmiot ten nie jest wewnętrznie zły. Przedmiot wyboru jest wewnętrznie zły, jeśli „nie są respektowane istotne elementy ludzkiej natury" (*Veritatis splendor*, nr 78). Przyporządkowanie ludzkiej seksualności do płodności jest zaś jednym z istotnych elementów ludzkiej natury. Fakt, że w przypadku człowieka aspekt ten złączony jest z wzajemnym oddaniem się sobie małżonków, uczłowiecza seksualność we wzniosły sposób, nie znosi jednak w żadnym wypadku wspomnianego przyporządkowania.

Tę trwałą naukę Kościoła Ojciec święty wyraża (odsyłając do Rz 3, 8) w następujących słowach: „nie wolno wziąć za przedmiot aktu woli tego, co ze swej istoty narusza ład moralny [ex propria natura moralem ordinem transgrediatur] – a co tym samym należy uznać za niegodne człowieka – nawet w wypadku, jeśli zostaje to dokonane w zamiarze zachowania lub pomnożenia

dóbr poszczególnych ludzi, rodzin czy społeczeństwa" (HV, nr 14; por. *Veritatis splendor*, nr 80).

4.2. Naturalne planowanie rodziny

Nie dziwi zatem – skoro wolne i odpowiedzialne działanie powinno respektować porządek natury jako porządek stworzenia – że *Humanae vitae* (nr 16) wskazuje na „daną przez naturę" możliwość moralnie odpowiedzialnej regulacji poczęć, tj. na „uwzględnianie naturalnego rytmu płodności". Mamy tu do czynienia ze środkiem, który dany jest przez samą naturę i jako taki jest częścią Bożego planu w stosunku do małżeństwa. Również w tym przypadku istota przedmiotu działania odciska swój moralny charakter na działającej osobie. Papież Jan Paweł II w następujący sposób mówi o tym aspekcie naturalnego planowania rodziny: „Wybór naturalnego rytmu płodności pociąga za sobą akceptację dialogu, wzajemnego poszanowania, wspólnej odpowiedzialności, panowania nad sobą. Przyjęcie cyklu i dialogu oznacza następnie uznanie charakteru duchowego i cielesnego zarazem komunii małżeńskiej, jak również przeżywanie miłości osobowej w wierności, jakiej ona wymaga. [...] W ten sposób płciowość zostaje uszanowana i rozwinięta w jej wymiarze prawdziwie i w pełni ludzkim, nie jest natomiast «używana» jako «przedmiot», który burząc jedność osobową duszy i ciała, uderza w samo dzieło stwórcze Boga w najgłębszym powiązaniu natury i osoby" (FC, nr 32).

Dwa omawiane tu sposoby regulacji poczęć są czymś dużo więcej niż tylko dwoma technicznie różnymi metodami osiągania tego samego celu, metodami, między którymi każde małżeństwo mogłoby wybierać wedle własnych preferencji. Jak pisze Paweł VI – „między tymi dwoma sposobami postępowania zachodzi istotna różnica" (HV, nr 16). Tę samą ocenę powtarza *Familiaris consortio*: „W świetle doświadczenia tylu par małżeńskich, a także danych, których dostarczają różne gałęzie ludzkiej wiedzy, refleksja teologiczna winna uchwycić, a następnie, zgodnie ze swoim powołaniem, uwydatnić różnicę antropologiczną, a zarazem moralną, jaka istnieje pomiędzy środkami antykoncepcyjnymi i odwołaniem się do naturalnego rytmu płodności: chodzi tu o różnicę znacznie większą i głębszą niż się zazwyczaj uważa, która w ostatecznej analizie dotyczy dwóch, nie dających się ze sobą pogodzić, koncepcji osoby i płciowości ludzkiej" (nr 32).

Problem, który dotyczy ludzkiego działania, tj. człowieka w jego wolności i odpowiedzialności, jest przede wszystkim problemem moralnym, a zatem problemem, którego rozwiązanie znajduje się na płaszczyźnie moralnej. Zastosowanie środków techniczno-chemicznych, które „rozwiązują" problem bez angażowania wolności, równa się twierdzeniu, że prawo Boże wymaga od człowieka czegoś, co istotnie przekracza możliwości jego odpowiedzialnego

działania; korektura planu Bożego byłaby zatem jedynym możliwym sposobem życia w małżeństwie. W rzeczywistości jest to droga do depersonalizacji ludzkiego działania: tam bowiem, gdzie ludzka decyzja staje się zbędna, pominięte zostaje samo centrum osoby; podobnie jak za pomocą środków medycznych usuwa się chorobę, której (bezpośrednie) przyczyny znajdują się poza zasięgiem actus homini.

Jeśli – jak stwierdza cytowana wypowiedź Soboru Watykańskiego II – respektująca ludzką godność regulacja poczęć wymaga „szczerej woli praktykowania cnoty czystości małżeńskiej" (KDK, nr 51), to oznacza to, że już Sobór wskazał na rozwiązanie problemu w prawdziwie osobowej wizji człowieka, w której seksualność rozumiana i przeżywana jest w jej związku z osobą (a przez to w jej związku z wolnością i cnotą oraz, dla chrześcijanina, z modlitwą o „pomoc łaski Bożej" – HV, nr 20).

Paweł VI mówi o tym w *Humanae vitae* w następujących słowach: „Nie ulega żadnej wątpliwości, że rozumne i wolne kierowanie popędami wymaga ascezy, ażeby znaki miłości, właściwe dla życia małżeńskiego, zgodne były z etycznym porządkiem, co konieczne jest zwłaszcza dla zachowania okresowej wstrzemięźliwości. [...] Opanowanie to [...] sprzyja trosce o współmałżonka i budzi dla niego szacunek, pomaga także małżonkom wyzbyć się egoizmu, sprzeciwiającego się prawdziwej miłości, oraz wzmacnia w nich poczucie odpowiedzialności" (HV, nr 21, por. też: nr 10; FC, nr 33).

Całościowa wizja osoby, na której opiera się norma *Humanae vitae*, jest wizją człowieka jako zaplanowanej przez mądrość Bożą i powołanej do istnienia przez Bożą dobroć i moc jedności duszy i ciała (wraz z jego funkcjami, energiami i prawami). Ludzie zawsze wiedzieli o tym, że naturalne połączenie osobowo-unitywnego i biologicznie-prokreacyjnego wymiaru aktu małżeńskiego nie oznacza wcale, że każdy akt małżeński pociąga za sobą początek nowego życia. Nowoczesnej medycynie udało się natomiast dokładnie zbadać naturalny cykl płodności. Czy nie jest jednak naiwne uznanie tego cyklu funkcji płodności za konstytutywną część Bożego planu w stosunku do małżeństwa, tak jak do Bożego planu należy przyporządkowanie i połączenie miłosnego zjednoczenia płodności? Nie bez powodu na początku swych rozważań o małżeństwie Paweł VI przypomina, że „małżeństwo nie jest wynikiem jakiegoś przypadku lub owocem ewolucji ślepych sił przyrody: Bóg-Stwórca ustanowił je mądrze i opatrznościowo w tym celu, aby urzeczywistniać w ludziach swój plan miłości" (HV, nr 8).

W naturalnej regulacji poczęć nie ma miejsca „zapobieganie ciąży" czy udaremnianie planu Boga, lecz rozpoznanie tego planu, respektowanie natury rozumianej jako wyraz planu transcendentnego Stwórcy. Odbywa się to nie bez zaangażowania całego człowieka wraz z jego wiedzą i jego wolnością, z jego „naturalnymi" cnotami i z jego modlitewnym zwróceniem się ku Temu, który „nie nakazuje nic niemożliwego, lecz kiedy nakazuje, to nawołuje do czynienia

tego, co człowiek może, i do wypraszania tego, czego nie może"[17]. W ten sposób małżonkowie dochodzą do „bardziej dojrzałej odpowiedzialności osobistej wobec miłości i wobec życia" (FC, nr 35).

Głoszona przez *Humanae vitae* norma nie jest nieuzasadnionym uprzywilejowaniem „jednej" metody kosztem innej, która jest tak samo dobra; istnieje raczej „wewnętrzne powiązanie pomiędzy doktryną katolicką na ten temat a całą wizją człowieka, którą Kościoł ukazuje" (FC, nr 31). Związek ten poddany zostanie, przez argumentację a contrario, dalszej analizie w następnym paragrafie.

4.3. Antykoncepcja i jej skutki

„Deklaracja z Königstein" (nr 14) w następujący sposób formułuje pytanie o ocenę różnych metod regulacji poczęć: „Gdzie leży granica między udzielonym człowiekowi prawem do panowania nad biegiem swego życia i sprzecznymi z ludzką godnością formami manipulowania życiem i miłością?" Jak sądzę, nietrudno jest wskazać na kryterium, na którym opiera się nauka Kościoła jako autentycznego interpretatora całego prawa moralnego[18]. Kryterium tym jest natura ludzka z wszystkimi swymi biologicznymi i duchowymi komponentami. „Interwencja" w naturę jest moralnie dozwolona, o ile zmierza ona do usunięcia patologicznych defektów oraz do wspomożenia procesów życiowych w ich „naturalnym" przebiegu – w ramach harmonijnego współdziałania całego ciała, respektując godność osoby. Tego rodzaju medyczne działania nie są manipulacją ludzką naturą; przeciwnie – kierują się nią jako swym kryterium. Przypadek zapobiegania ciąży jest całkowicie inny: mamy tu do czynienia z interwencją skierowaną przeciw ludzkiej naturze, a zatem z manipulacją dokonywaną przez samego człowieka, który jako stworzenie „nie posiada nieograniczonej władzy nad swoim ciałem" (HV, nr 13).

Można spróbować wyobrazić sobie „ludzką" naturę, w której nowy człowiek powstawałby niezależnie od cieleśnie-duchowego zjednoczenia mężczyzny i kobiety (wraz ze związaną z nim ludzką odpowiedzialnością i zarazem pochodzącym z góry darem). Źródło ludzkiego życia, a zatem również istotny wymiar ludzkiego istnienia, wyglądałyby całkowicie inaczej. Można też spróbować wyobrazić sobie „ludzką" płciowość, w której wzajemne, całkowite oddanie się mężczyzny i kobiety nie miałoby związku ze zrodzeniem nowego życia. Płciowość taka miałaby całkowicie inny sens i całkowicie inne miejsce

---

[17] Ten tekst św. Augustyna, zawarty w Dekrecie o usprawiedliwieniu Soboru Trydenckiego, cytuje również encyklika *Veritatis splendor.*

[18] Okoliczność, że w związku z rozwojem możliwości „technicznych" zdarzają się przypadki, w których zastosowanie tego kryterium może być trudne czy nawet sporne, nie jest powodem do podawania w wątpliwość jego słuszności.

w życiu człowieka. W tym myślowym eksperymencie chodzi nie tyle o to, aby wyobrazić sobie całkowicie inną ludzką naturę, ile raczej o to, aby lepiej zrozumieć, jakie jest znaczenie twierdzenia, że sama ludzka natura łączy zmysłowo-duchowe zjednoczenie z przekazywaniem życia. Pociąga to za sobą istotną kwalifikację seksualnego spotkania mężczyzny i kobiety. Oznacza to nie tylko połączenie dwu znaczeń; przez to połączenie mają one zarazem inny sens niż sens, który by miały, gdyby były rozdzielone.

Obiektywnie antykoncepcja jest zamierzonym rozdzieleniem złączonych przez Stwórcę dwu znaczeń aktu małżeńskiego. Tym samym akt ten nabiera innego znaczenia. Ze swej istoty antykoncepcja nie zmierza ani do przezwyciężenia stanu chorobowego, ani do wspomożenia życiowego procesu – zmierza ona do przekształcenia natury wedle ludzkiego planu. Oczywiście, takiej postawy buntu przeciw porządkowi stworzenia nie można przypisywać każdemu małżeństwu, które stosuje antykoncepcję. Przy całej wzniosłej intencji małżonków wewnętrzna natura antykoncepcji pozostaje taka, jak to pokrótce naszkicowaliśmy.

Nawiązując do argumentacji encykliki *Veritatis splendor* powiedziałem powyżej (4.1.), że zamierzony przedmiot determinuje akt woli i przez ten akt samą osobę. W jaki sposób determinuje wolę taki przedmiot wyboru, który stoi w sprzeczności z naturą? Odrzucenie prokreacyjnego znaczenia ludzkiej płciowości cechuje się wewnętrzną dynamiką, która – niezależnie od intencji jednostki – prowadzi do niszczących konsekwencji w całej dziedzinie ludzkiej seksualności. W decyzji jednostki bierze bowiem udział jej wola. Już Paweł VI z dalekowzroczną mądrością wskazywał na negatywne skutki sztucznego zapobiegania ciąży (zob. HV, nr 17).

Przypomnijmy tu niektóre skutki: seksualizacja życia publicznego i „ogólne osłabienie dyscypliny moralnej" jako skutek „bezpiecznego" seksu; łatwiejsza droga do niewierności małżeńskiej; stosunki przedmałżeńskie i związki pozamałżeńskie; zanik szacunku dla kobiety, która staje się zwykłym narzędziem do zaspokojenia popędu mężczyzny (zob. HV, nr 17). Mówiąc krótko: seks staje się przedmiotem, z którego się korzysta i który się wykorzystuje, niezależnie od jego osobowego wymiaru.

Przykład stosunków przedmałżeńskich jest szczególnie pouczający dlatego, że ci sami teologowie, którzy od początku zwalczali *Humanae vitae* z powodu jej rzekomego błędu naturalistycznego, niedługo później odkryli, że ograniczenie stosunków seksualnych do małżeństwa opiera się na tej samej przestarzałej jakoby wizji człowieka.

Ta sama logika dotknęła również naukę o wewnętrznym złu homoseksualizmu. Również tutaj, podobnie jak w przypadku antykoncepcji w małżeństwie, wspomniani teologowie powołują się na wymiar międzyosobowej miłości, która wyrażana być może również przez zachowania homoseksualne. Twierdzenie o moralnej „neutralności" przedmiotu i o rozstrzygającej roli

intencji w moralnej kwalifikacji czynu dochodzi tu szczególnie wyraźnie do głosu.

Dalej: ogromny wzrost liczby aborcji towarzyszący zwycięskiemu pochodowi antykoncepcji jest oczywistym znakiem tego, że między zapobieganiem ciąży i aborcją zachodzi kulturowy, psychologiczny i logiczny związek. Praktyka antykoncepcji ukształtowała bowiem wrogą życiu postawę, która stępiła moralne poczucie nienaruszalności ludzkiego życia. Wysuwano nieraz twierdzenie, że zapobieganie ciąży jest skuteczną obroną przed aborcją (por. DK, nr 10). Jeśli na zapobieganie ciąży patrzy się w czysto „technicznym" aspekcie, wówczas można próbować bronić takiej tezy. Jeśli jednak na zapobieganie ciąży patrzy się w aspekcie antropologiczno-kulturowym, wówczas teza ta jest z pewnością fałszywa. Rozpowszechnieniu praktyki antykoncepcji towarzyszyła bowiem banalizacja aborcji[19].

Postępująca naprzód technika genowa wykazuje pogłębiającą się tendencję do zacierania granicy pomiędzy tym, co moralnie dozwolone, i tym, co możliwe. Nie jest to pozbawione wewnętrznej logiki, jeśli pamiętać o tym, że w rezultacie stopniowego zanikania przekonania o stworzoności świata, porządek stworzenia utracił swą moc normatywną. Nie bez powodu Paweł VI przypominał o „nieprzekraczalnych granicach prawa do rozporządzania własnym ciałem [...]. Granice te zostały ustanowione właśnie ze względu na szacunek należny ludzkiemu ciału oraz jego naturalnym funkcjom" (HV, nr 17).

Podczas gdy „Deklaracja z Königstein" (zob. nr 1, 2, 10) dość powściągliwie mówi o niepokoju Papieża co do możliwości „egoistycznego nadużycia ludzkiej płciowości" i o „niebezpiecznych skutkach" antykoncepcji, bp Lehmann rysuje już całkiem otwarcie ciemny obraz współczesnej sytuacji w dziedzinie seksualności. Sprawdziło się wiele przepowiedni i obaw Papieża (zob. KL, nr 11-15). Wydaje mi się, że równie doniosłe, jak ta realistyczna ocena sytuacji, jest wskazanie na wielorakie związki zachodzące między kryzysem wszelkich norm moralnych dotyczących seksualności i szeroką akceptacją antykoncepcji. Wspomniane wyżej skutki nie stanowią „abusus" moralnie dopuszczalnego „usus" antykoncepcji; są one raczej konsekwencją wewnętrz-

---

[19] Warto wskazać również na inny aspekt związku zapobiegania ciąży z aborcją. Lekarze (a nawet producenci środków antykoncepcyjnych) zwracają uwagę na to, że – niezależnie od tzw. pigułki po – pigułka ma nie tylko działanie hamujące owulację, lecz również – niejako na drugim etapie swego działania – powstrzymuje zagnieżdżenie, tj. działa (dodatkowo) aborcyjnie. Kobieta naraża się zatem na niebezpieczeństwo zabicia dziecka, które mogło począć się w wyniku aktu seksualnego. Podstawowe zasady etyki mówią zaś, że tam, gdzie w grę wchodzi ludzkie życie, należy przyjąć postawę tutiorystyczną. Nie wolno bowiem zgodzić się na to, aby metoda regulacji poczęć wiązała się z niebezpieczeństwem zabójstwa. Oczywiste jest też, że postawa taka prowadzi do akceptacji aborcji, przynajmniej jako ultima ratio. Dziwi zatem, że bp Lehmann w swoim referacie o ułatwionym przez „Deklarację z Königstein" rozpowszechnianiu środków antykoncepcyjnych nie wspomina ani słowem o tym ważkim aspekcie problemu.

nie nieuporządkowanego działania, tj. wymuszonego rozdzielenia intymności i płodności (zob. KL, nr 13), które głęboko okaleczyło seksualność jako źródło ludzkiego życia. W inny sposób nie da się wytłumaczyć rewolucji seksualnej.

Warto wspomnieć jeszcze o jednej z poruszonych w referacie kwestii. Biskup Lehmann przypomina o „oczekiwaniu obopólnego rozwoju i dojrzewania", które początkowo związane było z ułatwieniem antykoncepcji. Dzisiaj widzimy – stwierdza bp Lehmann – „jak wielkie było to złudzenie" (KL, nr 13). Dzisiaj bowiem, jak przyznaje się to nawet w kręgach niereligijnych, „dzięki uświadomieniu i pigułce kobieta powinna być do dyspozycji". Oczekiwana dojrzałość ludzkiej osoby i wzrost odpowiedzialności, który dokonać się miał wbrew porządkowi stworzenia, wyrażają się – według Maxa Horkheimera – w słowach dzisiejszej Julii do dzisiejszego Romea: „Wezmę tylko pigułkę i już schodzę" (KL, nr 14).

IV. O RECEPCJI „DEKLARACJI Z KÖNIGSTEIN"

Na zakończenie swego referatu (nr 15-17) bp Lehmann omawia konsekwencje wypowiedzi biskupów niemieckich po ogłoszeniu *Humanae vitae*. „Deklaracja z Königstein" „nie zamierzała dawać własnych normatywnych wskazówek", lecz zachęcić do „bardziej zróżnicowanej lektury *Humanae vitae*". Pomimo to „od 1968 roku do dzisiaj dokonało się milczące przesunięcie funkcji «Deklaracji z Königstein»", w wyniku którego stała się ona praktyczną „kontrnormą". Przesunięcie to opisane jest słowami Franza Böcklego: „Trzeba przyznać, że «Deklaracja z Königstein» oraz wypowiedź Synodu[20] w praktyce wielu członków Kościoła stały się czymś w rodzaju dodatkowej normy. Myśli się i mówi w sposób następujący: «Papież zabrania wprawdzie stosowanie środków zapobiegających ciąży, biskupi powiedzieli jednak, że sprawę tę można widzieć również inaczej». Innymi słowy, decyzja nie jest wynikiem dokładnego badania sumienia; jest raczej tak, że osobista opinia usprawiedliwiana jest przez powołanie się na «normę dodatkową». Nie taki był i nie taki jest sens wypowiedzi biskupów po ogło-

---

[20] Chodzi o wypowiedź Wspólnego Synodu Biskupstw Republiki Federalnej Niemiec 1971-1975. Czytelnik *Wniosków Zgromadzenia Ogólnego* stwierdzi, że we fragmencie, w którym (wniosek „Małżeństwo i rodzina", 2.2.2.3) mowa jest o „metodzie regulacji poczęć", Synod odsyła po prostu do decyzji małżonków (z powołaniem się na KDK, nr 51 i „Deklarację z Königstein"). Oprócz pośredniej wzmianki o „Deklaracji z Königstein", nie ma tu ani słowa o *Humanae vitae*. Tej zaskakującej wypowiedzi nie da się pogodzić z twierdzeniem bpa Lehmanna, że „Deklaracja z Königstein" nie zamierzała dawać żadnych własnych wskazówek w kwestii metod regulacji poczęć; chyba że bp Lehmann twierdzi, iż zapoczątkowany i zaaprobowany przez biskupów niemieckich Synod fałszywie zinterpretował deklarację tychże biskupów.

szeniu *Humanae vitae*". Trudno jednak zaprzeczyć, że takie było rzeczywiste działanie „Deklaracji z Königstein": ocenę tę podziela również bp Lehmann. Zauważa on nawet, że „«Deklarację z Königstein» traktuje się nieraz prawie jak fetysz dla usprawiedliwienia postępowania istotnie niezgodnego z nauką *Humanae vitae*".

Powstaje pytanie, czy ta obfitująca w negatywne skutki recepcja „Deklaracji z Königstein" była – jak sądzi bp Lehmann – „nadużyciem", w wyniku którego „prawdziwa intencja «Deklaracji z Königstein» została źle zinterpretowana" (KL, nr 16). Spekulowanie na temat osobistych intencji biskupów sprzed 25. lat nie ma większego sensu; nie ma też powodu sądzić, że zamierzali oni ogłosić „kontrnormę"[21]. Możliwa i sensowna jest raczej uważna analiza tekstu. Analiza taka pokazać może zarówno „dwuznaczności", jak i niedopowiedzenia „Deklaracji z Königstein" w kontekście jej celu, tj. ułatwienia właściwego rozumienia *Humanae vitae*. Dwuznaczności i niedopowiedzenia dotyczą – jak już pokazałem powyżej – kwestii Magisterium Kościoła i kwestii sądu sumienia.

Podsumowując – po pierwsze: „Deklaracja z Königstein" rozpoczyna się wprawdzie od ważnego cytatu z *Lumen gentium* (nr 25) na temat zwykłego nauczania Magisterium, następnie mówi jednak prawie wyłącznie o nie nieomylnym nauczaniu i nie podkreśla w wystarczający sposób pozytywnej, pełnionej przy pomocy Ducha Świętego, służby Magisterium prawdzie oraz różnorakiego stopnia jego wypowiedzi mających zobowiązujący charakter. Trudno zrozumieć, w jaki sposób wyjaśnić można powierzoną przez Pana Kościołowi służbę prawdzie zbawienia, jeśli podkreśla się przede wszystkim omylność Kościoła (nawet jeśli ostrzega się przed pochopnym uznaniem określonej nauki Kościoła za fałszywą). Nie ma potrzeby i nie powinno się przemilczać tej „omylności"; jednak „c'est le ton que fait la musique". Jeśli pamięta się, jak wielu członków Kościoła znalazło się już pod naciskiem opinii publicznej i faktycznej praktyki aprobującej zapobieganie ciąży, wówczas staje się całkowicie jasne, że podkreślanie „nie-nieomylności" przez biskupów zrozumiane zostało jako wskazanie na fałszywość encykliki. Czy to tylko nieporozumienie? Dodatkowo „Deklaracja z Königstein" wspomina wielokrotnie o zarzutach

---

[21] Nie można jednak nie wspomnieć o tym, że pomimo rzekomej fałszywej interpretacji „Deklaracji z Königstein", Konferencja Biskupów Niemieckich w ciągu całych 25. lat nie ogłosiła oficjalnego wyjaśnienia lub protestu przeciw szerzącemu się nadużyciu. W kontekście tenoru „Deklaracji z Königstein" i sytuacji Kościoła w czasie jej ogłoszenia trudno mi sobie wyobrazić, w jaki sposób zwykły katolik mógłby odczytać rzekomo nie odkryty do dzisiaj prawdziwy sens „Deklaracji z Königstein". W sytuacji Kościoła w Niemczech i wskutek milczenia Konferencji Biskupów „świadome i nieświadome nadużycia «Deklaracji z Königstein»" (KL, nr 18) doprowadziły do jednoznacznego zawieszenia normy ogłoszonej przez Pawła VI. „Sytuacja wyjątkowa" z „Deklaracji z Königstein" stała się normalną sytuacją – za pośrednictwem pojęć „nie nieomylnej" wypowiedzi Kościoła i „sądu sumienia".

przeciw nauce Pawła VI, nie mówiąc jednak jednocześnie o tym, jak Ojciec święty odpowiedział na te zarzuty[22].

Po drugie: nie wydaje mi się, aby w ówczesnej sytuacji Kościoła wypowiedzi „Deklaracji z Königstein" na temat „sądu sumienia" mogły rzeczywiście pomóc ich adresatom. Wskutek ciągłego mieszania subiektywnego i obiektywnego aspektu sądu praktycznego nie wyjaśniono ani struktury tego sądu, ani kryteriów poznania dobra. Odnosi się to do sądu sumienia w ogólności, szczególnie jednak do przypadku sądu dotyczącego aktu zapobiegania ciąży, które-go wewnętrznie zły charakter (intrinsece malum) „Deklaracja z Königstein" całkowicie przemilcza.

Zakończenie rozważań bpa Lehmanna (zatytułowane: „O niedopuszczenie do zafałszowania osobistego sądu sumienia") przyczynia się raczej do dalszego zamieszania. Referent podkreśla bowiem z naciskiem odróżnienie „płaszczyzny osobistego sumienia" i „płaszczyzny ogólnych norm". Ponieważ indywiduum jest „ineffabile", „przy całej konieczności posłuszeństwa istnieje twórczy moment sumienia – choć sumienie nie jest całkowicie twórczą instancją – oraz rzeczywista przestrzeń dla własnej oceny". Ocena własnego przypadku w świetle normy ogólnej jest bez wątpienia zadaniem i odpowiedzialnością jednostki. Dlatego – argumentuje dalej bp Lehmann – „może to w konkretnym przypadku – w ramach jasno określonych granic i warunków – prowadzić do innego niż norma sądu sumienia, co nie jest oczywiście możliwe w przypadku czynów wewnętrznie złych". W związku z tym zauważyć należy dwie rzeczy.

Po pierwsze, jakie są racje przemawiające za takim „innym sądem sumienia"? Tylko sama jednostka może ostatecznie powiedzieć, czy takie racje istnieją w jej przypadku; ewentualnie relewantne racje stają się zatem „niewyrażalne"! Nie wspomina o tym ani „Deklaracja z Königstein", ani bp Lehmann. Okazuje się w końcu, że „sumienie jako ostateczny autorytet należy wziąć w obronę przed wszelkimi argumentami i że nie można kwestionować jego decyzji"[23]. Jeśli ktoś twierdzi: „decyzję tę podjąłem w moim sumieniu" – co powiedzieć może wówczas ktoś inny, w tym Magisterium Kościoła? Jeśli jednak sumienie odniesione jest do prawdy, wówczas decyzję sumienia można

[22] Podobna uwaga dotyczy też analizowanej tu wypowiedzi bpa Lehmanna. Wspomina on wprawdzie kilkakrotnie „o wielu próbach pogłębienia argumentacji encykliki" podjętych przez obecnego Papieża (KL, nr 11, 18), nie wykorzystuje jednak w swoich rozważaniach ani nauki Papieża, ani prac teologów, lekarzy i specjalistów z innych dziedzin, które uzasadniają naukę Kościoła o etycznie dopuszczalnej regulacji poczęć. Argumenty te zostały w referacie prawie całkowicie zignorowane. W tym aspekcie trudno jest uznać wypowiedź bpa Lehmanna za przyczynek do podejmowanych na całym świecie prób ukazania warunków odpowiedzialnego rodzicielstwa.

[23] A. Laun, *Das Urteil des Gewissens*, w: M. Rhonheimer i in., *Ethos und Menschenbild. Zur Überwindung der Krise in der Moral*, St. Ottilien 1989, s. 11.

zakwestionować. Po drugie, nie mówi się również o tym, że w przypadku zapobiegania ciąży (a o to chodzi!), jako czynu wewnętrznie złego, takie racje obiektywnie nie istnieją (por. wyraźną wypowiedź Papieża, HV, nr 14).

W swym przemówieniu do biskupów austriackich z 19 VI 1987 roku Jan Paweł II wypowiedział się w pełen szacunku, ale zarazem niedwuznaczny sposób na temat niedostatków niektórych deklaracji biskupów: „Jeśli zaraz po ogłoszeniu encykliki [HV] zrozumiała była pewna bezradność, która znalazła oddźwięk w niektórych deklaracjach biskupów, to dalszy bieg wypadków potwierdził profetyczną odwagę opartego na mądrości wiary nauczania papieża Pawła VI"[24]. Moim zdaniem nie ma powodu, by sądzić, że wypowiedź Papieża odnosi się wprawdzie do „Deklaracji z Maria Trost", ale nie dotyczy „Deklaracji z Königstein" biskupów niemieckich. W tym samym kierunku zmierzają wielokrotne wezwania Papieża do „jedności osądów moralnych i duszpasterskich kapłanów. Tej jedności należy starannie poszukiwać i zabezpieczać ją, aby wierni nie doświadczali bolesnego niepokoju sumienia" (FC, nr 34, z powołaniem się na HV, nr 28).

Sądzę, że analiza „Deklaracji z Königstein" pokazuje, iż „relatywnie rozpowszechniona inna praktyka" in puncto regulacji poczęć (KL, nr 16) ma swą przyczynę wprawdzie nie tylko, ale w znacznej części w „Deklaracji z Königstein". Przyczyniła się ona niejako w oficjalny sposób do uformowania się u wielu katolików zadowolonego z siebie sumienia. Dziejów recepcji „Deklaracji z Königstein" w ostatnim ćwierćwieczu nie można interpretować jako „niezrozumienia" jej pierwotnej intencji (KL, nr 19). Rozpowszechnienie się fałszywej interpretacji „Deklaracji z Königstein" wymaga w każdym razie autentycznego wyjaśnienia bądź dopełnienia ze strony pasterzy, jeśli rzeczywiście chodzi o to, aby „pierwotna intencja jaśniej i bardziej zdecydowanie" (KL, nr 19) doszła do głosu. Nie stanie się to samo przez się; nie dokona tego również żaden „intensywny dialog" (KL, nr 17).

Tłum. *Jarosław Merecki SDS*

---

[24] Cyt. za L. Scheffczyk, *Die kirchliche Ehemoral in den Fängen des theologischen Jour-nalismus*, „Theologisches" 1991, s. 234.

Jarosław MERECKI SDS

DYLEMATY SPOŁECZEŃSTWA OTWARTEGO

Do lektury tekstów Ryszarda Legutki specjalnie zachęcać nie trzeba – nazwisko ich autora jest w tym wypadku wystarczającą rekomendacją. Wydany ostatnio tom esejów *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*[1] jest kolejnym potwierdzeniem wielkiej wnikliwości, z jaką jego autor obserwuje przemiany współczesnej kultury. Można co najwyżej wyrazić żal, że tekstów, które podejmują szeroko rozumianą problematykę filozofii polityki w taki sposób i na takim poziomie, jak czyni to Legutko, nie pojawia się na naszym rynku zbyt wiele. Do tego większość z wydawanych u nas prac zajmujących się filozofią polityki – a tych ukazuje się ostatnio sporo – to tłumaczenia dzieł autorów obcych, dzieł niejednokrotnie bardzo wartościowych, ale ze zrozumiałych powodów nie uwzględniających polskiej perspektywy widzenia problemów polityki. Tymczasem do natury tej dziedziny filozofii należy to, że niezbyt wiele jest w niej praw obowiązujących zawsze w taki sam sposób, niezależnie od kontekstu historycznego i kulturowego. Problemy filozofii polityki – to prawda, że dziś w coraz większym zakresie wspólne nawet bardzo odległym od siebie regionom świata – uwikłane są jednak zawsze w partykularne konteksty. Nie znaczy to wcale, że teksty Legutki są zdominowane przez taką partykularną perspektywę. Jego spojrzenie na przemiany zachodzące we współczesnej kulturze politycznej i kulturze jako takiej jest znacznie szersze. Oczywiste jest tu z jednej strony zakorzenienie w tradycji klasycznej filozofii polityki, a z drugiej głęboka znajomość tradycji anglosaskiej. Istotne jest jednak również to, że nie są to teksty, które równie dobrze mogłyby powstać w każdym innym kraju.

W większości zamieszczonych w tomie esejów autor poddaje analizie myśl liberalną oraz przemiany zachodzące w społeczeństwach określanych jako liberalne. Analizowany w różnych kontekstach problem społeczeństwa liberalnego polega na tym: społeczeństwo to jest w dużym stopniu dłużnikiem tego, co nieliberalne; jego sprawne funkcjonowanie wymaga obecności w kulturze elementów nieliberalnych – a do nich należy pewien zbiór absolutnych wartości moralnych, które przez przynajmniej większą część społeczeństwa uznawane są za niepodważalne; natomiast częścią naturalnej dynamiki liberalizmu zdaje się być dążenie do zakwestionowania tych elementów, tendencja do sprzymierzania się z moralnym relatywizmem. Tego rodzaju diagnozę stawiał już zre-

---

[1] Ryszard Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994, ss. 209, „Arcana".

sztą Platon w odniesieniu do demokracji – jego zdaniem ma ona naturalną tendencję do sprzymierzania się z moralnym relatywizmem. Warto w tym kontekście zauważyć, że omawiany w książce Legutki K. Popper – przypomniany w niej jako rzecznik społeczeństwa otwartego opartego jedynie na elementach formalnych, proceduralnych – pod koniec swego długiego życia coraz częściej w tym właśnie ciążeniu ku relatywizmowi widział niebezpieczeństwo grożące społeczeństwu otwartemu i podkreślał, że sprawne działanie formalnych procedur możliwe jest jedynie wówczas, gdy wspierają je nieliberalne przekonania moralne obywateli: „relatywizm moralny jest jedną z najniebezpieczniejszych trucizn demokracji; demokracja istnieje bowiem jedynie wówczas, gdy panuje prawo, prawo zaś oparte jest na etyce, a nie na permisywizmie"[2].

Legutko nie do końca chyba potrafiłby się utożsamić z jakąkolwiek z przyjętych powszechnie kwalifikacji, choć z drugiej strony nie kryje, że w sporze liberalizmu z konserwatyzmem perspektywa konserwatywna jest mu bliższa. Chodzi mu przede wszystkim – jak pisze – o „zmuszenie obu stron do tego, by się wzajemnie zauważyły" oraz o poddanie analizie argumentów wysuwanych przez obie strony. Nie bez pewnego niepokoju natomiast obserwuje sukcesy mentalności liberalnej, które prowadzą do postępującego kurczenia się obszaru tego, co nieliberalne. Wydaje się, że sytuacją pożądaną byłaby według autora równowaga różnych tradycji (bo synteza nie wydaje się tu możliwa); otwarte pozostaje pytanie, jakie warunki musiałyby być spełnione, aby taka równowaga mogła się utrzymać. W każdym razie diagnoza Legutki mówi, że dzisiaj równowaga ta została zachwiana na rzecz liberalizmu.

Spośród wielu niezwykle interesujących tekstów na szczególną uwagę zasługuje esej o ewolucji w rozumieniu pojęcia tolerancji („O tolerancji"), który – jak sądzę – bez przesady można zaliczyć do klasycznych tekstów współczesnej filozofii politycznej. Jak wiadomo, wieloznaczność słów rośnie wprost proporcjonalnie do częstotliwości ich używania, a słowo „tolerancja" należy bez wątpienia do najczęściej używanych słów ze słownika filozofii liberalnej. Tolerancja jest prawdopodobnie – jak przypuszcza Legutko – jedyną niekwestionowaną wartością społeczeństwa liberalnego. Esej Legutki w bardzo przejrzysty sposób prowadzi nas po zawiłych drogach przemian w pojmowaniu tolerancji – od jej klasycznych teoretyków po czasy współczesne. Dla klasycznych teoretyków tego pojęcia (Locke, Wolter), tolerancja – Legutko nazywa ją tolerancją negatywną – to postawa godząca się na wielość poglądów w trudnych do rozstrzygnięcia kwestiach; chodziło przede wszystkim o kwestię wiary – pierwotną postacią tolerancji była zatem tolerancja religijna. Nie oznaczało to dla nich jednak, że należy zrezygnować z oceny w kategoriach prawdy i fałszu wszelkich poglądów. Tymczasem tego właśnie zdaje się domagać wielu współczesnych teoretyków tolerancji. W niektórych wersjach liberalizmu sama kategoria prawdy uznawana jest za kategorię represyjną, sprzeczną z postawą tolerancji. Zgoda na tak rozumianą postawę tolerancji –

---

[2] Cytat za: R. Buttiglione, *Il problema politico dei cattolici*, Piemme 1993, s. 316.

nazwaną przez Legutkę tolerancją pozytywną – wymaga zatem zasadniczej zmiany w naszym postrzeganiu świata, ponieważ pociąga za sobą rezygnację z jednej z podstawowych kategorii filozoficznych. Nie jest to z pewnością żądanie o błahym znaczeniu; w przeciwieństwie do tolerancji negatywnej pozytywna nie pozostawia ludzkich przekonań takimi, jakie są – a to było przecież pierwotną intencją teoretyków idei tolerancji. Ponadto tak pojęta tolerancja wymaga ukształtowania całkiem nowego, nieznanego dotąd typu ludzkiej mentalności. Warto przytoczyć jedną z konkluzji Legutki: „Teraz okazuje się, iż – aby zasłużyć na cechę tolerancyjności – winniśmy stać się ludźmi liberalnymi i zasadniczo przekształcić nasze widzenie rzeczywistości. Co więcej, musimy to zrobić nie dlatego, że okazało się ono fałszywe, ale dlatego że sama jego struktura jest politycznie i społecznie dyskryminująca. Wyrażając to jeszcze inaczej, tolerancja w powyższym rozumieniu zakłada mniej lub bardziej wyartykułowany program całościowej i głębokiej społecznej reedukacji".

Bardzo interesujące są również refleksje autora o amerykańskiej kontrkulturze lat sześćdziesiątych. Fakt tego fenomenu dowodzi, że wbrew twierdzeniom liberałów, zamożne i z pozoru stabilne społeczeństwo liberalne nie mniej niż inne społeczeństwa podatne jest na rewolucyjne pomysły nowych ideologów. Pomysły te dotyczą nie tyle, jak to bywało dawniej, organizacji życia gospodarczego – tu bowiem trudno zaprzeczyć świadectwu doświadczenia – ile raczej odnoszą się do sfery kultury. Nie są jednak przez to mniej niebezpieczne. To właśnie społeczeństwo, które traci pewność co do kryteriów moralnych – które nie wie, co przyjąć, a co odrzucić – szczególnie narażone jest na eksperymenty, które ostatecznie mogą zachwiać podstawami jego istnienia (by przypomnieć tu tylko mit konsumpcji bez pracy).

Do tego krótkiego omówienia treści książki chciałbym dołączyć dwie uwagi. Po pierwsze, sprawa rozumienia konserwatyzmu. W eseju „Trzy konserwatyzmy" Legutko odróżnia trzy wersje konserwatyzmu, za kryterium podziału przyjmując rodzaj rzeczywistości, którą myślenie konserwatywne pragnie zachować. Mamy zatem konserwatyzm odnoszący się do rzeczywistości wiecznej (pojętej na kształt platońskich idei czy niezmiennego ładu wartości moralnych), konserwatyzm, którego przedmiotem jest rzeczywistość wytworzona w długim procesie dziejowych przemian, oraz konserwatyzm mający za przedmiot rzeczywistość aktualnie istniejącą. Moja uwaga dotyczy relacji pierwszego rodzaju konserwatyzmu do pozostałych dwu jego wersji. Jak słusznie zauważa Legutko, konserwatyzm broniący niezmienności hierarchii wartości nie musi bronić niezmienności konkretnych instytucji, które mają służyć ich realizacji. Może – właśnie w imię niezmiennych wartości – dążyć do zmiany kształtu instytucji, aktualnego układu sił politycznych czy podziału przywilejów i obciążeń w społeczeństwie. Możliwa jest też sytuacja odwrotna. Możemy mieć na przykład partię konserwatywną zainteresowaną zachowaniem aktualnego układu sił i dostępu do przywilejów. Możemy też w końcu mieć partię reformatorską zainteresowaną zmianą tego układu bądź partię reformatorską zainteresowaną zmianą przyjętej w społeczeństwie hierarchii wartości.

Konserwatyzm broniący wartości i konserwatyzm broniący układu sił mogą być stanowiskami skrajnie przeciwstawnymi. Ktoś może przyzwolić na radykalne zmiany kulturowe, by zachować swą uprzywilejowaną pozycję (przykładem może być tu postać bohatera powieści G.T. di Lampedusy *Lampart*, a wielu wskazałoby zapewne na dużo bliższe nam przykłady); można też dążyć do zmiany układu sił w imię niezmiennej hierarchii wartości. Kulturowy konserwatyzm może zaowocować politycznym reformizmem; i może być odwrotnie.

Połączenie konserwatywnej metapolityki (a takim mianem – mianem sfery metapolitycznej – określa się niekiedy sferę niezmiennych wartości) i niekonserwatywnej polityki jest być może trudne w realizacji, nie wydaje się jednak niemożliwe. Nie uniknie się tu zapewne krytyki ze strony antykonserwatystów, o której pisze w swym eseju Legutko; pomimo to reprezentanci tak pojętej opcji konserwatywnej mogą wciąż liczyć na poparcie wyborców, a nie jest to w tym przypadku mało znacząca zaleta. Nie wiem, czy nie tak właśnie należałoby interpretować wyniki ostatnich wyborów do Kongresu w Stanach Zjednoczonych, kiedy to okazało się, że oczekiwanie zmian w dziedzinie gospodarki (a to przecież wyniosło do władzy demokratów) nie musi się wcale wiązać z antykonserwatyzmem w sprawach moralności. Można więc przypuszczać, że konserwatyzm dotyczący sfery metapolitycznej jest jeszcze społecznie na tyle silny, by oprzeć się atakom jego adwersarzy.

Druga uwaga dotyczy roli religii w społeczeństwie, również w społeczeństwie liberalnym. Autor nie poświęca jej zbyt wiele miejsca; wydaje się, że czyni tak przede wszystkim dlatego, iż kryzys religijności – a przez to malejący wpływ religii na życie społeczne – uznaje za fenomen nieuchronnie towarzyszący sukcesom liberalizmu. To prawda, kryzys religijności – przynajmniej tej, która znajdowała swój wyraz w ramach tradycyjnych instytucji religijnych – w liberalnych społeczeństwach Europy Zachodniej jest czymś oczywistym; nie wiem natomiast, czy stwierdzenie to jest równie oczywiste w odniesieniu do społeczeństwa amerykańskiego (choć zapewne i tam dałoby się wskazać na pewne symptomy „europeizacji" również w tym względzie). Niemniej jednak nie mamy chyba do czynienia – wbrew diagnozie autora (zob. s. 29) – ze schyłkiem chrześcijaństwa w Europie. Być może prawdą jest, że w kryzysie znalazła się dziś ta forma europejskiej kultury, którą określamy jako cywilizację chrześcijańską. Nie można oczywiście wykluczyć i takiej sytuacji, w której w Europie przestanie istnieć cywilizacja chrześcijańska. Nie musi to jednak wcale oznaczać, iż w Europie zaniknie chrześcijaństwo jako religia. Zmysł religijny jest zbyt głęboko zakorzeniony w naturze człowieka, by mogły mu zagrozić kulturowe przemiany. Można by co prawda przypuszczać, że chrześcijaństwo zostanie zastąpione przez jakąś inną religię, twierdzenie takie musi jednak dziś pozostać w sferze nieweryfikowalnych przypuszczeń. W każdym razie chrześcijaństwo pozostanie zawsze promotorem i obrońcą nieliberalnych elementów w kulturze (czyli tego, co wyżej nazwaliśmy sferą metapolityczną), nawet jeśli kulturowe mody nie będą sprzyjać tej obronie. Zresztą ostatnie sukcesy wydawnicze dokumentów papieskich –

Katechizmu, encykliki *Veritatis splendor*, a także książki *Przekroczyć próg nadziei* – zdają się świadczyć o tym, że nawet ludzie nie utożsamiający się konfesyjnie z katolicyzmem wciąż widzą w Kościele katolickim ważny autorytet moralny.

Oczywiście, teoretycznie – choć tylko teoretycznie, bo w praktyce nie istnieją tak jednoznaczne sytuacje – możliwa jest również całkowita eliminacja nieliberalnych elementów kultury, a zatem również całkowita liberalizacja sfery moralności prywatnej i publicznej. W przypadku takiej sytuacji wciąż aktualna pozostaje diagnoza Platona. Według niego w społeczeństwie, w którym sfera przekonań moralnych uległa całkowitej liberalizacji, żyje się przez pewien czas całkiem przyjemnie. Prowadzi to jednak nieuchronnie do korupcji; zachwianiu ulegają normy społecznego współżycia, słowa używane są w sposób zupełnie dowolny, nie związany z prawdą, prawo przestaje być przestrzegane – w końcu życie ludzkie staje się niemożliwe i odzywają się wołania o rządy silnej ręki. Współczesnym potwierdzeniem tej diagnozy mogłyby być choćby przemiany na włoskiej scenie politycznej. Alternatywą silnej ręki może się wówczas okazać powrót do cnót moralnych i obywatelskich, o których przynajmniej religia wciąż jeszcze nie zapomniała.

Być może w tym duchu należy również interpretować model społeczeństwa zaproponowany przez Platona w jego *Państwie* (w książce Legutki sprawie oskarżenia Platona o totalitaryzm poświęcony jest esej „Spór o Platona"). Rolę, którą Platon przypisuje rządzonemu przez króla-filozofa państwu, pełni w dużej mierze Kościół – postulaty Platona dotyczyłyby więc raczej instytucji Kościoła niż instytucji państwa. Zadanie kształtowania nowego człowieka i nowej kultury to zadanie Kościoła, a nie państwa. O ile bowiem państwo dysponuje zawsze środkami przymusu i w tym sensie reprezentuje w społeczeństwie zasadę siły, o tyle Kościół reprezentuje autorytet, który nie dysponuje żadnymi środkami przymusu. Możliwe są tu oczywiście nadużycia, które znamy z historii w różnych formach przymierza tronu i ołtarza; nie musi to jednak dyskredytować kulturowej roli Kościoła, o ile tylko zostanie zachowana zasada autonomii obu tych instytucji. Dobrze wiemy, że to właśnie w państwach totalitarnych Kościół był instytucją, która najskuteczniej broniła duchowych sił społeczeństwa oraz struktur społecznych niezależnych od władzy politycznej. W tym aspekcie zadanie Kościoła w społeczeństwie liberalnym nie ulega zmianie; zmieniają się jedynie formy jego realizacji. I taki Kościół, tj. Kościół stojący na straży niezmiennych wartości moralnych – a nie Kościół, który przejmuje cechy mentalności liberalnej, raczej za nią podążając niż oceniając ją wedle swych własnych kryteriów – jest autentycznym sojusznikiem wolnego społeczeństwa.

Barbara KIEREŚ

CHRZEŚCIJAŃSTWO WOBEC KOBIETY

Modny aktualnie problem kobiety został sprowokowany pojawieniem się agresywnego feminizmu, wyrastającego wprost z ideologii liberalistycznej. Feminizm tym różni się od znanych historycznie ruchów kobiecych, iż rysuje absurdalny obraz kobiety, w którym ulegają zatarciu nawet jej cechy opisowe, zewnętrzne. Chociaż obraz ten jest w sumie niepoważny, myśl chrześcijańska stanęła przed poważnym problemem, ponieważ liberalizm i feminizm to podłoże ideowe bądź też narzędzie świadomej manipulacji w ręku niektórych polityków. A głos tych polityków jest donośny, słyszy go wielu i, biorąc go za dobrą monetę, modeluje opierając na nim własne życie. I ten właśnie fakt stanowi wyzwanie dla chrześcijaństwa. Pośród publikacji podejmujących to wyzwanie zwracają uwagę rozprawy autorstwa Nicole Échivard: *Kobieto, kim jesteś?* oraz Paul Evdokimov: *Kobieta i zbawienie świata*[1]. Zatrzymajmy się nad nimi i spójrzmy na nie pod kątem tego, co wspólne myśli chrześcijańskiej traktującej o fakcie kobiety.

N. Échivard pragnie zarysować wizję miejsca kobiety w stwórczym planie Boga i jest świadoma, że istotnym warunkiem realizacji tego zadania jest ukazanie odmienności kobiety wobec jej naturalnego partnera – mężczyzny. „Odmienność w partnerstwie" dotyczy zatem i kobiety, i mężczyzny, sięga podstaw ich godności i powołania do wzajemnej służby. Zdaniem Autorki, punktem wyjścia winien być znany fragment z Księgi Rodzaju: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc" (Rdz 2, 18), co pozwala nam skonstatować, że kobieta jest darem Boga dla mężczyzny, że jest ona znakiem oraz p o ś r e d n i c z k ą Jego miłości. Kobieta „uczy" mężczyznę miłości otwierając jego serce na samą siebie oraz – poprzez wdzięczność mężczyzny za otrzymany dar – na Boga, dawcę daru.

Grzech pierworodny uderza w podstawy zamysłu Bożego, „burzy" naturalną harmonię pomiędzy kobietą i mężczyzną, a w konsekwencji poważnie narusza relację obojga do Boga. W tym stanie rzeczy w obojgu pojawiają się wątpliwości i podejrzenia, ponieważ utrata obecności Boga w ich życiu sprawia, że widzą oni tylko siebie, a dokładniej mówiąc – patrzą na siebie poprzez pryzmat własnego „ja". Kobieta zaś doświadcza boleśnie, że stała się wyłącznie „przed-

---

[1] Nicole É c h i v a r d, *Kobieto, kim jesteś?*, tłum. J. Grosfeld, Poznań 1987, ss. 191, „W drodze"; Paul E v d o k i m o v, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991, ss. 319, „W drodze".

miotem" miłości mężczyzny, co w sposób naturalny skłania ją do zmagania się z mężczyzną i do walki o „własne prawa". A to z kolei prowadzi do umowy, do układu, który – paradoksalnie – powstaje jakby w imię zachowania odmienności, lecz prowadzi nieuchronnie do jej likwidacji.

Wydaje się, że na tle powyższego wywodu pytanie postawione przez Autorkę: „Czy feminizm służy kobiecie?" jest pytaniem retorycznym. To przecież feminizm dąży do zniwelowania odmienności, do jakiegoś osobliwego „zmaskulinizowania" kobiety. Jednakże Autorka odróżnia dwa aspekty zmagania się kobiet ze „światem mężczyzny": pierwszy, dotyczący praw do udziału w życiu politycznym i obywatelskim, które wynikają z godności kobiety jako człowieka-osoby, i drugi, dotyczący dochodzenia praw płynących z naturalnej odmienności kobiety jako żony i matki. Takie ujęcie problemu kobiety jest dalekie od wszelkiego feminizmu, albowiem feminizm żąda pierwszego, a... zabrania drugiego, wmawia kobiecie, że rolę żony i matki „wymyślił" mężczyzna dla własnej wygody. Feminizm nie chce więc dostrzec tego, że kobiecie należą się prawa różne od praw mężczyzny i że respektowanie tych praw daje gwarancję, iż kobieta stanie się „płodną różnicą w sercu mężczyzny", a to pozwoli jej „budować" mężczyznę w perspektywie bycia małżonkiem i ojcem. Swoje rozważania Autorka traktuje jako wstępny sondaż pozwalający jedynie nazwać, dostrzec istnienie szeregu stron kobiecości ważnych tak dla kobiety, jak i dla mężczyzny. Uważa, że współczesny feminizm rodzi konieczność pogłębienia „ewangelicznej" wiedzy o kobiecie, bo tylko ta wiedza może kobietę obronić przed wynaturzeniem, jakie niesie z sobą współczesna cywilizacja.

Wydaje się, że próbki pogłębienia tej wiedzy, jakich wiele znajdziemy w książce Échivard, są godne uwagi. Szczególnie interesująco przedstawiają się elementy teologii ciała kobiecego w jego podwójnym wymiarze: małżeńskim i macierzyńskim, a także eksplikacja tajemnicy wniesionej i niesionej przez kobietę widzianą w perspektywie osoby Matki Bożej, co rzuca wiele światła na rolę kobiety nie tylko w porządku stworzenia, ale także w porządku odkupienia. Autorka nie waha się nazwać kobiety duchową kapłanką, która – tak jak Matka Boża – jest obecna wszędzie tam, gdzie jest Chrystus, i która powinna pamiętać o tym, aby Chrystus był wszędzie tam, gdzie przebywa ona. Duchowe kapłaństwo kobiety jest niezastępowalne tam, gdzie jest cierpienie, bieda, zapomnienie, gdzie jest śmierć naturalna i gdzie jest groźba zadania śmierci niewinnemu i nie narodzonemu. Wyjątkowo piękne są te fragmenty analiz, w których Autorka rozważa „posłannictwo kobiety do miłości", określając je jako „dziewicze pragnienie" ogarniające sobą nie tylko mężczyznę, lecz wszystko to, co umiłował Chrystus i czemu poświęcił swe cierpienie i życie.

Kolejnym i bez wątpienia niezwykle ważnym wątkiem dociekań Échivard jest fakt i problem mężczyzny. Płynie to z przekonania, że nie zrozumie się kobiety, jeżeli nie będzie jej rozumiał mężczyzna, i że mężczyzna nie zrozumie kobiety, jeżeli nie będzie rozumiał samego siebie. Autorka sądzi, iż dzisiejszy mężczyzna zapomniał, że powinien być dla kobiety „skałą, fortecą i opiekunem", czego ucieleśnienie znajdziemy w postaciach św. Jana Chrzciciela i św. Józefa.

Św. Jan wie, przygotowuje i prowadzi do Chrystusa, natomiast św. Józef ofiarnie opiekuje się wszystkim, co mu powierzył Bóg, dzięki czemu umożliwia Matce i Dzieciątku wypełnienie ich powołania.

Można sądzić, że Autorka omawianej książki godzi z sobą szczęśliwie trzy perspektywy poznawcze: pierwszą – wiedzę o kondycji kobiety (i mężczyzny) we współczesnym świecie, drugą – rozumienie tego, co w życiu kobiety pochodzi „z natury" i co jest tym samym konieczne dla tego życia, trzecią – znajomość „kobiecych" aspektów Pisma świętego oraz odpowiednich dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Sprawia to, że obcujemy z rozległą, lecz jednolitą i konsekwentną wizją problemu kobiety w myśli chrześcijańskiej, gdzie kobieta jest jednością natury i Objawienia i gdzie pełni ona – wcale niełatwą! – misję w stwórczym planie Boga.

Niemalże identyczne tropy poznawcze spotykamy w rozważaniach P. Evdokimova. Rosyjski teolog prawosławny wrażliwie odnotowuje niekorzystne zmiany w pojmowaniu człowieka w czasach nam współczesnych, a szczególnie w obrazie kobiety. Jest to obraz spłaszczony i redukcjonistyczny, czego logiczną konsekwencją jest utrata kontaktu z Bogiem. Zsekularyzowanie kultury musi wywołać rywalizację pomiędzy mężczyzną i kobietą, czego następstwem jest utrata tożsamości przez kobietę. Jakie jest prawdziwe oblicze kobiety?

Przede wszystkim – mówi Evdokimov – należy przypomnieć, że człowiek jest „ikoną Boga", z czego płynie nauka, iż ma on sobie zadaną „godność kapłańską" i że właściwym jego powołaniem jest pełnienie misji w Bożym planie zbawienia świata. Inaczej tę misję pełni mężczyzna, inaczej kobieta. Zdaniem Autora, wiele światła na ten aspekt problemu rzuca analiza kolejnych etapów cywilizacyjnych, a mianowicie, matriarchatu i patriarchatu. Pozwala ona dostrzec, że kobieta jest z natury bardziej wrażliwa na rzeczywistość duchową i religijną, że jest bliżej samych źródeł tajemnicy życia, ponieważ nosi to życie w sobie i wydaje je na świat. Ponadto wpływa ona integrująco oraz ożywiająco na poczynania mężczyzny, jest naturalnie zdolna do przeciwstawienia się działaniom odczłowieczającym współczesną cywilizację. Mężczyzna realizuje się w świecie dzięki swej użyteczności, natomiast kobieta poprzez „darowanie siebie"; mężczyzna działa, a kobieta „po prostu jest" – a „bycie" to według Evdokimova „akt religijny par excellence". Powołanie kobiety nie polega na funkcji społecznej, lecz polega na pełnieniu „funkcji ludzkiej", ta funkcja zaś jest przez kobietę pełniona dzięki temu, iż jest ona jak „panna mądra" cierpliwie oczekująca i wyglądająca rzeczy ostatecznych.

Swą teologiczno-mistyczną wizję człowieka Evdokimov interpretuje w świetle C. Junga psychoanalitycznej teorii archetypów, a są to archetypy bogoczłowieczeństwa, męskości i kobiecości. Théotokos – Bogurodzica, Maryja wyznacza macierzyński charyzmat kobiety jako „służebnicy Pańskiej", która „rodzi Chrystusa w duszach ludzkich". Zbawienie może się realizować wyłącznie dzięki świętości, ta zaś w dzisiejszym świecie może się urzeczywistniać jedynie w kimś powołanym do świętości, a to powołanie odnajdujemy w kobiecie. Odkrywamy w niej wrodzoną sferę intymności, jakby naturalnego współbrzmienia z tradycją i misją podtrzymywania ciągłości życia. Natomiast

archetypem męskości jest – zdaniem Evdokimova – św. Jan Chrzciciel – „torujący drogę". Proroctwo mężczyzny jawi się jako widzenie wydarzeń w ich głębi eschatologicznej, jako wezwanie do bycia świadkiem Boga, do włączenia w dzieje świata wątku doświadczenia Boga.

Evdokimov podkreśla, że męskość i kobiecość brane w porządku naturalnym są nieporównywalne: straszliwy antagonizm płci może być przekroczony wyłącznie dzięki wzajemnemu duchowemu nawróceniu. Świat męski, w którym charyzmat kobiety nie odgrywa żadnej roli, staje się światem coraz bardziej pozbawionym Boga, ponieważ jest to świat pozbawiony matki, a zatem Bóg nie może się narodzić. Mężczyzna zatracił świadomość tego, iż u swego boku ma kobietę – pomoc inspirującą i dopełniającą go, powołaną do rodzenia, ochraniania i bycia źródłem świętości. Mężczyzna zapomniał o słowach św. Pawła: „Kobieta jest chwałą mężczyzny" (1 Kor 11, 17). Obdarzona intuicją żywego kontaktu, daleka od wszelkiej abstrakcji, kobieta posiada dar bezpośredniego, głębokiego wglądu w istnienie drugiego człowieka. Dzięki temu wglądowi jest ona właśnie „pomocą", budzi refleksję prowadzącą drugiego, a szczególnie mężczyznę, do samorozumienia. Mężczyzna współczesny „odczłowiecza" świat przez wszelkiego rodzaju formy uprzedmiotowiania, kobieta zaś jest powołana do tego, aby czuwać nad każdym tworem mężczyzny, by humanizować i personalizować świat ludzki. I te właśnie właściwości charyzmatyczne sprawiają, że kobieta jest – na swój sposób – powołana do zbawienia świata.

W książce Evdokimova przeważają elementy teologiczno-mistyczne typowe dla myśli chrześcijańskiej Wschodu, dlatego jej lektura nie jest łatwa. Wymaga ona uwzględnienia specyfiki antropologicznej oraz uporania się ze swoistymi cechami myślenia Autora; jest to wywód pełen niuansów, meandrów myślowych, powtórzeń, co suponuje przeświadczenie, iż Evdokimov odsłania przed nami niezwykle subtelne i wielokontekstowe zagadnienie. Bardzo cenną myślą przewodnią omawianej książki jest teza, że feminizm, czyli maskulinizacja kobiety, jest większym zagrożeniem dla kobiety niż jej naturalne i „charyzmatyczne" zmaganie się z mężczyzną. Feminizm uderza w kobiecość, w jej odmienność i godność, odsuwa kobietę od „celu jej życia".

Pomimo wielu, niekiedy głębokich, różnic obecnych w rozważaniach zaprezentowanych myślicieli, zwraca uwagę jedność perspektywy odsłaniającej kluczowe aspekty teologii kobiety. Jest to bardzo cenne i pouczające, skłania do refleksji i chroni przed banalizacją niektórych istotnych dla problemu kobiety spraw. Z pewnością prawdą jest, że współczesna kobieta zagubiła się, utraciła pewność i znajduje się jakby na rozdrożu, ale nawet jeżeli staje się feministką, to paradoksalnie żąda poszanowania własnej odmienności. Jak pisze Jan Paweł II: „współczesny feminizm znajduje swoje korzenie [...] w braku prawdziwej czci dla kobiety", ale „pośród tego wszystkiego odradza się autentyczna teologia kobiety. Zostaje odkryte na nowo jej duchowe piękno, jej szczególny geniusz"[2]. Przedstawione książki, każda na swój sposób, potwierdzają słowa Papieża.

---

[2] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 159.

Elżbieta ADAMIAK

DIALOG Z TEOLOGIĄ FEMINISTYCZNĄ?

Książka Manfreda Hauke *Gott oder Göttin. Feministische Theologie auf dem Prüfstand*[1] rozpoczyna nową serię Wydawnictwa MM z Akwizgranu („mm – tractate"), mającą służyć dialogowi filozoficzno-teologicznemu. Ksiądz Manfred Hauke jest profesorem dogmatyki katolickiej w Lugano, a w toczącą się obecnie na Zachodzie gorącą dyskusję wokół miejsca kobiety w Kościele włączył się już wcześniej swą pracą doktorską na temat święceń kapłańskich kobiet (*Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund des Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1982) oraz szeregiem mniejszych publikacji (dokładną bibliografię swych prac podaje w *Gott oder Göttin*, s. 234-235). Książka wzbudza więc wielkie oczekiwania: aktualny i kontrowersyjny temat, wysoko wyspecjalizowany autor, bogata bibliografia.

Na tym tle pewien niepokój może wywołać sformułowanie we wstępie celu książki: możliwie obiektywne przedstawienie pozycji feministycznych. Ma ona stanowić wprowadzenie i przegląd centralnych tematów teologii feministycznej, co umożliwi czytelnikowi własny osąd na ten temat (zob. s. 15). Sformułowanie to zaniepokoi osoby znające wcześniejsze pozycje M. Hauke, w których zajmuje on wyraźne, przeciwne teologii feministycznej stanowisko. Poza tym spełnienie tego pozornie jak najbardziej godnego polecenia zadania utrudnia specyfika tematu. Teologia feministyczna, mieniąca się mnóstwem odmian, w tym jednym odróżnia się od innych kierunków teologicznych, że świadomie wybiera stronniczość na rzecz kobiet, że jest jednostronna z wyboru. Być może dlatego wzbudza tak gorące reakcje – zmusza do zajęcia stanowiska. Hermeneutyka feministyczna jest w pierwszej fazie „hermeneutyką podejrzeń", która teksty pozornie „obiektywne" obnaża jako służące interesom określonej grupy. Podejmując więc problematykę teologii feministycznej nie można już tak beztrosko deklarować bezstronności, obiektywizmu. Przynajmniej należałoby uzasadnić możliwość takiej postawy. Pominięcie tak zasadniczej kwestii rzuca cień na całą książkę, ponieważ Autor pomija kontekst analizowanych wypowiedzi i intencje ich autorek.

Układ treści nie budzi żadnych wątpliwości. Najpierw przedstawione zostały geneza i rozwój feminizmu i teologii feministycznej. Do historycznej części zaliczyć trzeba też rozdział poświęcony twórczości Mary Daly, prekursorki i do-

---

[1] Manfred Hauke, *Gott oder Göttin. Feministische Theologie auf dem Prüfstand*, Aachen 1993, ss. 265, Wydawnictwo MM Verlag.

tychczas najważniejszej przedstawicielki teologii feministycznej – co przyznają zarówno jej zwolennicy, jak i zagorzali przeciwnicy. Kolejne rozdziały poświęcone są podstawowym dziedzinom teologii systematycznej ujętym z punktu widzenia teologii feministycznej. Hauke porusza więc kolejno problemy antropologii teologicznej, obrazu Boga, chrystologii i soteriologii, mariologii, eklezjologii, ekofeminizmu i eschatologii. Poszczególne tematy, których wybór jest bezsporny, potraktowane zostały jednak z niejednakową dokładnością, co zapewne tłumaczyć można upodobaniami Autora. I tak na przykład najdokładniej opracowany został rozdział mariologiczny, a ekofeminizm – mimo obfitości publikacji – potraktowany bardzo pobieżnie (cały rozdział ma sześć stron). Każdy z rozdziałów podzielony jest na część prezentującą i oceniającą. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, iż jest to podział pozorny. Już bowiem w trakcie prezentacji podstawowych pozycji Autor nie może powstrzymać się od daleko idących stwierdzeń, które nie pozostawiają wątpliwości co do jego stanowiska (por. tytuł jednego z „referujących" podrozdziałów: „Wypaczenie historii zbawienia").

W naszej recenzji skupimy się na kilku podstawowych tematach: antropologii, kwestii obrazu Boga, chrystologii i mariologii. Antropologia uznana została przez Hauke za kluczowy temat (zob. s. 76) i „decydujący treściowy punkt wyjścia teologii feministycznej" (s. 100). Trudno się z takim stwierdzeniem nie zgodzić. Dyskryminacja kobiet, przeciw której zwracają się feministki, zawsze wiąże się z określoną wizją antropologiczną. Protestując przeciw nieprzychylnej kobietom praktyce, teolożki feministyczne odkrywają antropologiczne korzenie takich postaw. Antropologia jest także dobrym przykładem na to, że nowych propozycji teologii feministycznej nie da się zrozumieć bez krytyki jej dotychczasowych ujęć.

Hauke w „antropologicznym" rozdziale swojej książki bardzo szeroko ujmuje temat ze szkodą dla jasności wykładu. Dotyka problematyki cielesności, seksualności, aborcji, rodziny. Jakkolwiek są to sprawy ważne i związane z antropologią, zajęcie się nimi nie pozwoliło Autorowi na pełne przedstawienie antropologii feministycznej. Inaczej mówiąc, Hauke zajął się raczej postawami wynikającymi z założeń antropologicznych niż samą antropologią.

Pomijając feministyczną krytykę historii antropologii chrześcijańskiej, a zwłaszcza jej dualizmu, uniknął konfrontacji z ujęciami nie uznającymi kobiet za istoty ludzkie, stworzone na obraz i podobieństwo Boga, lub – co najwyżej – widzącymi w nich istoty ludzkie niższej kategorii. Pominął też pseudobiblijne uzasadnienia rzekomo większej skłonności kobiet do ulegania pokusom szatańskim, stosowane przez inkwizytorów wysyłających na stos czarownice. Pominął także feministyczną krytykę ujmowania kobiet wyłącznie w kategoriach płci, a więc t y l k o jako dziewice, żony i matki. Wiele z tych ujęć uzasadnianych było wąską, bo androcentryczną (tzn. skoncentrowaną na mężczyźnie jako normie człowieczeństwa) wykładnią Biblii. Teolożki feministyczne po fazie krytycznej podejmują próby nowej interpretacji ważnych dla chrześcijańskiej antropologii miejsc biblijnych (np. Philis Trible, Helen Schüngel-Straumann). Również ta nowa interpretacja nie zajmuje jednak Hauke.

Autor, jakby zapominając o różnorodności antropologii występujących w historii chrześcijaństwa, widzi jedyne możliwe ujęcie w modelu komplementarności płci. Jak inaczej bowiem zrozumieć zdanie: „Chciane przez Boga zróżnicowanie i komplementarność płci jest «działem wód» oddzielającym od siebie feminizm i antropologię chrześcijańską" (s. 97). W zdaniu tym dochodzi do głosu zasadnicza różnica pomiędzy antropologią Hauke i antropologią feministyczną. Otóż dla teologii feministycznej komplementarność płci to nie wyraz woli Bożej, lecz woli mężczyzn, którzy w ten sposób odczytują i głoszą wolę Bożą. Choć teolożki feministyczne dalekie są od uznawania tego modelu za równie restrykcyjny jak wyżej wspomniane, odrzucają go wszakże z jednego zasadniczego powodu. One dążą do tego, aby same kobiety – za pomocą Pisma świętego – określiły, kim są; żeby same mogły dać wyraz swojej tożsamości. To co krytykowane w modelu komplementarności płci, to uznawanie z góry pewnych cech za męskie, a innych za kobiece i traktowanie ich jako norm.

Zresztą antropologia feministyczna nie jest bynajmniej monolitem. Hauke ma świadomość tego i rozróżnia feminizm zorientowany na równość (Gleichheitsfeminismus) i gynocentryczny (tzn. skoncentrowany na kobiecie). Podsumowując antropologiczne ujęcia teologii feministycznej widzi jednak tylko jeden ideał – androgynii (połączenie cech męskich i kobiecych). Ponieważ taką wizję uznaje za niechrześcijańską, stwierdza, iż „dialog z teologią feministyczną może najwyżej dotyczyć aspektów szczegółowych, ale nie tego nadal dominującego twierdzenia podstawowego" (s. 101). Niejasne pozostaje, dlaczego właśnie ideał androgynii jest w oczach Haukego podstawowym ujęciem antropologicznym teologii feministycznej. Na wstępie tego samego rozdziału konstatuje on, iż większość teolożek feministycznych wycofuje się z takiego ujęcia (zob. s. 77). Poza tym trudno oprzeć się wrażeniu, że to sam Hauke nie godzi się na wychodzenie poza jedno jedyne ujęcie relacji między płciami, tzn. model komplementarności płci. Stwierdzenie niemożliwości dialogu z teologią feministyczną w podstawowych kwestiach – w połowie książki mającej temu właśnie służyć – nie zachęca do dalszej lektury...

W jednym z kolejnych rozdziałów Manfred Hauke podejmuje istotną dla każdej teologii kwestię obrazu Boga. Niestety, feministyczne ujęcie tej kwestii ukazał – podobnie jak antropologię – w wielkim uproszczeniu. Feministyczną naukę o Bogu traktuje jako przeniesienie ideału androgynii na Boga. Nie wprowadza czytelnika w sedno problemu, nie wyjaśnia, dlaczego teolożki feministyczne protestują przeciw wyłącznie męskiemu i patriarchalnemu obrazowi Boga. Uznają one, iż taka wizja Boga potwierdza (potwierdzała) i usprawiedliwia (usprawiedliwiała) krytykowany przez nie system patriarchalny. Feministyczną krytykę androcentrycznego obrazu Boga podsumowuje słynne już zdanie Mary Daly: „Jeśli Bóg jest mężczyzną, męskość musi stać się bogiem"[2]. Teologii feministycznej nie chodzi tylko o zmianę rodzaju gramatycznego słowa, którym określamy Boga. Chodzi jej o zupełnie inny sposób myślenia o Nim,

---

[2] M. Daly, *Jenseits von Gottvater*, München 1980, s. 33; dwukrotnie cytowane przez M. Hauke: s. 121, 128.

o dopuszczenie doń także symboliki kobiecej, która w świecie kultury chrześcijańskiej służyła przede wszystkim dla zobrazowania strony przyjmującej: duszy ludzkiej, Kościoła, Izraela, stworzenia. Hauke przemilcza wyraźną przewagę męskiej symboliki w chrześcijańskim nauczaniu o Bogu. Zwraca jednak uwagę na to, że już w Biblii można szukać przykładów kobiecego, zwłaszcza macierzyńskiego obrazu Boga (zob. s. 122). Niewykluczenie możliwości takiej symboliki uzasadnia również definicją odnośnej analogii sformułowanej przez Sobór Laterański IV (zob. s. 128). Ostatecznie jednak Hauke nie ma dla tego odnowionego ujęcia obrazu Boga zrozumienia. Świadomy jest raczej, jak zasadniczo zmieniłoby ono obecne oblicze chrześcijaństwa (zob. s. 131-132). W ten sposób – jakby bezwiednie – potwierdza tezę teolożek feministycznych o centralnym znaczeniu zmaskulinizowanego obrazu Boga w obecnej formie chrześcijaństwa.

Główne ostrze Manfreda Hauke krytyki feministycznego obrazu Boga dotyczy zarzucanego mu panenteizmu (Hauke używa tego pojęcia niemal wymiennie z panteizmem; por. s. 126-127; 202-203; 204-206). Widzi go w podkreślaniu Bożej immanencji, idei Boga bliskiego nam, Boga w nas – a przesunięciu na plan dalszy Bożej transcendencji, idei Boga ponad nami. Twierdzi także, że panenteistyczna wizja Boga prowadzi z konieczności do ujęcia nieosobowego. Powołuje się przy tym na propozycję M. Daly, by boskość określać nie statycznym rzeczownikiem, lecz najbardziej dynamiczną częścią mowy – czasownikiem (zob. s. 130). Trudno pojąć, w jaki sposób zarzut ten (nauczania o Bogu bezosobowym) odnieść można do propozycji innych teolożek, które nie idą tak daleko jak Daly i które obok symboliki kobiecej nie wykluczają męskiej. Wydaje się również, że zarzut panenteizmu został wypowiedziany dość pochopnie. Hauke w minimalnym stopniu odwołuje się do nauki teologii feministycznej o stworzeniu. Warto powtórzyć tu słowa innego niemieckiego teologa, Karla Rahnera, który stwierdził, iż doktryna panenteizmu „jest wtedy (i tylko wtedy) fałszywa i heretycka, gdy zaprzecza aktowi stworzenia i temu, że świat jest różny od Boga (a nie tylko, że Bóg jest różny od świata)"[3].

Na tle feministycznej krytyki androcentrycznej nauki o Bogu należy także rozumieć jej podejście do chrystologii. Teologia feministyczna stawia chrześcijańskiej nauce o wcieleniu Boga w historycznej osobie ludzkiej – mężczyźnie, Jezusowi z Nazaretu – poważne, dotąd nie postawione pytania. Czy męski Zbawiciel może zbawić kobiety?[4] Chodzi więc o to, czy symbolem i sprawcą wyzwolenia, zbawienia od tak specyficznego zła jak seksizm (dyskryminacja ze względu na płeć) może być mężczyzna? Jest to więc pytanie o wyłączność i ostateczność dzieła zbawienia dokonanego przez Chrystusa. Najostrzej i najbardziej prowokująco sformułowała problem Daly, która myśl o jednorazowym wcieleniu Boga w postać mężczyzny uznała za seksistyczną w samym swym jądrze, bo potwierdzającą męs-

---

[3] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, k. 313.

[4] To niemal klasyczne już pytanie postawiła Amerykanka Rosemary Radford-Ruether, w swej książce *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985, s. 145.

kość jako normę człowieczeństwa. Inne teolożki, które w przeciwieństwie do Daly chcą pozostać w tradycji chrześcijańskiej, zwracają uwagę na niepożądaną i niekonieczną koncentrację na męskości Jezusa w debacie na temat święceń kobiet. Pod tym względem oficjalną argumentację swego Kościoła rzymskokatolickiego krytykują: Rosemary Radford-Ruether, Catharina Halkes, Anne Carr, Elizabeth Johnson i inne. Ich krytyka dotyczy więc powiązania męskości Jezusa z Jego misją zbawczą w oficjalnym nauczaniu Kościoła. Same dążą jednak do nowej interpretacji chrystologii. Podstawowym zarzutem, jaki można by postawić chrystologii feministycznej, jest brak proporcji pomiędzy powagą krytyki dotychczasowej chrystologii a pozytywnymi propozycjami, które znajdują się dopiero w fazie początkowej. Poważny to zarzut zważywszy na centralne miejsce dogmatu chrystologicznego w chrześcijaństwie.

Wydaje się jednak, iż Hauke idzie w krytyce feministycznej chrystologii jeszcze dalej. Z góry ją odrzuca i stara się raczej wyszukiwać jej błędy, nie próbując zrozumieć źródeł i kontekstu stawianych pytań. Najdokładniej analizuje chrystologiczny rozdział książki R. Radford-Ruether *Sexismus und die Rede von Gott*, by stwierdzić, że jej autorka zdecydowanie przeciwstawia się Bożemu synostwu Jezusa (zob. s. 141). Na stronie 145. swej książki autorka istotnie odwołuje się do chrystologicznego dogmatu Soboru Chalcedońskiego, szkicując jego tło historyczne i prądy teologiczne, które doprowadziły do jego sformułowania. W tym kontekście stwierdza, iż chrystologia Soboru Chalcedońskiego nie jest wiernym odtworzeniem mesjańskich obietnic Jezusa z Nazaretu i Jego wizji nadejścia królestwa Bożego. Jest to stwierdzenie dotyczące historycznego rozwoju refleksji nad osobą Chrystusa, w sformułowaniach Radford-Ruether trudno natomiast odnaleźć osąd na temat prawdziwości dogmatu chalcedońskiego. Jej zdaniem chrystologia – jak i inne dziedziny teologii – uległa w trakcie swego rozwoju „spatriarchalizowaniu", co przyniosło negatywne następstwa w aspekcie etycznym. Dlatego postuluje nową interpretację chrystologii, która powinna odwołać się bezpośrednio do historycznej osoby Jezusa z Nazaretu (podobne postulaty usłyszeć można wśród innych współczesnych teologów, m.in. E. Schillebeeckxa, L. Boffa czy J. Moltmanna).

W referowanym fragmencie książki Manfreda Hauke widać być może najwyraźniej niefrasobliwość Autora, który „obiektywnie prezentując" tezy R. Radford-Ruether wyciąga daleko idące wnioski przed doczytaniem do końca jej wypowiedzi. Najjaskrawszym tego przykładem jest zdanie autorki: „Mit o Jezusie jako Mesjaszu czy boskim Logosie z powiązanymi z nim tradycyjno-maskulinistycznymi wyobrażeniami należy przezwyciężyć" (fragment wyróżniony został pominięty w cytacie M. Hauke, s. 141; por. R. Radford-Reuther, *Sexismus*, s. 166). Ostrze krytyki Radford-Ruether kieruje się przeciw powiązaniu chrystologii z akcentowaniem męskiej płci Jezusa. Zasadnie można pytać o pozytywną reinterpretację mitu Mesjasza i boskiego Logosu, która byłaby wolna od tego zacieśnienia, trudno jednak wyczytać w tym fragmencie odrzucenie obu „mitów" (chyba że pominie się ważną część zdania). Wówczas podstawowe

pytanie chrystologiczne autorki (czy męski Zbawiciel może zbawić kobiety?) nie miałoby podstaw. W oparciu o chrystologiczne wypowiedzi Daly, która sama określa siebie jako teolożkę postchrześcijańską, oraz niepełne odczytanie chrystologii Radford-Ruether, Manfred Hauke dochodzi do stwierdzenia, iż teologia feministyczna bądź kwestionuje Boże synostwo Jezusa, bądź nie poświęca należnej mu uwagi.

Polemiczny, czy nawet potępiający ton wypowiedzi Hauke zaostrza się jeszcze, gdy przechodzi on do omawiania mariologicznych propozycji teologii feministycznej. Podobnie jak w ogólnej prezentacji eksponuje pozycję Daly. Trudno nie zgodzić się z jego oceną, iż twórczość tej amerykańskiej teolożki najbardziej znacząco wpłynęła na mariologiczne ujęcia innych teolożek. Najszerszą recepcję znalazła jej krytyka tradycyjnych ujęć mariologicznych, zwłaszcza łączących się z uzasadnianiem określonej wizji kobiecości, którą można streścić w pięciu punktach. Mary Daly krytykuje:

1. powiązanie kościelnego obrazu Maryi z wizją kobiety jako istoty biernej;
2. nauczanie o kobiecie, które nazywa „teologią wiecznej kobiecości", a które zawiera m.in. utożsamienie kobiet z płciowością oraz odrzucenie emancypacji jako maskulinizacji kobiet;
3. widzenie Maryi wyłącznie jako istoty relacyjnej, która nie ma celu sama dla siebie;
4. wyciąganie soteriologiczno-eklezjologicznych konsekwencji odnośnie do relacji pomiędzy mężczyzną a kobietą z jednorazowej relacji pomiędzy Jezusem a Maryją;
5. niemożność dosłownego naśladowania dziewiczej matki.

M. Daly krytykując te aspekty kościelnego nauczania o Maryi chce interpretować Jej postać na nowo, jako „wolny symbol", wyjęty z kontekstu chrześcijańskiego. Maryja jawi się więc jako postać niezależna od Chrystusa, jako bogini, a jednym z Jej podstawowych atrybutów jest dziewictwo – rozumiane jako wyraz samodzielności i autonomii kobiety. To nowe rozumienie dziewictwa – w przeciwieństwie do jej reinterpretacji Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia – zostało przejęte przez prawie wszystkie teolożki feministyczne piszące o Maryi.

W feministycznej mariologii po M. Daly Hauke wyróżnia cztery zasadnicze kierunki:

1. odrzucający Maryję jako symbol restrykcyjnie oddziałujący na kobiety (K. E. Børresen, E. Moltmann-Wendel);
2. kierunek inspirowany psychologią głębi C. Junga i E. Neumanna (Ch. Mulack, M. Kassel);
3. kierunek teologiczno-wyzwoleńczy, najbardziej rozwinięty w teologii akademickiej i reprezentowany przez Radford-Ruether i C. Halkes;
4. emancypatoryjną wykładnię mariologii w pismach E. Gössmann.

Ocena mariologii feministycznej Hauke bazuje na jego ocenie antropologii feministycznej (jako odrzucającej komplementarność płci) i chrystologii (jako zaprzeczającej boskiemu synostwu Jezusa). W podrozdziale zatytułowanym „Pozytywne momenty prawdy w mariologii feministycznej" Hauke staje się apologetą tych aspektów kościelnej tradycji i teologii, które krytykuje teologia feministyczna. Na podstawie oceny mariologicznych propozycji teologii feministycznej Hauke wyraża też ostateczny sąd dotyczący teologii femi-

nistycznej i feminizmu w ogólności. Padają tu bardzo ostre sformułowania: „W ocenie teologii feministycznej nie można zapomnieć, że już jej antropologiczny punkt wyjścia, który zostaje utrzymany we wszystkich pytaniach szczegółowych, jest nie do pogodzenia z wiarą chrześcijańską. [...] Na aprobatę zasługuje zdanie Barbary Albrecht, która jasno zaznacza: «teologię feministyczną jako całość [...] należy odrzucić». [...] Kto poważnie traktuje człowieka jako mężczyznę i kobietę, potwierdza albo biblijną symbolikę płci i neguje w ten sposób feminizm, albo żegna się z chrześcijaństwem" (s. 171).

Te zdania wyrażają – jak się wydaje – jednoznaczny pogląd Autora potępiający teologię feministyczną jako całość. Jak jednak zrozumieć w ich kontekście inne stwierdzenia Autora? Na tej samej stronie wyraża on pogląd, iż „feministyczna mariologia nie proponuje nic nowego, co nie byłoby dostępne katolickiej nauce z jej własnych źródeł" (s. 171). Pewne jest, że Autor odrzuca mariologiczne propozycje teologii feministycznej. Nie wiadomo dlaczego: czy dlatego, że nie wnosi ona nic nowego do chrześcijaństwa, czy też przeciwnie dlatego, że wnosi tyle niechrześcijańskich elementów? Jak rozumieć wreszcie wcześniejszą deklarację Manfreda Hauke stwierdzającego, iż jeśli feminizm rozumieć w najogólniejszym sensie – jako sprzeciw wobec dyskryminacji kobiet ze względu na ich płeć – sam gotów nazwać się feministą (zob. s. 22)?

Jak w końcu uznać te autorytatywne wypowiedzi za chęć „obiektywnego" przedstawienia teologii feministycznej? W jaki sposób sprzeczne ze sobą stwierdzenia mają pomóc w orientacji ludziom nie znającym bliżej teologii feministycznej? Zastanowienie budzi także brak wyczucia Autora, który na potwierdzenie swych tez cytuje dzieła autorów krytykowanych przez teologię feministyczną (Gertruda von le Fort, Hans Urs von Balthasar, Jan Paweł II) bez odwołania się do tej krytyki. Pod płaszczykiem „obiektywizmu" i pozornej przychylności wobec ogólnie rozumianego feminizmu odkrywamy więc w nim zwolennika opcji przeciwnej teologii feministycznej, apologetę „teologii wiecznej kobiecości", nie chcącego (lub nie potrafiącego) zrozumieć racji strony przeciwnej. Poglądy Manfreda Hauke podziela być może zresztą wielu członków Kościoła i ma on pełną wolność ich głoszenia. Za pożałowania godny należy jedynie uznać fakt, iż Autor nie określa jasno swego stanowiska w punkcie wyjścia. Rozczarowanie budzi też przewijający się przez całą książkę ton polemiczny i autorytatywny, nie zapraszający do dialogu. Książka ta osłabia nadzieje na wzbudzenie dialogu wewnątrzkościelnego pomiędzy zwolennikami różnych koncepcji teologii. Pokazuje, jak trudno znaleźć wspólny język, wspólną płaszczyznę dialogu. Książkę tę dyskredytują również argumenty ad personam próbujące elementy teorii feministycznych tłumaczyć faktami z życia osobistego ich twórczyń (np. na s. 68, 72, 79).

W tym świetle jasnym staje się, dlaczego najlepiej dopracowanymi fragmentami książki są części oceniające. Jest to bowiem nie tyle książka wprowadzająca w teologię feministyczną, ile przede wszystkim w jej krytykę. W ciągu kilku lat zajmowania się tą tematyką nie znalazłam tak bogatej bibliografii publikacji polemizujących z teologią feministyczną (zob. przypisy do podrozdziału:

„Teologia feministyczna w świetle krytyki", s. 59-68).

Dla kogo jest przeznaczona ta książka? Znawców tematu razi wieloma uproszczeniami i brakiem wyczucia podstawowych problemów hermeneutycznych. Grzeszy jednostronnością ujęcia (dając jednak – szansę zwłaszcza osobom niezorientowanym – na odwołanie się do tekstów źródłowych). Znajdzie poklask w gronie przeciwników teologii feministycznej jako swego rodzaju zbiór argumentów. Czy zaprosi kogoś do dialogu?

Magdalena ŻARDECKA

MÓZG I JEGO PŁEĆ

W serii Biblioteki Myśli Współczesnej Państwowy Instytut Wydawniczy opublikował w 1993 roku książkę pod tytułem *Płeć mózgu*[1]. Podtytuł głosi, że będzie w niej mowa o prawdziwej różnicy między mężczyzną a kobietą. Domyślać się więc można, że istnieje szereg różnic nieprawdziwych, które autorzy Anne Moir oraz David Jessel – pomijają milczeniem, skupiając się jedynie na różnicy podstawowej, istotnej, takiej, z której wynikać mają wszystkie inne. Tytuł wskazuje nam jednoznacznie, gdzie tkwi przyczyna odwiecznych konfliktów i antagonizmów oraz (o czym w ferworze dyskusji często się zapomina) wzajemnych sympatii i fascynacji. Mózg ma dać odpowiedź na tę zagadkę.

Temat książki jest interesujący i modny (świadczą o tym choćby licznie ukazujące się ostatnio publikacje o tej lub pokrewnej tematyce), a przy tym poważny i trudny (tym bardziej że jak się zdaje – niejedna osoba czuje się ekspertem w tej dziedzinie). Zapytać należy na wstępie, czy autorzy popularyzujący w swej pracy badania wysoce wyspecjalizowanych dziedzin naukowych, takich jak genetyka, psychologia lub neurofizjologia, mają dostateczne przygotowanie teoretyczne, by ufnemu i zaciekawionemu czytelnikowi przedstawić wizję uproszczoną, co prawda, lecz nie zniekształconą i wiarygodną.

Współautorka książki wydaje się być osobą godną zaufania, gdyż przynajmniej z wykształcenia jest genetykiem, współautor natomiast jest jedynie zdolnym londyńskim dziennikarzem, który wszelkie braki wiedzy musiał równoważyć zaangażowaniem.

Co napisana przez tę spółkę książka wnosi nowego do naszej wiedzy o człowieku? Już we wstępie autorzy szokują czytelnika stwierdzeniem: „Obie płcie są sobie równe jedynie ze względu na wspólną przynależność do tego samego gatunku – Homo sapiens" (s. 11). Następnie wyraźnie stawiają tezę o istnieniu wielkiej przepaści między kobietą a mężczyzną. Wiele to nam mówi o charakterze całej publikacji. Nie znajdziemy w niej opisów podobieństw między płciami (gdyż te już na wstępie zostały wykluczone), lecz jedynie kontrastowe zestawienia cech i zdolności, które służą potwierdzeniu pierwotnej tezy. Celem tej książki jest z jednej strony przybliżenie biologicznych mechanizmów i zależności, jakim podlegają ludzie, z drugiej zaś umożliwienie poprawy stosunków rodzinnych i społecznych w oparciu

---

[1] Anne Moir, David Jessel, *Płeć mózgu. O prawdziwej różnicy między mężczyzną a kobietą*, przekł. N. Kancewicz-Hoffman, Warszawa 1993, ss. 297, PIW.

o zdobytą wiedzę. Autorzy są przekonani, że „kobiety i mężczyźni mogą żyć szczęśliwiej, lepiej się rozumieć, bardziej kochać i urządzić świat z lepszym skutkiem, gdy zaakceptują swą odmienność" (s. 15). Perspektywa wydaje się zachęcająca, nie pozostaje więc nic innego, jak zabrać się do gruntownej lektury i czekać na jej owoce.

W rozdziale pierwszym autorzy przedstawiają różnice w zdolnościach i zachowaniach mężczyzn i kobiet oraz wskazują jednoznacznie na mózg jako przyczynę tych odmienności. Negują popularną dziś tezę, że jedyną przyczyną różnic są uwarunkowania społeczno-kulturowe. Przytaczają też szereg niepochlebnych i zabawnych opinii o kobietach, jakie niegdyś wygłaszali naukowcy przystępujący z miarą krawiecką (Le Bon na przykład uważał, że inteligencja jest wprost proporcjonalna do obwodu głowy) lub innymi równie subtelnymi przyrządami do badania owych różnic. Obecnie nauka ma do dyspozycji dużo lepsze (choć zapewne niedoskonałe) metody pozwalające wykazać, na czym polegają odmienności między płciami. Jak wykazują badania, są one w istocie niebagatelne, zwłaszcza jeśli chodzi o wrażliwość na dotyk, ból, zapachy, smaki, dźwięki oraz takie sprawności i cechy, jak orientacja przestrzenna, pole widzenia, muzykalność, pamięć, cierpliwość, wyrozumiałość itp. Różnic tych nie można wyjaśnić odwołując się do uwarunkowań społecznych, gdyż jak się okazuje, nawet niemowlęta obu płci (nie poddane jeszcze presji społecznej) zachowują się i czują odmiennie.

W rozdziale drugim można znaleźć informacje na temat rozwoju centralnego układu nerwowego w okresie płodowym, poznać grupy hormonów męskich i żeńskich oraz ich wpływ na funkcjonowanie mózgu. Wiadomości te zostały dopełnione szczegółowymi relacjami z badań nad zwierzętami oraz ludźmi. Autorom udało się w sposób przystępny pokazać, jak przebiegają obowiązujące w całym świecie zwierzęcym zależności między oddziaływaniem odpowiednich hormonów a zachowaniem jednostki. Czytelnik dowiaduje się, jak manipulacja hormonami wpływa na przykład na agresywność. Agresja (nie mylić z drapieżnością) jest charakterystyczna prawie wyłącznie dla samców wszystkich gatunków zwierząt, u samic pojawia się jedynie w przypadku nienaturalnie wysokiego poziomu hormonów męskich. W rozdziale tym autorzy sygnalizują też niebezpieczeństwo pojawienia się prenatalnej kontroli umysłów oraz inżynierii społecznej, która za pomocą strzykawki wpływać będzie na pewne zjawiska społeczne i kulturowe.

Kolejny rozdział przynosi szereg ciekawych informacji o budowie i funkcjonowaniu mózgu. Najwięcej wiadomości o różnicach między kobietami i mężczyznami dostarczają analizy przypadków osób, które w wyniku wypadku doznały uszkodzenia jednej z półkul mózgowych. Okazuje się, że liczne zdolności i sprawności mają odmienną lokalizację w mózgu kobiet i mężczyzn.

W następnym rozdziale znajdziemy już, niestety, jedynie potwierdzenie pierwotnej tezy: „od niemowlęctwa przez całe dzieciństwo drogi mężczyzny i kobiety rozchodzą się coraz bardziej" (s. 75). Wrodzone wzorce zachowań, wzmacniane przez struktury i postawy społeczne, prowadzą do tego, że „świat oznacza dla każdej płci co innego". Dalej następują opisy sposobów zachowań dzieci obu płci. Okazuje się, że dziew-

czynki są znacznie bardziej wrażliwe na wszelkie bodźce zmysłowe. Jak wykazały badania, nawet „najwrażliwszy chłopiec jest mniej wrażliwy od najmniej wrażliwej dziewczynki" (s. 78). Dziewczynki wyraźnie szukają kontaktu z innymi osobami, interesują się przede wszystkim relacjami interpersonalnymi. Chłopcy od najmłodszych lat wykazują więcej energii, mniej śpią, są bardziej aktywni i preferują zabawy polegające na manipulowaniu przedmiotami. „Chłopcy chcą badać teren, przestrzeń i przedmioty, ponieważ ukształtowanie mózgu ukierunkowuje ich na te właśnie aspekty środowiska. Dziewczynki lubią mówić i słuchać, ponieważ ich mózgi są zaprojektowane do lepszego wykonywania tych właśnie czynności" (s. 83).

Po przeczytaniu kilkudziesięciu pierwszych stron książki, czytelnik nie dowiaduje się dalej już niczego nowego. Każdy następny rozdział jest tylko powtórzeniem poprzednich informacji w nowej konfiguracji. Wszystkie rozdziały zaczynają się od ponownego przytoczenia pierwotnej tezy. W rozdziale piątym – na przykład – czytamy, że już w dzieciństwie istnieje między płciami dystans, a „w okresie dojrzewania przekształca się on w przepaść" (s. 96). Ponownie czytamy też, że przepaść ta jest największa, gdy chodzi o agresję. Jak dowodzą autorzy, mężczyźni mają mózg zaprogramowany na zachowania agresywne. Kobiety natomiast cechuje zwykle łagodność, są też dużo mniej pewne siebie, z reguły nie wierzą we własne siły ani możliwości. Wiara w siebie to postawa męska; gdy pojawia się u kobiety – autorzy wyjaśniają pospiesznie, że jest to skutek nieprawidłowości w wydzielaniu hormonów, spowodowanych jakimiś zmianami chorobowymi. Podobnie wrażliwy mężczyzna jest jednostką chorą, a w każdym razie zupełnie nietypową.

Testosteron odpowiada za wrogość i nienawiść, estrogen łagodzi obyczaje. Autorzy stwierdzają na podstawie badań, że „chłopcy są znacznie bardziej wrogo nastawieni do słabych i niepełnosprawnych, a na okrzyki bólu reagują rozdrażnieniem wobec ofiary. Dziewczynki współczują osobie cierpiącej" (s. 115). Chłopcy ponoć z upodobaniem oglądają sceny przemocy, dobrze je zapamiętują, chętnie też naśladują. Dziewczynki przeważnie utożsamiają się z ofiarą.

Cechami charakterystycznymi dla mężczyzn, a wynikającymi z budowy mózgu i oddziaływania hormonów, są również: dążenie do dominacji oraz potrzeba zaspokojenia własnych potrzeb i ambicji. U małp, jak piszą autorzy, poziom testosteronu jest skorelowany z pozycją społeczną (w hierarchii lokuje zwierzę dawka hormonu). Prawa te obowiązują w całym królestwie zwierząt, dotyczą też mężczyzn. Zupełnie inne prawidłowości można zaobserwować w grupie dziewcząt, gdzie nie ma hierarchii ani dążenia do władzy. Jeśli pojawi się dziewczynka dążąca do dominacji, będzie z pewnością osobą, u której jest nieprawidłowo wysoki poziom męskich hormonów. Wpływy i uwarunkowania społeczne nie są w stanie zmienić faktu, że w istocie kobiety rzadko podejmują grę o władzę. Rywalizacja i walka to sporty męskie.

Czytelnik znajdzie też w omawianej książce szczegółowy opis różnic w uzdolnieniach kobiet i mężczyzn. Okazuje się, że hormony decydują za nas, jakie problemy nas interesują i jakimi sprawami

chętnie się zajmujemy. Testosteron, który sprzyja wojowniczości, potęguje jednocześnie inteligencję wzrokowo-przestrzenną; hormon żeński zaś osłabia ją. Z inteligencją przestrzenną, oprócz szybkiego orientowania się w terenie i łatwości w operowaniu przedmiotami, wiążą się uzdolnienia matematyczne oraz skłonności do teoretyzowania i myślenia abstrakcyjnego. Choroba nerek u kobiet może spowodować dodatkową produkcję hormonu męskiego, co wpłynie na zmianę zainteresowań i pojawienie się nieobecnych wcześniej uzdolnień matematycznych. Kobiety z zespołem Turnera, czyli pozbawione w ogóle hormonu męskiego, nie orientują się w przestrzeni, gubią się przy rozwiązywaniu najprostszych zadań matematycznych, wykazują jednak duże skłonności do opiekowania się i pomagania innym oraz ogólną wysoką wrażliwość.

Każde nasze zachowanie ma charakter seksualny, gdyż jest wyznaczone przez płeć. Wśród tych zachowań udało się jednak autorom wyróżnić takie, które tradycyjnie uchodziły za czysto seksualne. W dalszej części książki możemy przeczytać, jak agresja i dążenie do dominacji splatają się u mężczyzny z zachowaniami seksualnymi. „Mózg, ciało i hormony spiskują, aby uczynić samca seksualnie agresywnym" (s. 149), one też decydują o tym, że sfera seksualna ma dla mężczyzny charakter przedmiotowy, a nie interpersonalny. Mężczyzna zainteresowany jest seksem samym w sobie, lubi bezosobową pornografię, nastawiony jest na kontakt z jak największą liczbą partnerek. Monogamia jest dla niego czymś nienaturalnym. Testosteron czyni go skrajnym egoistą, który nie potrafi wyrazić żadnych uczuć pozytywnych (negatywne nie sprawiają mu takich kłopotów). Kobiety dążące do miłości i czułości mogą co najwyżej pomarzyć o realizacji swych pragnień. Natura sprzysięgła się, żeby je rozczarować i ośmieszyć.

Kolejnym poruszonym w książce zagadnieniem są dewiacje seksualne. Autorzy na podstawie badań i statystyk orzekają, że są one charakterystyczne prawie wyłącznie dla mężczyzn, a wynikają z zakłóceń funkcji biologicznych. Następnie szeroko omawiają osiągnięcia niemieckiego naukowca G. Dörnera, który wyjaśnia mechanizmy kształtowania się upodobań homoseksualnych oraz innych anomalii. Badania przeprowadzone na szczurach wykazały, że wysoki poziom stresu u matek w okresie ciąży może obniżyć poziom hormonu męskiego u potomstwa. To z kolei wywołuje zaburzenia w zachowaniach dorosłych zwierząt.

Inną sposobnością do ukazania różnic między płciami są relacje rodziców do dzieci. Ojcowie są tu na straconych pozycjach, nie potrafią wczuć się w potrzeby niemowlęcia ani uchwycić subtelności jego nastrojów ("ojcowie zachowują się wobec niemowląt, jakby były one raczej rzeczami niż osobami" (s. 207)). W późniejszym wieku komunikacja ojca z dzieckiem sprowadza się najczęściej do relacji nauczyciel – uczeń. Autorzy wyraźnie wskazują na istniejące we współczesnym świecie niebezpieczeństwo zerwania najbardziej naturalnej więzi matki z dzieckiem. Więzi tej nic nie jest w stanie zastąpić, a zrekompensowanie braku matczynej opieki w dzieciństwie nie jest możliwe.

Czytelnik podczas lektury tej książki może dojść do wniosku, że jakiekolwiek porozumienie między płciami jest niemożliwe, istnieją co najwyżej jego

iluzje. Autorzy pozostawiają nam jednak promyczek nadziei. Twierdzą, że męska żądza panowania oraz egoizm zanika około 55. roku życia wraz ze spadkiem poziomu męskich hormonów. Kobiety natomiast w podobnym czasie, pod wpływem zmniejszonej dawki hormonów żeńskich, stają się bardziej pewne siebie – „na starość zachowania kobiet i mężczyzn stopniowo się do siebie upodabniają" (s. 123).

Ostatnie rozdziały książki poświęcone zostały omówieniu różnic między płciami pojawiających się w pracy oraz konfliktom i uprzedzeniom, jakie rodzą się na skutek wzajemnego niezrozumienia.

Autorzy starali się od początku wytworzyć atmosferę pewnej sensacji (piszą np.: „Niektórzy naukowcy są szczerze przestraszeni tym, co odkryli" (s. 13) i utrzymać ją aż do ostatniej strony. Książka ma ambicje większe niż zdawanie sprawy z badań i obserwacji naukowych. Często pojawiają się w niej śmiałe uogólnienia i hipotezy. Autorzy próbują nawet stawiać tezy filozoficzne dotyczące natury człowieka, celu i sensu jego życia. Z lektury wyłania się deterministyczny obraz świata kobiet i mężczyzn; wszyscy jesteśmy sterowani przez geny i hormony; pełnimy swoje role w świecie przyrody pobudzani i stymulowani przez różne związki chemiczne.

Autorzy przedstawili nam mężczyzn i kobiety, jako dwie mocno zróżnicowane grupy; założyli ich wewnętrzną jednorodność i przeakcentowali różnice między nimi. W efekcie powstał obraz skrajny i uproszczony.

Jan Franciszek JACKO

MORALNY POZYTYWIZM A AGONIA LEGALNEGO MAŁŻEŃSTWA

Książka Pedro-Juana Viladrich *The Agony of Legal Marriage* (*Agonia legalnego małżeństwa*) powstała z potrzeby wyjaśnienia faktu, jakim jest dzisiejszy kryzys instytucji małżeństwa[1]. Praca ta ma na celu wykład filozoficzno-prawnych podstaw teorii małżeństwa oraz dyskusję z najbardziej rozpowszechnionymi dziś nieporozumieniami dotyczącymi legalnego małżeństwa. Mimo że Viladrich porusza w omawianej książce skomplikowane filozoficzne i prawne zagadnienia, to jest ona napisana przystępnym językiem. Może w niej jednak razić brak bibliografii i skąpa ilość przypisów, które byłyby bardzo pożyteczne, zwłaszcza że treść pracy zdradza mocne związki z tradycją chrześcijańskiego personalizmu, który ma już bardzo bogatą literaturę. Wydaje się, że autor zamierzał napisać pracę przede wszystkim publicystyczną, co usprawiedliwia tego typu uproszczenia i styl książki, w której naukowa analiza przeplata się z anegdotą, a bezstronna ocena z gorącą, pełną południowego temperamentu krytyką.

Pierwszy rozdział omawianej pracy: „O obecnym kryzysie małżeństwa i rodziny" podejmuje zadanie opisu i wstępnej analizy obecnego stanu instytucji małżeństwa. Mówiąc o kryzysie, możemy mieć na myśli kilka spraw. Po pierwsze, chodzić tu może o kryzys niektórych związków małżeńskich polegający na tym, że nie są one dość trwałe i w niedostatecznym stopniu spełniają etyczne wymogi pojęcia rodziny (takie jak miłość, wierność, solidarność, nierozerwalność). W tym sensie z „kryzysem" rodziny mieliśmy do czynienia zawsze. Czym innym jednak jest słabość i wynikające z niej odstępstwa od normy, a czym innym uznanie odstępstw za normę. W drugim przypadku mamy do czynienia z kryzysem pojęcia rodziny, które traci dziś w przekonaniu wielu ludzi swój obiektywny charakter, a staje się wyłącznie p r o p o z y c j ą. Rodzina i jej kształt są tu uznane za sprawę względną, to znaczy obowiązującą „ze względu" na stereotyp kulturowy lub ludzkie upodobania i decyzje. Za tym idzie, po trzecie, kryzys społecznej funkcji i autorytetu rodziny: rodzina przestaje pełnić funkcję wychowawczą (inne instytucje zajmują się wychowaniem dzieci), wzrasta liczba rozwodów, pojawia się niechęć do zawierania związków małżeńskich i deprecjonowanie ich wartości, w końcu cieszą się coraz większym uznaniem

[1] Pedro-Juan V i l a d r i c h, *Agonia del matrimonio legal. Una introducción a los elementos conceptuales básicos del matrimonio*. Niniejsza recenzja opiera się na tłumaczeniu angielskim tej książki: *The Agony of Legal Marriage. An Introduction to the Basic Conceptual Elements of Matrimony*, tłum. z hiszpańskiego A. d'Entremont, Pamplona 1990, ss. 235.

tzw. nietypowe, na przykład poligamiczne lub homoseksualne, związki.

Jeśli przyjąć, że małżeństwo i rodzina są wyłącznie sprawą umowy między partnerami, to rzeczywiście, nie ma wystarczającej racji, żeby przeczyć, iż kształt i czas trwania związku są również sprawą umowy – stwierdza Viladrich. Można „się umówić" na związek bez dzieci, na poligamię, na homoseksualizm albo na jeszcze coś innego. Ale – podkreśla Autor – taki związek nie będzie małżeństwem i nie ukonstytuuje rodziny. Taki związek to coś innego niż małżeństwo i rodzina. Dlaczego? Ponieważ małżeństwo i rodzina są rzeczywistością o określonej naturą ludzką strukturze. Ta struktura jest czymś przez człowieka zastanym i tylko respektująca ją decyzja dwojga ludzi ma moc konstytuowania małżeństwa i rodziny.

Viladrich uważa, że „okiem cyklonu", jak określa wspomniany wyżej kryzys, jest zanik świadomości elementarnych faktów dotyczących natury człowieka: „Małżeństwo jest podstawą rodziny, zaś podstawą małżeństwa jest osobowa natura człowieka (mężczyzny lub kobiety). Zagubienie osobowej identyczności (jako męskości lub kobiecości) przez człowieka jest najważniejszą przyczyną zagubienia identyczności małżeństwa, a to z kolei jest głównym powodem tego, że rodzina traci swą identyczność i funkcję naturalnej i podstawowej komórki tworzącej każde autentycznie ludzkie społeczeństwo" (s. 22). Autor nie poprzestaje na analizie kryzysu, ale szuka też dróg wyjścia z niego. Z logicznego punktu widzenia biorą one swój początek w antropologii filozoficznej, gdyż tu właśnie, jak zauważa Viladrich, mają miejsce najbardziej znaczące przesądy stojące u podstaw kryzysu: „dogmat" o nieograniczonej kreatywności ludzkiej wolności i antropologiczny amorfizm przeczący istnieniu stałej i określonej natury człowieka.

W rozdziale drugim: „O miłości między kobietą i mężczyzną" Viladrich zarysowuje w kilku punktach filozoficzną koncepcję miłości oblubieńczej, co doprowadza go do odpowiedzi na pytanie, dlaczego właśnie związek między jedną kobietą i jednym mężczyzną, związek nierozerwalny, oparty na wierności małżeńskiej i otwarty na przyjęcie dzieci jest naturalną i jedyną formą małżeństwa, w której miłość oblubieńcza znajduje swoje właściwe miejsce i realne spełnienie.

W rozdziale trzecim: „O legalnych formalnościach i realnej unii" Viladrich rozprawia się z ceremonialistycznym i legalistycznym stereotypem małżeństwa. Podkreśla, że „tym, co nadaje małżeńskiemu «tak» moc konstytuowania małżeństwa nie są fanfary legalistycznego formalizmu, ale raczej realna i naturalna zawartość intencji mężczyzny i kobiety podczas zawierania związku" (s. 142).

Między realnym a legalnym małżeństwem zachodzi taka różnica, że związek mężczyzny i kobiety może stać się realnym małżeństwem także bez ceremonii i dokumentów, urząd zaś może zalegalizować „jako małżeństwo" związek, który nie jest i nie może być rzeczywistym małżeństwem (jak np. związki homoseksualne i lesbijskie). Legalne małżeństwo polega na spełnieniu legalnych warunków zależnych od ludzkiego ustanowienia; realne małżeństwo natomiast opiera się na naturze ludzkiej i jej wymogach.

Viladrich podkreśla, że „małżeństwo jako małżeńska wspólnota nie jest w p i e r w s z y m r z ę d z i e fenomenem legalnym, ale raczej rzeczywistością, która jest naturalna i pierwotna wobec tego, co legalne" (s. 145).

Viladrich okazuje zrozumienie dla tych, którzy spotkawszy się z mylnymi stereotypami legalnego małżeństwa, odrzucają je jako niepotrzebny balast przeszłości. Zauważa, że „agonia matrymonialnej legalności" płynie z zagubienia realiów małżeńskich przez legalne procedury, o czym świadczy mająca miejsce w naszych czasach legalizacja „jako małżeńskich" takich związków, które są sprzeczne z naturą małżeństwa. Konsekwencją tego zjawiska jest „opróżnianie" („emptying") sensu małżeństwa z jego najważniejszych elementów i płynący stąd zanik atrakcyjności oraz autorytetu legalnej instytucji małżeństwa.

Czy jednak legalne małżeństwo jest dziś naprawdę już niepotrzebne? Oczywiście, że nie jest niepotrzebne. Viladrich podkreśla, że jest ono niezbędnym dopełnieniem miłości oblubieńczej. Sugeruje, że odrzucić należy nie małżeństwo, ale jego mylne stereotypy i przesądy (np. wspomniany wyżej „dogmat" o nieograniczonej kreatywności człowieka, metafizycznego amorfizmu), które pozwalają współczesnym ustawodawcom tworzyć prawo de facto kompromitujące tę instytucję.

W rozdziale czwartym: „O małżeńskim przymierzu: struktura umowy", Viladrich określa, jak należy rozumieć wspomnianą wyżej „naturalną i istotną treść" intencji będącej podstawą małżeńskiego „tak". Autor rozpoczyna swoje analizy spostrzeżeniem, że sam fakt miłości oblubieńczej nie konstytuuje realnego małżeństwa. Potrzebna jest wyraźna i obustronna decyzja o przyszłości, która – jak zauważa Viladrich – jest „zobowiązaniem do miłości płynącym z miłości". Musi to być decyzja możliwie najbardziej w o l n a. Nie jest to decyzja posiadania drugiej osoby, ale „zawierzenia siebie drugiej osobie", decyzja daru z siebie. Viladrich podkreśla, że decyzja daru jest największym aktem wolności, tylko ten bowiem, kto jest w pełnym posiadaniu samego siebie, może ofiarować siebie. Drugim wymogiem tej decyzji jest jej r o z u m n o ś ć. Autor zauważa, że tylko wtedy małżonkowie naprawdę zgadzają się na miłość, gdy przyjmują to wszystko, co miłość przynosi ze swej natury. Do „naturalnej intencji" konstytuującej małżeństwo należy przeto zgoda na naturalne konsekwencje miłości małżeńskiej (wymóg wierności, wzajemnej pomocy, przyjęcia i wychowania zrodzonych ze związku dzieci itd.).

Viladrich wskazuje na to, że mężczyzna i kobieta stają się rzeczywiście mężem i żoną dopiero wtedy, gdy opisana wyżej decyzja miłości znajduje swój wyraz w realnej i naturalnej unii między małżonkami, gdy stają się oni „jednym ciałem". Ta unia i jej konsekwencje są centralnym elementem „naturalnej intencji" konstytuującej małżeństwo.

W dwu ostatnich rozdziałach książki autor wskazuje na najważniejsze praktyczne i prawne konsekwencje tak zarysowanej koncepcji małżeństwa: W rozdziale piątym: „O małżeństwie" omawia na przykład różnice między prawnym a naturalnym związkiem małżeńskim, najważniejsze funkcje prawnej instytucji małżeństwa, zagadnienie trwałości małżeństwa w sytuacjach kryzysowych, sprawę przeszkód w zawarciu małżeństwa i niektóre prawne konsekwencje

filozoficznych rozstrzygnięć w tych kwestiach. Viladrich analizuje tu też kilka jego zdaniem najważniejszych tekstów prawniczych dotyczących małżeństwa. W rozdziale szóstym: „O więziach rodzinnych" dotyka natomiast problemu społecznej roli rodziny i ukazuje niektóre zagadnienia filozoficzne i prawne związane z naturą relacji rodzinnych.

Wypada zauważyć, że kryzys legalnego małżeństwa analizowany w książce Viladricha jest przejawem ogólniejszego zjawiska obejmującego dziś niemal wszystkie instytucje prawne. Logiczną racją tego kryzysu jest moralny pozytywizm, który zdobywa dziś coraz większą popularność. Jego główny dogmat przeczy możliwości poznania bądź istnieniu prawa naturalnego[2]. W konsekwencji normy moralne, wszystkie legalne prawa i kształt wszystkich instytucji prawnych uznane zostają za umowne, to jest za obowiązujące wyłącznie na mocy jakiegoś konsensu.

Kryzys prawa może być tylko kryzysem człowieka i stworzonych przezeń legalnych instytucji, samo prawo bowiem, jako prawda o tym, co jest słuszne, nie jest podatne na kryzys. Nic dziwnego, że wiara w dogmat pozytywistycznej koncepcji prawa uderza właśnie w byt struktur prawnych, a sytuacja instytucji małżeństwa jest doskonałą ilustracją tego ogarniającego dziś wiele dziedzin życia i zataczającego coraz szersze kręgi zjawiska.

---

[2] Istnieje kilka mniej lub bardziej skrajnych odmian moralnego pozytywizmu. Tutaj chodzi o jego najbardziej radykalną postać, tj. tę, która (implicite lub explicite) przeczy istnieniu i możliwości poznania prawa naturalnego.

Krystyna BOROWCZYK

PRZYPOMNIENIE MATCZYNEGO BŁOGOSŁAWIEŃSTWA[1]

„Matka [...]. Po słowie «Bóg», Matka – słowo najświętsze. Słowo ocierające się o misterium tremendum i fascinosum. Żadne słowo ludzkie nie jest spowite takim czarem i taką legendą. Nie ma poety, który by nie uległ czarowi tego słowa [...]. Na słowo «matka» rozjaśnia się zasmucone oblicze człowieka. Nawet zimne jak lód serce zbrodniarza topnieje. Najnieszczęśliwsze dzieci to te, które nie mają matki. Bez czułości, troskliwości, uśmiechu matki usychają jak roślina pozbawiona słońca i rosy. Straszna jest choroba sieroca. Zna ją współczesny świat, szuka na tę chorobę lekarstwa i jak dotąd bezskutecznie. Matki nikt i nic zastąpić nie może. Matka to przecież życie i źródło życia. Nie tylko wydaje życie, ale zasila je i karmi"[2].

W 1981 roku Wydawnictwo Pallottinum wydało książkę zatytułowaną *Sylwetki matek kapłanów*. Zrodziła się ona jako odpowiedź na apel, jaki do współbraci kapłanów skierował jeden z jego seniorów, ks. Henryk Weryński, z okazji 60. rocznicy swoich święceń kapłańskich. Chciał on – jak napisał później w *Słowie wstępnym* do książki – „uczcić Matki [kapłanów] Pomnikiem w formie książki" (s. 8).

Wspomniana książka ukazała się już stosunkowo dawno i może pojawić się pytanie, dlaczego dopiero dzisiaj jest ona prezentowana. Wydobywając z półki bibliotecznej i prezentując Czytelnikom tę książkę, czynię to w przekonaniu, że nie tylko nie zestarzała się z upływem lat jej wartość jako książki wydanej na cześć matek kapłanów, lecz także, że nie przebrzmiało bogactwo zawartego w niej przesłania. Warto, a nawet trzeba, przywołać ją z innych jeszcze powodów. Jednym z nich jest ten, iż w czasach, w których ujrzała ona światło dzienne (przypomnijmy – rok 1981), praktycznie niemożliwa była rzetelna jej promocja. Kolejnym powodem jest sprawa realnych możliwości recepcji tej publikacji – jej zaledwie pięciotysięczny nakład z pewnością nie był w stanie nasycić zapotrzebowania w kręgach kościelnych, nie mówiąc już o tym, że nie pozwolił jej trafić pod „polskie strzechy", do rodzin. Efekt więc jest taki, iż wielu młodych kapłanów (wyświęconych zwłaszcza w ostatnim dziesięcioleciu) nie wie już nawet o jej istnieniu.

Niniejsza próba prezentacji nie będzie z pewnością typową recenzją, będzie to raczej próba podzielenia się tym, co szczególnie mnie poruszyło, zadziwiło, wzruszyło... i czym chciałabym zainteresować innych Czytelników tej pasjonującej książki. Do takiego podejścia skłania również charakter omawianej publikacji.

---

[1] *Sylwetki matek kapłanów. Słowo wstępne*, ks. H. Weryński, Poznań-Warszawa 1981, ss. 708, Wydawnictwo Pallottinum.

[2] R. Szczygieł, *Droższa nad wszelkie skarby*, w: *Sylwetki matek kapłanów*, s. 610-611.

Z literackiego punktu widzenia – najogólniej rzecz biorąc – książkę tę można by zaliczyć do gatunku pamiętnikarsko-wspomnieniowego. W istocie jednak jest ona zbiorem najróżnorodniejszych form literackich: znajdzie tam Czytelnik m.in. sagę lub kronikę rodzinną (zob. teksty na s. 300-334 lub s. 487-549), prozę poetycką (np. s. 22-28, s. 666-668), czy wręcz utwory poetyckie (np. s. 281-283, s. 349-350). Wśród zamieszczonych tekstów nie brak również próbek refleksji biblijno-teologicznej na temat matki kapłana (s. 610-624). Taki wprost charakter posiada ostatni, zamykający książkę tekst pióra ks. Czesława Bartnika *Próba teologii o matce kapłana* (s. 697-704). Ponadto są w niej teksty pisane w postaci listów (s. 190-239) bądź też krótkich, niemalże suchych relacji, w formie sprawozdania czy protokołu. Nie należy się temu dziwić, gdyż w rzeczywistości mamy tu do czynienia z najtrudniejszą formą przekazu, jaką jest ś w i a d e c t w o, i to świadectwo o kimś tak bliskim jak matka. Jest to jakby zakradnięcie się do sanktuarium rodzinnego, wkroczenie „na zakazany teren sakralny" (s. 22).

Książkę otwiera *Słowo wstępne* pochodzące od inicjatora tej publikacji, wspomnianego już ks. Henryka Weryńskiego. Na korpus zaś tego „opasłego", bo liczącego aż 708 stron, dzieła składają się wspomnienia 128. kapłanów (ściślej: 126. kapłanów i 2. diakonów). W większości są to kapłani „wiekowi", wyświęceni jeszcze w okresie dwudziestolecia międzywojennego bądź podczas II wojny światowej. (Najstarszy kapłan, Władysław Potocki, w 1979 roku obchodził setną rocznicę swych urodzin, najmłodsi – to wspomniani dwaj diakoni.) Wśród autorów wspomnień spotykamy nazwiska zarówno kapłanów diecezjalnych (wśród nich dwóch biskupów: J. Zawitkowski i nie żyjący już dziś E. Kisiel), jak i zakonników; nazwiska znane jedynie lokalnie (w danej diecezji czy prowincji zakonnej, parafii), ale i znane szerzej (np. Cz. Bartnik, J. Góra, J. E. Osiadły, J. Pastuszka, J. Salij, J. Zieja). Zbiór wspomnień otwiera wiekowy – w dosłownym tego słowa znaczeniu – bo pochodzący z około 1849 roku – tekst ks. Karola (Bołoz) Antoniewicza, przekazany Wydawnictwu Pallottinum przez Adama Pola, „społecznego" sekretarza Izby Pamięci Wincentego Pola w Gdańsku, w którego zbiorach znajduje się rękopis niniejszego tekstu.

Znamiennym przy lekturze książki faktem jest to, że większość autorów zamieszczonych w niej wspomnień wywodzi się ze środowiska wiejskiego (prawie 90%), często z rodzin wielodzietnych (od 5. do 17. dzieci; aczkolwiek jest też kilku jedynaków), nierzadko z rodzin bardzo ubogich materialnie bądź boleśnie doświadczonych przez życie. Tym jednak, co w szczególny sposób charakteryzuje owe rodziny autorów wspomnień i co jest im jakoś wspólne, jest fakt głębokiego osadzenia ich w mocnej tradycji religijnopatriotycznej.

Intencją inicjatora omawianej książki było, złożenie hołdu wdzięczności „szarym matkom szarych księży" (s. 651). I rzeczywiście, książka pokazuje nam zwykłe, proste matki (*Cicha... zwyczajna...* – s. 90, *Cicha, prosta, kochana Mama*, s. 284), utrudzone biedą i uginające się pod ciężarem szarego dnia (*Życie pełne trudu, ciężkiej pracy ofiary i żywej wiary* – s. 185), wystawione na przeróżne próby życiowe (*We łzach i cierpieniu* – s. 34, *Między heroizmem a dzieciobójstwem* – s. 148-149),

a jednak umiejące cieszyć się życiem (*Pełna humoru, optymizmu i zamiłowania do muzyki* – s. 174, *Mama bardzo lubiła tańczyć* s. 565). „Szare matki szarych księży", a przecież – jak to ilustrują zebrane świadectwa – objawiają się jakoś niezwykle, jakby nie były z tego świata. Mówią o tym niektóre przynajmniej tytuły zamieszczonych w omawianej książce wspomnień (*Cud, któremu na imię m a t k a* – s. 49, *Dobra jak chleb* – s. 282, *Matka – odbiciem dobroci Boga* – s. 144, *Charyzmat żywej wiary* – s. 468, *Apostołka powołań kapłańskich* – s. 575, a przekonują natomiast liczne fakty przedstawione w recenzowanej publikacji.

Przedstawione wspomnienia-świadectwa z natury swej nasycone są wielkim ładunkiem o s o b i s t y m i e m o c j o n a l n y m, czemu trudno się dziwić, zważywszy że ich „przedmiotem" jest osoba każdemu człowiekowi najbliższa. W przypadku zaś kapłana matka to niejednokrotnie „świadek jego zaślubin z Chrystusem, cherubin strzegący bram jego spotkania z Panem. [...] znak eschatologicznej nadziei" (s. 704). Chcąc więc przedstawić sylwetkę swojej matki, sami autorzy wspomnień musieli pokonać szereg trudności, przezwyciężyć często własną bezradność czy zażenowanie: „Trzeba mieć odwagę pisać o matce. Milczenie i pozostawanie na klęczkach miałoby większą wymowę" (s. 626). A przecież podjęli się tego trudu, by wobec swych matek „spłacić choć w niewielkim stopniu dług wdzięczności" (s. 49) lub aby „złożyć choć skromny hołd wdzięczności" (s. 293).

Książka *Sylwetki matek kapłanów* posiada niezwykłą wartość przede wszystkim z tego powodu, że nie jest to abstrakcyjna, wydumana za biurkiem rozprawa na temat matki, ale że są to żywe – choć na różnym poziomie literackim, z różną wrażliwością, a nierzadko i z poczuciem humoru – świadectwa osób, które dzielą się z innymi wspomnieniem o matce (zob. np. fragment zatytułowany *Anegdoty i dykteryjki rodzinne* – s. 373 czy urocze pod każdym względem wspomnienie ks. Jana Zieji – s. 668-678). A skoro mówią o matce, to i o tym kontekście, jakim jest r o d z i n a, i o tym szerszym środowisku, jakim jest parafia („religijna atmosfera domu rodziców i miejscowy kościół parafialny ukształtowały w Niej [w matce] głęboką wiarę w Boga, w Jego Opatrzność, do tego stopnia, że wszelkie sprawy, doświadczenia w codziennym życiu, smutne czy bolesne, tak jak miłe i radosne, wiązała ściśle z wolą Bożą" – s. 294).

Tak więc w licznych wspomnieniach prezentowanej publikacji znajdzie Czytelnik piękne, często wręcz wzruszające, opisy życia polskiej rodziny, z całą jej prostotą i równocześnie niezrównanym bogactwem (zob. np. s. 300-334, s. 366-382). Czytając wiele z tych opisów łatwiej jest zrozumieć, co znaczy „domowy Kościół", czyli to miejsce, w którym wszystko należy do Boga i od Niego wszystko zależy; „domowy Kościół", czyli miejsce naznaczone Bożą obecnością ("Mama ustawicznie łączyła się z Bogiem poprzez modlitwę, pracę i łaskę" – s. 31), przepełnione pamięcią o Nim („patrząc na Jej [Matki] życie więcej myślałem o Bogu" – s. 361; „Ona żyła Ewangelią, była w bliskiej łączności z Panem Jezusem, wzywała Go w ciągu dnia..." – s. 634), wypełnione modlitwą („Gdy myśmy się rano budzili, ona już zwykle klęczała na modlitwie. Po wieczornym pacierzu [...] sama jak anioł opiekuńczy modliła się na ró-

żańcu" – s. 90). W tym „domowym Kościele" matka była pierwszą katechetką (zob. np. s. 207) i pierwszym świadkiem wiary dla wszystkich swych dzieci, często przyszłych kapłanów („Swoim życiem ukazała mi Boga" – s. 608; zob. też s. 558-560). Wielu autorów ukazuje swą rodzinę, która dzięki żywej pobożności matki stawała się miejscem wprowadzania jej członków w liturgiczne życie Kościoła. Śpiewane w domu godzinki, udział w roratach, w drodze krzyżowej i gorzkich żalach, odmawianie różańca, nabożeństwa ku czci Maryi i Najświętszego Serca Jezusowego, lektura Pisma świętego i religijnych książek czyniły z domu rodzinnego pierwsze seminarium (zob. *Domowe seminarium* – s. 630-631), sama zaś matka stawała się nie tylko nauczycielką i wychowawczynią (zob. s. 250), ale wręcz apostołką powołań kapłańskich (zob. s. 575). Nic więc dziwnego, że niektóre spośród opisanych tu matek mogły się radować powołaniem kapłańskim dwóch lub nawet trzech swoich synów oraz powołaniem zakonnym swych córek.

Bardzo ważnym tematem obecnym w prezentowanym tomie jest problem stosunku do ludzkiego życia. Już sam fakt, że większość autorów wspomnień pochodzi z rodzin wielodzietnych, staje się żywym świadectwem na wskroś pozytywnej, o t w a r t e j n a ż y c i e postawy matek. Stawały one po stronie życia, często opierając się nie tylko tzw. dobrym radom kumoszek i sąsiadek (zob. s. 148 i także s. 189), ale niejednokrotnie tocząc bój o życie z kimś najbliższym, na przykład z własnym mężem („urodziła kolejno moich trzech braci i walczyła z Ojcem, bym ja mógł ujrzeć światło dzienne (bo nie było łatwo i Ojciec kazał mnie usunąć spod serca Matki)" – s. 629). Matki stawały w obronie poczętego życia również wtedy, gdy zagrożone było ich własne życie („Matka ponownie spodziewała się dziecka i poród groził ciężkimi komplikacjami, lekarz, który się Nią opiekował, stanowczo oświadczył, że powinna usunąć ciążę, gdyż inaczej grozi jej śmierć [...] spodziewane zaś dziecko prawdopodobnie przyjdzie na świat martwe, a jeśliby żyło, będzie kaleką" – s. 403-404; por. też na s. 14). A czyniły to w oparciu o głęboką wiarę w Opatrzność Bożą („Kogo Pan Bóg stworzył, tego nie umorzy" – s. 367) i płynące z niej głębokie przekonanie, iż „więcej należy słuchać Boga niż ludzi" (s. 189).

W krótkim omówieniu nie sposób ani streścić, ani nawet tylko naszkicować przynajmniej podstawowych wątków prezentowanej pozycji. Z konieczności więc trzeba było ograniczyć się do kilku wybranych tematów. Wiele innych spraw musiałam potraktować w sposób raczej tylko sygnalizujący. Na koniec przywołam jeszcze jeden znaczący i dość często przewijający się w omawianym zbiorze świadectw wątek, a mianowicie sprawę tzw. p r z e s t r o g i m a t c z y n e j. Prawie wszyscy autorzy wspomnień piszą, że ich Matki choć bardzo pragnęły, żeby przynajmniej jeden z ich synów został kapłanem (zwłaszcza w rodzinach wielodzietnych – zob. np. s. 392), nie tylko nie narzucały im swej woli, ale często nawet z nimi wprost na ten temat nie rozmawiały („na wsi polskiej nie rozmawia się o najgłębszych uczuciach religijnych [...]. Kryje się w tym wielka odpowiedzialność, obiektywność i godność spraw religii" – s. 18; zob. też s. 141). Wielu z autorów wspomnień natomiast daje wyraz głębokiemu przekonaniu, że łaskę kapłańskiego powołania zawdzię-

czają wytrwałej i niestrudzonej modlitwie i ofiarności obojga rodziców, chociaż szczególnie ich matek (zob. np. s. 485). Również we wszystkich prawie świadectwach zostaje ukazany pozytywny stosunek rodziców do decyzji ich dziecka, co jest jakby prostą konsekwencją ich żywej wiary, a co za tym idzie – miłości do Kościoła i jego pasterzy („od dzieciństwa wzrastałem w atmosferze zainteresowania sprawami Kościoła oraz w klimacie podziwu i szacunku dla kapłanów i dla osób zakonnych" – s. 211-212). W takim to kontekście tym bardziej poruszające są przykłady towarzyszącej synowi-kapłanowi, niemalże na równi z błogosławieństwem, matczynej przestrogi („Synu, pamiętaj, gdybyś miał być złym kapłanem – jeszcze dziś zawróć – bo lepiej, żebym cię widziała martwym, niż gdybyś miał innym dawać zgorszenie" – s. 362).

Wyłaniający się z kart omawianej książki obraz matek kapłanów nie ma w sobie nic z cukierkowych laurek. Nie pozwala na to twarda rzeczywistość, w jakiej przyszło tym kobietom żyć i kształtować swój los oraz los swoich najbliższych. Odnajdujemy tu natomiast pewien wzór, ideał kobiety-matki (*Matka z powołania* – s. 366), w tym wyjątkowym aspekcie jej macierzyństwa, który jawi się w wyraźniejszy sposób jako konieczna konsekwencja miłości do Chrystusa. W tym miejscu odsłania się kolejny aspekt wartości prezentowanej tu książki-pomnika, polegający na tym, że raz jeszcze ocala od zapomnienia jakiś fragment autentycznej kultury polskiej.

Książka *Sylwetki matek kapłanów* – powtórzmy raz jeszcze – jest zbiorem wspomnień-świadectw. „Naturą" zaś świadectwa jest to, że nie daje się ono w żaden sposób zaszufladkować czy zaklasyfikować, ale domaga się, by stanąć wobec niego w postawie szacunku i pokory.

Dorota KORNAS-BIELA

„ŚMIERĆ STARŁA SIĘ Z ŻYCIEM"
Echa Konferencji Kairskiej

W dniach od 5 do 14 września 1994 roku odbyła się w Kairze Konferencja zorganizowana przez ONZ nt. „Ludności i rozwoju" (ICPD). Obsługiwało ją około 3800 dziennikarzy. Wydany przez nią ponad stustronicowy dokument, zwany *Programem działania*, dotyczy wielu zagadnień, które zostały ocenione jako węzłowe dla rozwoju świata. Przed Konferencją odbyły się sesje przygotowawcze (PreCom), w czasie których dyskutowano nad treścią dokumentu końcowego. Nie uzgodnione ostatecznie sformułowania wzięto w nawiasy, na przykład 79 razy termin „prawa prokreacyjne", 11 razy – „regulacja płodności", 7 razy – „bezpieczne macierzyństwo". Niepokoje budził fakt, że w treści dokumentu Konferencji dotyczącej rozwoju nie było takich słów, jak: „budowanie dróg", „rozwój kolei", „telefonizacja", „kanalizacja", natomiast aż 41 razy wymienia się „aborcję" i 99 razy „planowanie rodziny". Nasuwało się podejrzenie, że nie o rozwój ludzkości tu chodzi, ale o jego ograniczenie i zachowanie dysproporcji między poziomem rozwoju Północy i Południa.

Uczestniczące w Konferencji delegacje rządowe ze 182. państw głosowały nad wersją dokumentu końcowego, którego projekt przygotowali eksperci ONZ, International Planned Parenthood Federation i Population Council, przeważnie ze Stanów Zjednoczonych oraz z krajów skandynawskich. W głównej mierze te kraje finansują Fundusz Ludnościowy ONZ (UNFPA), który zorganizował Konferencję Kairską. Przed Konferencją UNFPA opracował dokument pt. *Stan ludności świata*, w którym wyraźnie podano strategie opanowania rozwoju populacyjnego przez rozszerzenie społecznej roli kobiet i wdrożenie usług związanych z planowaniem rodziny, tak aby kobiety miały dostęp do środków kontroli urodzeń. Nazwano to „światowym skoncentrowaniem się na wyborach i odpowiedzialności" („Popline", 16(1994) s. 4-5), przy czym wybory mają dotyczyć rodzaju środka antykoncepcyjnego, sposobu dokonania aborcji lub sterylizacji, a o odpowiedzialności ma świadczyć ograniczona liczba dzieci.

CO OSIĄGNIĘTO

To, co osiągnięto, można ująć w następujących punktach:

– Przyznano, że ludzie są najważniejszym i najbardziej wartościowym bogactwem każdego narodu (druga zasada dokumentu), a rodzina jest podstawową komórką społeczną, która wymaga ochrony i wsparcia.

– Dokument powrócił po dyskusjach do modelu rodziny jako pary małżeń-

skiej: mężczyzny i kobiety, zarzucając pojęcie „układu partnerskiego". Usunięto fragmenty wyrażające akceptację dla „wolnych związków" i możliwość przyznania uprawnień rodzinnych związkom homoseksualnym (np. do adoptowania dzieci).

– Zaznaczono, że nie należy w żadnym wypadku promować aborcji jako metody planowania rodziny. Zobowiązano rządy do stworzenia warunków pomagających kobiecie uniknąć aborcji. Wyjaśnienia dotyczące tzw. bezpiecznej aborcji wskazują, że nie należy jej utożsamiać z legalną aborcją. W rezultacie przyznano, że legalizacja aborcji nie czyni jej bezpieczną dla zdrowia kobiet. Tym bardziej że zobowiązano służby medyczne do zagwarantowania kobiecie fachowej pomocy w razie wystąpienia powikłań po aborcji. W przypadku nie planowanego poczęcia dziecka przyznano kobiecie prawo do uzyskania potrzebnych informacji i porady.

– Zobowiązano rządy do zaniechania stosowania przymusu we wprowadzaniu programów planowania rodziny. Jednocześnie zwrócono uwagę na propagowanie naturalnego planowania rodziny z wykorzystaniem pomocy ze strony państwa; pomoc taka winna być udzielona również w leczeniu negatywnych skutków zdrowotnych stosowania środków antykoncepcyjnych.

– Zobowiązano rządy do ustanowienia takiej polityki prorodzinnej, aby obowiązki zawodowe nie utrudniały spełniania obowiązków rodzicielskich, zwłaszcza w rodzinach samotnych matek, umożliwiały na przykład karmienie piersią.

– Przywrócono w dokumencie odpowiedzialność rodziców za wychowanie i edukację dzieci oraz prawo rodziców do wpływu na treść i metody edukacji seksualnej.

– Zobowiązano rządy również do ochrony dzieci i młodzieży przed zaniedbaniem, porzucaniem, sprzedawaniem, eksploatacją, przemocą, gwałtem, wykorzystywaniem seksualnym, kazirodztwem, pornografią i prostytucją.

– Przyznano osobom niepełnosprawnym prawo do uzyskania pomocy w prowadzeniu życia rodzinnego, w realizacji ich praw prokreacyjnych i w wypełnianiu obowiązków rodzicielskich.

– Zobowiązano rządy do stworzenia odpowiednich mechanizmów pomocy rodzinom z osobami chorymi, starszymi, niepełnosprawnymi, oraz do wspierania rodzin wielopokoleniowych.

– Przyznano rodzinom emigrantów prawo do łączenia się, a tym samym dziecku prawo do przebywania ze swoimi rodzicami. Państwa przyjmujące emigrantów muszą to zapewnić. Przyznano imigrantom prawo do uzyskania azylu oraz tubylcom prawo do ochrony ich kultury i interesów.

– Zobowiązano kraje rozwinięte do kontroli wzorców produkcji i konsumpcji, aby nie zagrażały one zasadom „zrównoważonego rozwoju".

– Uznano, że każde państwo jest suwerenne wobec postanowień *Programu działania* i nie musi przyjąć tych z nich, które nie są zgodne z jego tradycją, kulturą i religią.

CO NIEPOKOI

Postulaty zawarte w dokumencie kairskim, w gruncie rzeczy prezentują interesy Zachodu. Szczególny niepokój budzi:

– Uznanie opinii o przeludnieniu świata za pewnik naukowy i wymusza-

nie ograniczania liczby ludności na świecie. Jest to nowy typ „kolonializmu demograficznego", a ponieważ wymaga on lansowania określonej koncepcji człowieka i moralności, jest to również rodzaj „kolonializmu kulturowego".

– Uznanie zagwarantowania kobietom możliwości regulacji płodności za niezbędny element programów rozwojowych i populacyjnych.

– Zobowiązanie rządów do opracowania programów planowania rodziny (ograniczania płodności), a tym samym ingerowanie pośrednio przez państwo w najbardziej intymne decyzje małżonków. Poprzez odpowiednią politykę antyrodzinną będzie się bowiem wymuszać postawy „przeciw życiu" (model jednolub co najwyżej dwudzietności, a nawet dobrowolnej bezdzietności). Dziecko traktowane będzie nadal instrumentalnie – ma prawo urodzić się wtedy, gdy dana para uzna, że chce je mieć. Ale to „chcenie" nie jest miłością, zawsze więc można się z niego wycofać.

– Fakt, że na poszczególne państwa nakłada się obowiązek wprowadzenia planowania rodziny w formie szeroko dostępnych, tanich, a gdzie to możliwe – bezpłatnych środków antykoncepcyjnych oraz usług związanych ze sterylizacją i sztucznym zapłodnieniem. Nie mówi się przy tym nic o szkodliwych skutkach stosowania tychże metod. Rozszerza się prawo świadczenia wymienionych usług na instytucje prywatne. Jednocześnie planuje się przeznaczyć ogromne sumy pieniędzy na promowanie nowych środków antykoncepcyjnych, które w większości mają działanie wczesnoporonne. Promocja antykoncepcji, ukrytej aborcji i sterylizacji wyraźnie wskazuje, że to znów bogate państwa chcą zarobić na eksportowaniu „cywilizacji śmierci" do państw biednych. Stosowanie w intymnym współżyciu środków zapobiegających poczęciu dziecka lub zarażeniu chorobami przenoszonymi drogą płciową prowadzi do traktowania dziecka na równi z wirusem HIV, co znaczy, że należy się przed nim chronić jak przed zakażeniem.

– To, że w państwach, w których aborcja nie jest sprzeczna z prawem, zobowiązuje się rządy do zapewnienia tzw. bezpiecznej aborcji, tzn. przeprowadzanej przez osobę wykwalifikowaną i przy zachowaniu medycznych standardów.

– To, że zobowiązuje się państwa do zorganizowania edukacji seksualnej (informacji i opieki związanej ze zdrowiem prokreacyjnym), z wykorzystaniem interkontynentalnych mediów oraz różnych metod i środków. Wprowadzając edukację seksualną do szkół, stymuluje się dzieci do wczesnej inicjacji seksualnej, do stosowania antykoncepcji, a gdy ona zawiedzie – do szukania usług aborcyjnych lub podjęcia ról rodzicielskich przez nastolatki. Prowadzi to do zmiany w młodym pokoleniu tradycyjnych postaw wobec rodziny i spraw związanych ze sferą seksualną.

– To, że w całym dokumencie mówi się jedynie o rozlicznych prawach jednostki (na przykład prawo do zdrowia seksualnego, do swobodnej prokreacji), nie wspomina się natomiast o jej obowiązkach, na przykład rodzicielskich. Przyjęta zostaje wizja człowieka, który domaga się respektowania swoich praw, ale nie jest do niczego zobowiązany na rzecz drugiej osoby.

– W całości dokumentu brak jest odniesienia do takich pojęć, jak moralność, system wartości, sens życia, a przecież każde działanie człowieka (nieza-

leżnie od jego religijności) można i należy rozpatrywać w kontekście moralnym.

„WOMEN'S EMPOWERMENT" KLUCZOWYM PROBLEMEM KONFERENCJI

Program działania różni się od dokumentów proklamowanych na ubiegłych Konferencjach Ludnościowych w Bukareszcie (1974) i Meksyku (1984) tym, że w sposób szczególny podkreśla rolę i prawa kobiet. Dyrektor Generalny ONZ Hiroshi Nakajima stwierdził, że „jedynym sposobem na podniesienie statusu i roli kobiet w społeczeństwie jest zapewnienie im pełnego dostępu do usług i opieki związanej z prokreacją" („The Earth Times", 7 IX 1994, s. 4).

Wendy Harcourt, przedstawicielka organizacji Network Women in Development Europe (WIDE), wypowiadając się na Konferencji powiedziała: „rozwój znaczy jakość życia, a ona jest niemożliwa bez przestrzegania praw ludzkich, wśród których centralną pozycję zajmują prawa prokreacyjne. Podniesienie statusu kobiet zajmuje centralne miejsce w debacie o zaludnieniu. Kobiece ciało jest w centrum programów populacyjnych, jest ich «tarczą celowniczą»" („Terra Viva", 7 IX 1994, s. 7).

Na Konferencji przedstawiano koncepcję „empowerment of women". Chodzi tu o rozszerzenie roli kobiet, podniesienie ich pozycji, wyposażenie w możliwości rozwoju i działania, umożliwienie podejmowania decyzji związanych z małżeństwem, macierzyństwem, edukacją, pracą zawodową, polityką oraz promowaniem wolności kobiety od wszelkiego przymusu i przemocy.

Jak wynika z treści dokumentu, to „empowerment" najbardziej wyraźnie ujawnia się w możliwości regulowania ile, kiedy i z kim można mieć dzieci. Dlatego w obradach lansowano pogląd, że rozwój ludzkości może nastąpić jedynie przez podniesienie statusu kobiety, co ma się wyrażać w trosce o jej zdrowie, szczególnie zdrowie seksualne i prokreacyjne obejmujące również tzw. bezpieczne macierzyństwo.

W materiałach rozprowadzanych w czasie Konferencji prezentowano też nową opcję, w której chodzi już nie tyle o planowanie rodziny, ile o tzw. usługi skoncentrowane na kobiecie. W rozdawanych opracowaniach zwracano uwagę na negatywne skojarzenia związane z pojęciem „planowanie rodziny" (ograniczenie populacji), na leżące u jego podłoża założenia (idee maltuzjańskie), na jego ograniczenia w zakresie celów (głównie cel demograficzny), środków (głównie antykoncepcyjne), jakości usług (bez uwzględniania opinii użytkownika) i rodzaju adresata (kobiety w wieku prokreacyjnym). „Usługi skoncentrowane na kobiecie" mają szersze znaczenie i one będą przedmiotem „walki kobiet" o ich prawa na następnych konferencjach, gdyż tylko one zapewnią kobietom osiągnięcie „empowerment".

FEMINISTYCZNY CHARAKTER KONFERENCJI

W obu gmachach, gdzie odbywała się Konferencja: dla delegacji rządowych (3500 osób) i pozarządowych (ponad 5000 osób, 1500 organizacji ze 133. krajów), oraz w hotelach organizowano Kółka Kobiece (Women's Caucus). Zaplanowane w ich ramach wystąpienia prezentowały całkowicie feministyczny punkt widzenia spraw kobiet. Podejmo-

wano wiele działań uniemożliwiających zabranie głosu w dyskusji przedstawicielom innych opcji (na przykład sama tego doświadczyłam, gdy po długim czekaniu w kolejce do mikrofonu miałam wreszcie możliwość zadania pytania, prowadząca spotkanie zmieniła stałą, obowiązującą, procedurę zabierania głosu i nie dopuściła do dalszego stawiania pytań z jednej strony sali).

W prasie konferencyjnej znalazły oddźwięk przede wszystkim wypowiedzi kobiet, które pod względem treści były zgodne z założeniami Konferencji. Dają one wiele do myślenia. Przykładem może tu być pogląd M. Hinkelmann-Toewe, twórczyni Center for Practice-Oriented Feminist Science w Fuldzie: „największym niebezpieczeństwem dla ludzkości jest przeludnienie, którego główną przyczyną są nie chciane dzieci, te zaś są skutkiem tradycyjnych zachowań i ról płciowych". Zabierając głos na sesji plenarnej (12 IX), jako przedstawicielka Vivid Communication with Women in Their Cultures, M. Hinkelmann-Toewe stwierdziła, że „wyniki niezależnych badań wskazują, iż połowa populacji świata urodziła się w wyniku nie planowanych ciąż, które powstały wbrew życzeniu i decyzji matek. Skutkiem tych nie planowanych ciąż są więc 3 miliardy ludzi, z 6 miliardów zamieszkujących ziemię. Jeśli owe matki miałyby okazję użyć swej mądrości w podejmowaniu decyzji, kiedy jest dobrze mieć dziecko, a kiedy źle – dla nich, dla rodziny, dla ich społeczności, dla ich kraju – populacja świata byłaby o połowę mniejsza. Prawem każdej kobiety jest przerwać ciążę zawsze, kiedy tego pragnie. To jest ludzkie prawo i element jej ludzkiej godności. Nie chciana ciąża jest złamaniem prawa kobiety do decydowania o swojej płodności, a każde łamanie prawa narusza jej godność. Może ją więc przywrócić przez aborcję. Kobieta ma prawo starać się o skompensowanie jej cierpień i zagrożeń, jakich doświadczyła z powodu nie planowanej ciąży. Ponieważ nie planowane ciąże są najważniejszą przyczyną ubóstwa światowego, kobiety dokonujące aborcji powinny spotkać się z szacunkiem za ich wkład w zmniejszenie problemu przeludnienia świata".

Przytoczona wypowiedź ilustruje sposób myślenia i propozycje rozwiązań zgodne z demagogią feministyczną, która opanowała mikrofony Konferencji. Zakaz czy ograniczenia w dostępie do usług aborcyjnych i antykoncepcyjnych uznawano za łamanie praw człowieka. Nieliczne głosy, i to pochodzące z Południa, jak na przykład Leiatauy B. Alailimy – reprezentującej Związek Organizacji Pozarządowych Wysp Pacyfiku – zwracały uwagę na to, że *Program działania* przerzuca odpowiedzialność za rozwój świata na kobiety, i to z Południa, a więc na najbiedniejsze z biednych. Polityka ludnościowa, pomijając najważniejsze czynniki rozwoju świata, skupia się na kontroli płodności kobiety, przez co faktycznie szkodzi ich zdrowiu i integralności osobowej. Takie poglądy były jednak rzadko wygłaszane publicznie, gdyż osoby i organizacje, którym udzielono prawa głosu, były specjalnie dobrane. Poza tym sam udział w Konferencji był na tyle kosztowny, że większość organizacji „pro-life" nie było stać na wysłanie swoich przedstawicieli, natomiast wiele organizacji „pro-choice" dostało na ten cel fundusze, na przykład UNFPA sponsorował udział w Konferencji siedmiu organizacjom z Chin („The Road to Cairo", s. 2). Dlatego też na około sto imprez odbywają-

cych się dziennie (wykłady, seminaria, warsztaty, konferencje prasowe, prezentacje filmów) w gmachu organizacji pozarządowych jedynie jedna do trzech była prowadzona przez organizacje „pro-life". Na ponad 120 stoisk wystawowych tylko kilka miało materiały służące ochronie życia poczętego, czystości przedmałżeńskiej i małżeńskiej oraz wartościom rodzinnym.

Za cztery największe „gwiazdy" Konferencji Kairskiej zostały uznane przez prasę: Nafis Sadik, przewodnicząca Funduszu Populacyjnego Narodów Zjednoczonych; Gro Harlem Brundtland, premier Norwegii; Benazir Bhutto, premier Pakistanu, i Jane Fonda. Brundtland została przez prasę konferencyjną nazwana „osobą charyzmatyczną", gdyż jej przemówienie, w którym m.in. domagała się liberalizacji prawa aborcyjnego, było 19 razy przerywane oklaskami, a na koniec aplauz wyraził się poprzez oklaski na stojąco (zob. „The Earth Times", 4 IX 1994, s. 6). Jej zdaniem, kontrolowanie seksualności człowieka i ochrona życia ludzkiego mają charakter niemoralny, bo moralność zakłada możliwość wyboru i wolność od wszelkiego przymusu (zob. „The Earth Times", 7 IX 1994, s. 6).

Wśród kobiecych grup proaborcyjnych zdarzały się wypowiedzi wskazujące na to, że ukrytą myślą dokumentu kairskiego jest „kontrola populacji na Południu i kontrola imigracji na Północy". Między innymi kobiece grupy z Filipin podkreślały, że proponowana polityka populacyjna łamie w rzeczywistości prawa kobiet, zwłaszcza biednych, bo nie zmierza do poprawienia ich sytuacji życiowej inaczej jak tylko przez ograniczanie liczby potomstwa. Wskazując na wzrost populacji jako przyczynę biedy i degradację środowiska, odciąga uwagę od rzeczywistej przyczyny obecnego kryzysu światowego: kontroli zasobów ekonomicznych oraz określonej polityki prowadzonej przez zorganizowaną i powiązaną ze sobą wąską grupę ludzi. Uczynienie z planowania rodziny narzędzia kontroli populacji koncentruje uwagę na jego efektywności i osłabia, ich zdaniem, zainteresowanie zdrowotnym aspektem wprowadzanych metod (zob. „ICPD Watch", 9 IX 1994, s. 4).

Proaborcyjna, feministyczna organizacja WEDO (Women's Environment and Development Organization) utworzyła The Post Cairo Task Force of the Caucus, które określiła jako „brygadę feministycznych psów" śledzących „uszami i oczami", czy i jak *Program działania* jest wdrażany w życie („The Earth Times", 13 IX 1994, s. 7). Inna organizacja amerykańska, The Centre for Development and Population Activities (CEDPA) – określająca swoje cele jako umocnienie roli kobiet, aby były partnerami mężczyzn we wszystkich dziedzinach – ze środków Funduszu Ludnościowego ONZ (UNFPA) przygotowała już na Konferencję 36. stronicową broszurę pt. *Po Kairze: Poradnik obrony praw dla kobiet-liderów*, w której przedstawia strategie wpływania na parlamenty, aby zmieniały ustawodawstwo w pożądanym kierunku, wykorzystywania mediów i zdobywania funduszy na rzecz wzmocnienia pozycji kobiet (zob. „The CEDPA Network", IX 1994, s. 3).

DZIAŁANIA PRO-LIFE

Trzy delegacje organizacji pozarządowych z Polski zgłosiły swoje uczestnictwo w Konferencji Kairskiej. Dwie

z nich: Federacja na Rzecz Kobiet i Planowania Rodziny oraz Fundacja „Ekologia i Zdrowie" prezentowały stanowisko zgodne z duchem Konferencji, natomiast dwie uczestniczki: dr Maria Smereczyńska i niżej podpisana reprezentowały ponad 90 organizacji prorodzinnych w Polsce, zrzeszonych w Federacji Ruchów Obrony Życia, Federację Stowarzyszeń Rodzin Katolickich oraz NSZZ „Solidarność". W czasie trwania Konferencji wręczyłam ponad stu delegacjom rządowym komplet materiałów zawierający opracowanie doświadczeń związanych z obowiązującym w Polsce prawem dotyczącym aborcji, jak również oświadczenia dotyczące ICPD, a przygotowane przez delegujące nas organizacje oraz Katolicki Uniwersytet Lubelski, Towarzystwo Odpowiedzialnego Rodzicielstwa i Sekcję Psychologii Prenatalnej Polskiego Towarzystwa Psychologicznego. Poza tym wygłosiłam półgodzinny wykład nt. „Psychologiczne konsekwencje aborcji" w czasie zorganizowanej (12 IX) przez International Right to Life Federation konferencji prasowej. Ponadto udzielałam wyjaśnień dotyczących rozwoju dziecka przed urodzeniem, towarzysząc przedstawicielom tejże organizacji, którzy przy wejściu do miejsca obrad delegacji parlamentarnych dyżurowali z zestawami plastikowych modeli prezentujących prenatalny rozwój dziecka.

Zwiedzanie stoisk wystawowych organizacji pozarządowych było szczególną okazją do wymiany zdań z przedstawicielami innych krajów i religii. Tam, przy kilku stoiskach (nr 24: World Organization Ovulation Method Billings, nr 28: Eagle Forum, nr 39: Caritas-Egypt, nr 94: International Right to Life Federation), można było spotkać ludzi myślących podobnie jak my, lub przynajmniej otwartych na prezentowany przez nas punkt widzenia. Metalowe stópki obrazujące stopy dziecka w 10 tygodni po poczęciu cieszyły się ogromnym zainteresowaniem kobiet z Afryki, a zwłaszcza Arabek. Trzeba było sprowadzać nowy ich transport. Szczególnie blisko w najważniejszych kwestiach moralnych czułam się z przedstawicielami „krajów egzotycznych" oraz islamu. Niestety, rzadko można było odczuć jedność w tym zakresie z delegatkami z Europy i Ameryki Północnej.

W czasie jednego ze spotkań Women's Caucus zabrała głos Gwendolyn Landott (przedstawicielka Real Women of Canada), dając wyraz opinii, że „jest to konferencja amerykańskich feministek. Chcą one narzucić światu swoją ideologię". Jeane Head, przedstawicielka IRLF w ONZ, powiedziała zaś, że „jeśli zastąpilibyśmy w dokumencie słowo «aborcja» przez inne, np. «niewolnictwo», «apartheid» – nie byłoby to zaakceptowane przez społeczność międzynarodową. Nie byłoby nie chcianych dzieci, chociaż niektóre mogłyby być nie planowane, gdyby kobiety uzyskały wsparcie (m.in. przez politykę państwa) w ich macierzyńskich potrzebach". Przedstawicielki IRLF wskazywały na dyskryminację kobiet w wielu krajach Południa w formie selektywnej aborcji dziewczynek. Ten sam fakt selektywnej aborcji ze względu na preferowaną płeć męską był przez obie opcje („pro-life" i „pro-choice") różnie interpretowany. Feministki widziały w nim jedynie przejaw nierówności płci, reprezentantki ruchów „pro-life" natomiast traktowały go przede wszystkim jako dzieciobójstwo. Olivie Gans, przewodnicząca American Victims of Abortion

i delegatka IRLF, przyznała, że wstydzi się, iż amerykańska delegacja narzuca światu aborcję. Konferencja niewiele mówi o rozwoju ludzkości, ale ciągle o kontroli populacji. Zamiast przeznaczać miliardy dolarów na rozwój usług aborcyjnych, które zawsze prowadzą do eksploatacji zdrowia fizycznego i psychicznego kobiet, należy skierować te fundusze na cele rozwoju społecznego (zob. „ICPD Watch", 9 IX 1994, s. 8).

Spotkania typu Women's Caucus były szczególnym miejscem ścierania się różnych poglądów, na przykład gdy przedstawicielki ruchów „pro-life" rozpostarły plakat ze zdjęciem dziecka i napisem „Zabijesz je teraz – to morderstwo, zabijesz je przed – to aborcja", feministki wstały i zaśpiewały hymn *We shall overcome*, znany z czasów walki Martina Luthera Kinga o prawa dla Murzynów (zob. „ICPD Watch", 9 IX 1994, s. 8).

Niektóre przedstawicielki Trzeciego Świata (Third World Network) podkreślały, że prawa prokreacyjne trzeba rozpatrywać w kontekście społecznym i nie są one ważniejsze od innych praw, na przykład ekonomicznych, politycznych, a nawet stoją znacznie niżej na liście priorytetów niż na przykład prawo do czystej wody (zob. „Terra Viva", 7 IX 1994, s. 2). W wywiadzie dla „The Earth Times" Margaret Ogola, pediatra z Kenii, wyznała: „Brakuje szczepionek, strzykawek, igieł, środków dezynfekcyjnych, penicyliny. Nie brakuje jednak w naszym Centrum Opieki Społecznej środków do kontroli urodzeń. Kobiety umierają w krwotokach po założeniu wkładek (IUD)". Zainab Sa'id Kabir, lekarz z Nigerii, dodał: „Opieka medyczna w Afryce jest bardzo słaba, a wkoło pełno środków antykoncepcyjnych. Trudno temu zapobiec, ale ci, którzy udzielają tej pomocy, mają jakieś ukryte cele" („Terra Viva", 9 IX 1994, s. 7).

W czasie ostatniego spotkania Women's Caucus 16 kobiet otoczyło Bellę S. Abzug, współprzewodniczącą Organizacji Kobiet na Rzecz Środowiska i Rozwoju (WEDO), nawołującą do tworzenia po Kairze światowego lobby kobiet. Kobiety te trzymały transparenty między innymi z napisami: „Wstrzymaj swoją pomoc, ale skasuj nasze długi", „Kontrola armii, kontrola konsumpcji, ale nie kontrola populacji", „Międzynarodowe agencje + międzynarodowe koncerny = polityka kontroli populacji", „Wasza pomoc i wasza broń zabija nas zbyt często", „Nasze ciała nie są polem walki dla waszej technologii", „W imię antykoncepcji robicie interesy, ukrywacie wasze zyski".

W wielu miejscach gmachu NGO Forum rozwieszone były różne nalepki, na przykład „Antykoncepcyjny Imperializm". Rozdawano również ulotki i wieszano plakaty z hasłami: „Odrzućmy Program działania", „Zawierz Opatrzności, a nie amerykańskim agencjom", „Nie sprzedajcie godności waszych ludzi za amerykańskie dolary", „Kto ma prawdziwe dobro waszych ludzi w sercu – Watykan czy koncerny farmaceutyczne?", „Potrzebujemy podstawowej opieki medycznej, a nie prezerwatywy", „Jedzenie – a nie norplanty, woda – a nie spirale, opieka medyczna – a nie szkodliwe technologie, zatrudnienie – a nie kontrola populacji". Plakaty te były jednak szybko zrywane; materiały „pro-life" umieszczane w różnych miejscach dla prasy znikały w całości i ulegały zniszczeniu, a na ogłoszeniach o spotkaniach pisano: „Bądź świadom – pro-life!"

Można było spotkać nieliczne rzetelne opracowania problemów populacyjnych, na przykład Population Research Institute rozprowadził prawie pięć tysięcy egzemplarzy gazety „The Cairo Examiner", która demaskowała ideologię Konferencji.

MIĘDZY KAIREM I PEKINEM

W rok po Konferencji Ludnościowej w Kairze zostanie zorganizowana Światowa Konferencja Kobiet w Pekinie nt. „Działanie na rzecz równości, rozwoju i pokoju" (4-15 IX 1995, WEW). Czy jest coś wspólnego dla obu tych konferencji?

Timothy Wirth, były wieloletni kongresmen i senator, obecnie podsekretarz stanu, zwany światowym doradcą administracji Clintona, przemawiając na III Spotkaniu Przygotowawczym (Third PreCom) podkreślił, że umocnienie roli kobiet i rozszerzenie ich praw jest najbardziej istotnym, wspólnym problemem Szczytu Ziemi w Rio (1992), Konferencji Praw Człowieka w Wiedniu (1993), Konferencji Ludnościowej w Kairze (1994), Konferencji Społecznego Postępu w Kopenhadze (1995) i „Kobiecej" w Pekinie (1995). Rola i prawa kobiet muszą znaleźć oddźwięk w rekomendacjach tych konferencji i we wdrażaniu ich w życie. Na Konferencji podzielano powszechnie jego zdanie, że zrównoważony rozwój nie może być osiągnięty bez pełnego zaangażowania kobiet i dowartościowania ich pozycji. Ich decyzje zaś będą najważniejszmi czynnikami umożliwiającymi zrównoważony rozwój, a same kobiety odniosą z tego największe korzyści. Strategie, podjęte w celu zmniejszenia wzrostu populacji, docierając do młodych dziewcząt rozbudzą ich oczekiwania społeczne sięgające poza małżeństwo i rodzicielstwo, a to pozwoli rozwinąć się ich geniuszowi, którego pierwsze oznaki jesteśmy już w stanie docenić (zob. „The Earth Times", 4 IV 1994). Na zakończenie Konferencji T. Wirth wyraził zadowolenie, że „tak daleko zaszliśmy w ciągu dwóch lat od Rio" („The Earth Times", 13 IX 1994, s. 7).

W czasie Konferencji odbyła się dyskusja panelowa nt. „Droga z Rio przez Kair i Kopenhagę do Pekinu". Podkreślano w niej, że wspomniane wyżej konferencje podejmują problem rozwoju świata, aby był on bardziej ludzki i bezpieczny. Każda z nich koncentruje się na szczegółowym problemie i są one względem siebie komplementarne. Konferencje te – zdaniem Nitin Desai, Podsekretarza Generalnego ONZ do Spraw Policy Coordination and Sustainable Development – „lansują wizję społeczeństwa, w którym szanuje się różnorodność, równość i brak przemocy". W tej wizji, jak to wynika z treści dokumentu i obrad, jest miejsce przede wszystkim na dowartościowanie znaczenia kobiet w rozwiązywaniu problemów światowych, bo tylko one mogą efektywnie zmniejszyć działanie destrukcyjnego czynnika, za jaki uważa się każde narodzone dziecko. Kobiety więc są narzędziem manipulowania demografią świata.

W gmachu organizacji pozarządowych odbyło się (6 IX) spotkanie pt. „Z Wiednia do Pekinu: Kairskie przesłuchania na temat zdrowia prokreacyjnego i praw ludzkich. Zdrowie kobiet jest prawem człowieka". Przedstawiono na nim film wideo z przesłuchania relacji kobiet dotyczących łamania ich praw, jakie odbyło się na Konferencji Wiedeńskiej. Następnie sześć kobiet prezento-

wało przykłady łamania praw kobiecych przez zwyczaje kulturowe, procedury medyczne, ustawodawstwo i przekonania religijne. Spotkanie to organizowały m.in. Fundusz Rozwoju na Rzecz Kobiet ONZ (UNIFEM) i polska Federacja na Rzecz Kobiet i Planowania Rodziny, której przedstawicielka, Wanda Nowicka, wypowiadała się na temat wpływu polityki Watykanu na zdrowie prokreacyjne kobiet w Polsce. Wypowiedź owa była zbiorem kłamstw, do których odniosłam się w czasie konferencji prasowych po powrocie z Kairu (KAI, 15 IX i KUL, 22 IX). Federacja ta i Parlamentarna Grupa Kobiet powołały już „grupę inicjatywną" przygotowującą materiały z Polski na Konferencję w Pekinie.

Z wypowiedzi wielu mówców na Konferencji Kairskiej wynika, że obie te konferencje mają wspólną zasadniczą kwestię, a jest nią „empowerment of women". Dała temu wyraz Sekretarz Generalny Konferencji Pekińskiej, Gertruda Mongella, w czasie dyskusji panelowej zorganizowanej dla prasy. Jej zdaniem, równość płci i umocnienie pozycji kobiet jest głównym przedmiotem obu konferencji. Obie one bazują na „pakcie kobiet" („women's parley"). Wychodząc od faktu niedostępności dla kobiet tych samych praw i przywilejów, które mają mężczyźni (na przykład w parlamentach świata kobiety stanowią tylko 3% parlamentarzystów), G. Mongella podkreśliła, iż w większości krajów świata kobiety są „trzecim światem". „Jak kobiety mogą odgrywać równą rolę w rozwoju świata, jeśli nie mają dostępu do tych samych zasobów? Jeśli mają być partnerami, muszą mieć te same możliwości dostępu do sprawowania władzy i podejmowania decyzji. Nie możemy dłużej żyć jak w epoce kamiennej. Trzeba, aby ojcowie i matki byli partnerami w kreowaniu potrzeb dla obu płci. Holistyczne podejście do cyklu życia kobiet nie koncentruje się jedynie na jego aspekcie prokreacyjnym. Obecne zmiany w odniesieniach między kobietą i mężczyzną domagają się zdefiniowania na nowo ról przynależnych obu płciom. Emancypacja kobiet wyłania się jako imperatyw działalności ONZ, gdyż prawa kobiet są częścią praw ludzkich i warunkiem realizowania hasła ONZ «Równość, rozwój i pokój». Imperatyw ten rośnie w siłę z jednej konferencji na drugą i znajdzie swoje apogeum na Konferencji w Pekinie" („The Earth Times", 10 IX 1994, s. 6). Nawiązując do problemów podejmowanych ostatnio przez ONZ na konferencjach dodała, że „żadna z konferencji nie mogłaby się zakończyć sukcesem, jeśli pominęłaby sprawy kobiet, ponieważ są one «sercem rozwoju»".

Natomiast przedstawiciel UNIFEM zwrócił się do parlamentarzystów w czasie śniadania zorganizowanego dla uczczenia Gertrudy Mongella ze słowami: „Bez udziału kobiet na kierowniczych stanowiskach, na pozycjach liderów, nie będzie znaczącego postępu w sprawach kobiet" („The Earth Times", 9 IX 1994, s. 3).

Stephen Lewis, starszy doradca w UNICEF i Sekretarz Generalny Komitetu Doradczego Boutrosa Ghali na Konferencję w Pekinie, stwierdził w swoim przemówieniu (6 IX), że „niektórzy rządowi i religijni przywódcy są głównymi obstrukcjonistami praw kobiet. To oni zdominowali i kontrolują płodność kobiet przez zakazywanie lub przymuszanie do aborcji, przez manipulowanie prawem dotyczącym małżeństwa i wspólnego zamieszkiwania. To

oni przez wieki systematycznie naruszali zdrowie i bezpieczeństwo prokreacyjne kobiet oraz ich determinację w tym zakresie – krótko mówiąc – prawa kobiet" („Terra Viva", 7 IX 1994, s. 2).

Minister, przewodnicząca duńskiej delegacji przyznała, że „Jest to całkowicie polityczna konferencja – nadaje kierunek działań na resztę lat dziewięćdziesiątych. Nie zburzyliśmy muru berlińskiego, ale zburzyliśmy mur milczenia zmuszając rządy poszczególnych krajów do dyskutowania na temat planowania rodziny oraz seksualnego i prokreacyjnego zdrowia kobiet". Zapraszając wszystkich do Danii na Szczyt Społeczny zapewniła, że koncentrując się na problemie społecznej odpowiedzialności w zakresie usług edukacyjnych, zdrowotnych i społecznych nie zostanie pominięta odpowiedzialność dotycząca zdrowia prokreacyjnego i praw kobiet („The Earth Times", 10 IX 1994, s. 5).

Wypowiedzi osób zaproszonych do panelu zostały ocenione przez prasę jako „odważne". Wskazywano na to, że intensywna walka o umocnienie pozycji kobiet, która została zainicjowana w czasie Szczytu Ziemi w Rio, kontynuowana na Konferencji Praw Człowieka w Wiedniu i w Kairze – który sytuuje się w połowie drogi – poprzez Szczyt Społeczny w marcu 1995 roku w Kopenhadze, prowadzi do „ostatecznego zwycięstwa" w Pekinie. Lata dziewięćdziesiąte obecnego stulecia będą uznane za „dekadę kobiet". Wszelkie konferencje, poruszające w przyszłości jakiekolwiek problemy związane z rozwojem, nie będą mogły się już odbywać bez kobiecych grup i organizacji pozarządowych („The Earth Times", 10 IX 1994, s. 6). „Głównym problemem procesu Rio – Pekin jest wykorzenienie ubóstwa i znalezienie sposobów wyjścia naprzeciw wzrastającej feminizacji" („Terra Viva", 8 IX 1994, s. 16).

Konferencję Pekińską, która ma ocenić dokonania w zakresie rozszerzenia społecznej roli kobiet od czasu ostatniej Konferencji w Nairobi w 1985 roku, poprzedzają liczne spotkania na szczeblu rządowym oraz spotkania organizacji pozarządowych, przygotowujące regionalne lub z ramienia różnych organizacji tzw. szczegółowe plany działania. Na Konferencji w Pekinie planuje się rozprowadzenie opracowania nt. „Światowe badania roli kobiet na rzecz rozwoju" oraz ogłoszenie dokumentu pt. *Platforma działań* (*Platform for Action*). Oprócz delegacji rządowych przewiduje się udział 15. tysięcy osób reprezentujących delegacje pozarządowe (NGO Forum). Obrady forum obejmą, podobnie jak w Kairze, codzienne sesje plenarne, odprawy prasowe, warsztaty, imprezy kulturalne, wystawy i – jak to zapowiadają prospekty – „świętowanie kobiet".

PROBLEMY FINANSOWE

Jednym z najtrudniejszych problemów postawionych przed społecznością międzynarodową jest finansowanie postanowień Konferencji. Obecnie wydaje się rocznie 4-5 miliardów dolarów na programy planowania rodziny w krajach rozwijających się. Zwolennicy programów populacyjnych uważają tę kwotę za znikomą, bo stanowiącą mniej niż 5% wydatków na cele zbrojeniowe. Przykładowo Niemcy przeznaczyły w 1994 roku 93 mln dolarów na realizację 40. programów planowania rodziny w 30. krajach, a w czasie obrad Konferencji obiecały wzrost wydatków na ten

cel w 1995 roku do 127. mln dolarów. Jest to suma obecnie wydawana przez ten kraj na wspieranie wszystkich programów dotyczących edukacji, zdrowia, walki z AIDS i umocnienia pozycji kobiet na całym świecie (zob. „The Earth Times", 10 IX 1994, s. 3). Stany Zjednoczone przeznaczyły na wspieranie planowania rodziny za granicą 200 mln dolarów w 1993 roku, a zamierzają powiększyć tę sumę o 50% w roku 1995. Japonia deklaruje na ten cel 1 miliard dolarów. To świadczy o znaczeniu, jakie ma planowanie rodziny w porównaniu z innymi celami społecznymi polityki światowej.

Zapotrzebowanie roczne na planowanie rodziny oblicza się w skali światowej w wysokości ponad 20 miliardów dolarów. Tymczasem *Program działania* przyjmuje wzrost tej sumy do 17. miliardów rocznie w roku 2000, z czego 11 miliardów ma być przeznaczone na planowanie rodziny, a 6 miliardów na programy związane z tzw. bezpiecznym macierzyństwem i walką z chorobami przenoszonymi drogą płciową (w tym z AIDS). Przewiduje się, że w 2015 roku 70% par na świecie będzie stosować planowanie rodziny, na co potrzeba rocznie 22 miliardy dolarów (zob. „The Earth Times", 10 IX 1994, s. 6). Przy czym wspomniane 17 miliardów nie obejmuje przecież wydatków na edukację, zdrowie, zapewnienie czystej wody i urządzenia sanitarne. Aby pokryć wydatki związane z realizacją postanowień Światowego Szczytu na Rzecz Dzieci i Agendy 21 z Rio potrzeba około 40. miliardów dolarów. Zapewnienie pełnej dostępności do informacji i środków planowania rodziny prowadzi do konfrontacji między bogatą Północą i biednym Południem, gdyż ono ma pokryć w dwóch trzecich te wydatki, co przy obecnych już trudnościach finansowych wydaje się trudne do realizacji (zob. „The Earth Times", 8 IX 1994, s. 3).

W czasie Konferencji wyrażano obawy, że Kair może być „następnym Rio", gdyż jego piętą Achillesową będzie ponownie znalezienie środków finansowych na realizowanie powziętych postanowień. Stanie się to tym trudniejsze, że w Kairze pominięto niemal zupełnie najważniejszy problem, jakim jest nadmierna konsumpcja, która rozpowszechniana jako styl życia powoduje powstawanie nowych potrzeb, jak również nowych zagrożeń, a tym samym nowych wydatków (zob. „The Earth Times", 7 IX 1994, s. 5).

Prezes Banku Światowego, Lewis Preston, wyrażał duży optymizm twierdząc, że „jest wiele pieniędzy na programy populacyjne, tylko trzeba wiedzieć, gdzie ich szukać. Jesteśmy bankiem i nie rzucamy pieniędzy pod drzwi, trzeba przyjść i poprosić o nie. Ogromne sumy można wygospodarować przesuwając je w kierunku priorytetów [czytaj: planowania rodziny] i pilnując, aby były efektywnie wydane" („Terra Viva", 7 IX 1994, s. 3).

Program działania tak bardzo naciska państwa rozwijające się do wdrożenia zawartych w nim postulatów w życie, że chociaż nie mówi bezpośrednio o uzależnieniu pomocy finansowej, gospodarczej, medycznej od podporządkowania się tym zaleceniom, to jednak rodzi możliwość artykułowania takich obaw. Szczyt Społeczny w Kopenhadze będzie miejscem dyskusji nad zabezpieczeniem finansowym realizacji postanowień z Kairu. Ma się to dokonać przez adaptację schematu 20/20. Oznacza on, że kraje rozwinięte (donors) przeznaczą na zagraniczną pomoc stymulującą roz-

wój (ODA) 0,7% swojego dochodu narodowego na jednego mieszkańca (GNP), z czego 20% kierowane będzie do sektora społecznego, a z tej sumy 20% wykorzystane zostanie na programy planowania rodziny (zob. „Terra Viva", 10 IX 1994, s. 7).

ZAKOŃCZENIE

Dwadzieścia lat przed Konferencją Kairską (1974) w Sekretariacie Stanu USA opracowano dokument pt. *Konsekwencje ogólnoświatowego rozwoju ludnościowego dla bezpieczeństwa USA i jego zagranicznych interesów*, który jest znany jako (NSSM 200). Dokument ten ujawniono w 1990 roku. Jego główną ideą jest obawa, że wzrost populacyjny w krajach rozwijających się może zagrozić politycznemu lub narodowemu bezpieczeństwu USA. Wzrost ludności widziany jest jako czynnik zwiększający niepokoje społeczne, zagrażający zapasom bogactw naturalnych potrzebnych dla gospodarki USA – szczególnie jeśli kraje rozwijające się zażądają bardziej sprawiedliwego podziału dóbr. Poza tym duża liczba młodych ludzi w tych krajach może utworzyć ruchy protestujące przeciw interesom zagranicznych korporacji działających w ich krajach. Wymieniono 13 krajów, w których wzrost ludności, ze względu na ich strategiczną rolę militarną i ekonomiczną, jest trudny do zaakceptowania przez USA. Autorzy memorandum stwierdzili, że kontrola populacji jest tańsza niż skutki rozwoju świata. Powiedziano wyraźnie, że Stany Zjednoczone muszą przejąć odpowiedzialność i spełniać wiodącą rolę w działaniach na rzecz zmniejszenia przyrostu ludności. Grunt do tego rodzaju posunięcia przygotowało lansowanie idei o globalnym zagrożeniu przeludnieniem.

Niewątpliwie Konferencja Kairska była miejscem konfrontacji dwóch cywilizacji i pokazała, że starając się przez edukację seksualną, antykoncepcję, sterylizację i aborcję o to, by było mniej ludzi, stajemy się mniej ludźmi (zob. „Nowe Miasto", 1994, nr 5, s. 3).

Ks. Alfred WIERZBICKI

OBLICZA POLSKIEGO KATOLICYZMU
Refleksja o dialogu i prawdzie

Jednym z najczęściej dyskutowanych tematów w Polsce po upadku komunizmu jest sprawa obecności Kościoła w życiu publicznym. Debata toczy się w samym Kościele i poza nim. Brak wspólnego języka w myśleniu o Kościele cechuje nie tylko środowiska laickie, ale daje się zauważyć również w środowiskach identyfikujacych się z Kościołem. Śledząc przebieg tej dyskusji w ciągu minionych pięciu lat można odnieść wrażenie o wzajemnej izolacji intelektualnych środowisk katolickich. Stanowiska wobec nauki religii w szkole, aborcji, wartości chrześcijańskich w mass mediach, konkordatu czy konstytucji wyznaczają nie tylko linie podziału pomiędzy katolikami a opinią laicką, lecz stanowią także przedmiot sporu wśród katolików.

Dobrze się stało, że doszło do dyskusji pomiędzy środowiskami „Tygodnika Powszechnego" i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, która odbyła się w ramach „Klubu Tygodnika" w auli KUL dnia 9 grudnia 1994 roku, a dotyczyła tematu „Oblicza polskiego katolicyzmu". W dyskusji panelowej udział wzięli: ks. A. Szostek, ks. W. Hryniewicz, ks. J. Tischner, ks. T. Gadacz, J. Turowicz i A. Szostkiewicz. Głos zabierali m.in.: ks. L. Dyczewski, ks. M. Radwan, J. Strojnowski, L. Kowalczyk, M. Czachorowski i A. Zawisza. Spotkanie to, jeśli nawet nie prowadzi do przezwyciężenia różnic, na pewno trzeba powitać z radością i uznać za znak przełamywania izolacji między ważnymi dla katolicyzmu w Polsce ośrodkami: prasowym i uniwersyteckim.

Nie mam zamiaru pisać szczegółowego sprawozdania z trwajacego ponad trzy godziny panelu, zwłaszcza że jego obszerne fragmenty opublikował już „Tygodnik Powszechny" z 5 II 1995 roku (nr 6). Chciałbym natomiast podjąć bardziej zasadniczą refleksję na temat dialogu i prawdy. Do takiej refleksji skłaniają ujawnione podczas dyskusji stanowiska. Sądzę, że zwrócenie uwagi na różnice w rozumieniu relacji między prawdą i dialogiem może pozwolić na rozpoznanie głębszej warstwy sporu, jaki toczy się współcześnie wśród katolików, który będąc sporem o oblicza polskiego katolicyzmu, jest przede wszystkim sporem o zasady. Można sądzić, że odmienność języka, jakim mówią różne środowiska katolickie o współczesnym katolicyzmie, wypływa z odmiennych filozofii. Powstaje pytanie: czy filozofie te – a mianowicie filozofia bytu i filozofia dialogu – muszą się wykluczać i czy na określonych płaszczyznach nie mogą się raczej dopełniać?

Oblicza polskiego katolicyzmu – czy panel rzeczywiście je odsłonił i ukazał? Trudno się zgodzić z wyraźnie zarysowa-

ną dychotomią portretowania polskiego katolicyzmu: Kościół przedsoborowy i posoborowy, Kościół otwarty i Kościół zamknięty, integrystyczny i tolerancyjny, Kościół mas ludowych i Kościół elit intelektualnych. Rzeczywistość katolicyzmu w Polsce lat dziewięćdziesiątych jest o wiele bogatsza i wymienione antynomie nie wyczerpują jej opisu. Mówiono raczej o abstrakcyjnych postawach, które ilustrowano czasem jakimiś pojedynczymi przykładami, nie mówiono natomiast o podstawowych formach życia religijnego: o parafii, wspólnocie zakonnej, ruchu religijnym czy rodzinie. Dopiero w tym realnym kontekście społecznym i wspólnotowym można poszukiwać twarzy współczesnego katolicyzmu bez popełniania uproszczeń i rysowania karykaturalną kreską.

Ks. J. Tischner postawił dramatyczne pytanie: czy mamy do czynienia z końcem czy początkiem chrześcijaństwa? Przesłanką tego pytania jest przekonanie, że chrześcijaństwu dziś nie zagraża nic ze strony świata, jedyne zagrożenie mogą stanowić sami dla siebie chrześcijanie nie realizując chrześcijaństwa praktycznie w swym życiu. Wskazane przez ks. Tischnera zagrożenie na pewno jest realne, ale wątpliwe pozostaje to, czy jest ono jedynym dziś zagrożeniem dla wiary. Myśl o wyjątkowo krytycznym momencie chrześcijaństwa, decydującym o jego początku bądź końcu, pojawia się jako wyraz bardziej zasadniczej myśli o historyczności i kontekstualności prawdy. Tak rozumiana prawda nie jest transcendentnym kryterium pozwalającym mi obiektywnie ocenić to, kim jestem i kim się staję przez swoje działanie; jest ona relatywna, nie tylko aspektywna, ale faktycznie zależna w swojej treści od dziejowego kontekstu.

W dyskusji kilkakrotnie wracała sprawa aborcji. Ks. A. Szostek i M. Czachorowski w bezwarunkowej ochronie życia dziecka poczętego widzą test autentyczności wszelkiego, a nie tylko chrześcijańskiego, humanizmu. Zgoda na prawną legalizację aborcji, według tego stanowiska, radykalnie narusza prawo każdego człowieka do życia. Ponieważ polityka sama nie może być drogą stanowienia prawdy, winna respektować normę moralną tak, aby stanowione demokratycznie prawo mogło spełniać wymogi moralności i racjonalności. W wymiarze prawdy porządek polityczny nie jest autonomiczny i należy go opierać na porządku etycznym. Ks. Tischner z kolei uważa, że w płaszczyźnie politycznej nie wystarczy tylko rozpoznać normę moralną, lecz dla jej interpretacji rozstrzygający okazuje się kontekst świadomościowy i społeczny. Zdaniem filozofa „Tygodnika Powszechnego", należy liczyć się z faktem osobistego uwikłania kilku milionów Polaków w dokonywanie aborcji. W przypadku opowiedzenia się za całkowitą ochroną życia nie narodzonego można utracić wyborców. Co znaczy ten rachunek? Wyraża on przede wszystkim faktyczne upolitycznienie sprawy aborcji, zamianę etyki na utylitaryzm. Wynika on z myślenia odrzucającego traktowanie aborcji jako zła absolutnego. Kontekstualne i historyczne rozumienie prawdy pozwala ją relatywizować, toteż polityka staje się nadrzędna wobec etyki. Jest to koniec końców już tylko logiczna konsekwencja historycznej i kontekstualnej koncepcji prawdy.

Niekonsekwencja ks. Tischnera polega na utrzymywaniu niejako teorii „dwu prawd", wedle której prawda teoretyczna czy – jak mówi ks. Tischner –

abstrakcyjna nie pokrywa się z prawdą praktyczną, zależną od historycznego kontekstu. Ta ostatnia może być wynikiem dialogu z myślącymi inaczej, rezultatem konsensu, bądź może być uznaniem „realiów" jak wtedy, gdy ze względu na osobiste uwikłanie kilku milionów osób w dokonywanie aborcji moralnie ważna prawda, ponieważ praktycznie jest trudna do przyjęcia, musi zostać zrelatywizowana. Ks. Tischner i ks. Gadacz mówili o przeniesieniu akcentu z „co" prawdy na jej „jak". Wynika z tego przede wszystkim wzgląd na wolność adresata prawdy, uwzględnienie jego doświadczeń, zwłaszcza duchowych porażek i uprzedzeń do pewnego języka. Totalitaryzmy powoływały się przecież na prawdę. Nie jestem skłonny lekceważyć kontekstu, w którym dokonuje się poznanie prawdy, ale zaniepokoić musi takie przesunięcie uwagi z treści poznania na sposób jej komunikowania, iż sama treść ulega „rozrzedzeniu" aż do swego unicestwienia. Jeśli „prawda praktyczna" ma służyć jako środek pomocy człowiekowi, który z jakichś powodów jest niezdolny przyjąć całego ładunku prawdy, to rodzi się pytanie, czy tak podane lekarstwo zamiast leczyć, nie okaże się po prostu trucizną?

Ostre przeciwstawianie porządku prawdy i porządku miłości zostało zakwestionowane w dyskusji głosami ks. A. Szostka, ks. L. Dyczewskiego i A. Zawiszy. Pojawiło się tutaj pytanie o sens dialogu i pluralizmu. Środowisko „Tygodnika Powszechnego" zdaje się pojmować dialog jako sposób dochodzenia do wspólnego stanowiska niejako poza doktryną. Pluralizm poglądów jawi się jako wartość sama w sobie. Prowadzi to nieuchronnie do wypierania „prawd mocnych" przez „prawdy słabe". Mówiono o postawie otwartej i zamkniętej. Ta ostatnia ma być rzekomo właściwa mentalności „posiadaczy prawdy". Na pewno pokora bardziej współgra z prawdą aniżeli arogancja, ale jest uproszczeniem utożsamianie etyki absolutnej z nietolerancją i zagrożeniem dla demokracji. Szkoda, że w dyskusji nie pogłębiono tego ważnego zagadnienia.

Innym niedostatkiem dyskusji wydaje się niewystarczające sprecyzowanie różnych znaczeń pojęcia dziejowości prawdy. Nakładają się tutaj na siebie dwa sensy. Po pierwsze chodzi o to, że pewne prawdy zostają uświadomione w toku dziejów. Kiedyś nieznane, dziś jako poznane, stają się dobrem powszechnym. Ze względu na tak rozumianą historyczność prawdy uzasadniona może być postawa ekumeniczna, o której mówił ks. W. Hryniewicz. Z drugiej jednak strony, zwłaszcza w wypowiedziach ks. Tischnera, przewijała się koncepcja prawdy dziejowej jako relacji dialogicznej pomiędzy podmiotami, a więc prawdy względnej.

„Tygodnik" zdaje się faktycznie tkwić w postpopperowskim „dogmatyzmie adogmatyzmu" utożsamiającym otwartość społeczeństwa, czyli jego wolność, z otwartością samej prawdy. Wspomniany dogmat domaga się wszakże uzasadnienia: przyjmowany a priori stanowi pułapkę dla intelektualnej rzetelności. Zachodzi niebezpieczeństwo, że szlachetne hasła o miłości, tolerancji, dialogu pozostaną tylko hasłami, dopóki nie zostaną zakorzenione w racji. Co więcej, miejsce racji może zająć siła.

Przedstawiciele „Tygodnika Powszechnego" nie udzielili odpowiedzi na ważne w swej istocie pytanie: czy dialogiczna koncepcja prawdy nie prowadzi

do usprawiedliwienia liberalizmu i czy nie tworzy się w ten sposób filozofii dla usankcjonowania dominującej kultury? Była mowa o potrzebie rozumienia rzeczywistości. Rozpoznanie i opis współczesnej świadomości wydają się niezmiernie cenne – pozwalają unikać złudzeń. Liberalizm jest rzeczywiście dominującym trendem współczesności. Ma on poza tym niejedno oblicze i trzeba te oblicza odróżniać.

Fałszywa jednak wydaje się alternatywa zarysowana przez ks. Tischnera: poznanie albo działanie. Można żywić obawy, że powtarza się tutaj błąd Marksa, tyle że inaczej. „Dotychczas filozofowie usiłowali poznać świat, teraz należy go zmienić". To ostatnia z *Tez o Feuerbachu*, najkrótsza wykładnia materializmu historycznego. Nie ma prawdy o człowieku wcześniejszej i transcendentnej w stosunku do jego działania. Człowiek sam poprzez swoje działanie ustanawia prawdę o sobie. Nie ma istoty człowieka, jest tylko jego historia, a człowiek jako „całokształt stosunków społecznych" jest jedynie tworzywem historii. Bynajmniej nie chcę posądzać ks. Tischnera o jakiś kryptomarksizm. Sprawa jest prostsza – każde myślenie ma swoją logikę. Mały błąd na początku, a więc błędna zasada, prowadzi do kolosalnych konsekwencji. Ograniczenie się do kontemplacji aktualnej historii, przyjęcie postawy wręcz estetycznej wobec niej, nie może nie zniszczyć mojej podmiotowości i wolności. Tak właśnie w pozie mędrca mogę pozwolić na wkroczenie siły, jeśli zdolność poznawczą mego umysłu ograniczę do rejestracji faktów i jeśli jednocześnie odrzucę szansę wpływania na rzeczywistość historyczną poprzez wiązanie mojej wolności prawdą, czyli działanie w prawdzie. Wówczas można mówić słusznie o bezsile mądrości.

Przedstawiono skrajnie pesymistyczne spojrzenie na politykę. Odnosi się ono w znacznej mierze do współczesnego polskiego doświadczenia. Czy nie jest to jednak mało płodne myślenie o polityce? Zapomina się o jej profetycznym wymiarze, którego nie można rozwijać na gruncie konsensualnej teorii prawdy. Wyklucza ona także świadectwo spośród postaw ludzkich i czyni jakiekolwiek autentyczne ludzkie doświadczenie bezużytecznym dla innych. Wydaje się wszakże, że jest to ubóstwo pewnej teorii, a nie samej rzeczywistości.

Burzliwa, wielowątkowa i prowadzona z intelektualnym zaangażowaniem dyskusja w „Klubie Tygodnika" zdaje się potwierdzać pogląd, że kiedy się spieramy, to chodzi nam o prawdę, czyli o to, jak jest faktycznie. Chodzi nam także o wolność, gdyż jej gwarancją jest samozależność w prawdzie odkrytej i uznanej przeze mnie. Chodzi wreszcie o zdolność czynienia dobra, dzięki poznaniu prawdy. Napotkane w dyskusji trudności, nawet wzajemne niezrozumienia, trzeba przyjąć również z wdzięcznością. Trudność tej dyskusji obala bowiem na swój sposób pogląd, że prawda absolutna jest wrogiem wolności. Należy się raczej obawiać, że tylko wolność może być wrogiem wolności.

Wojciech CHUDY

O MĘSTWIE

Dobrym punktem wyjścia do napisania tego felietonu może być na przykład przeczytany przeze mnie w czasie upalnego lata 1994 roku w „Polityce (nr 27, s. 15) krótki tekst Marcina Mellera pt. *Oszukańcza nadzieja* (podtytuł głosił *Zostawić w spokoju Tutsi i Hutu*). Autor nawiązywał do interwencji Francuzów w Rwandzie ogarniętej krwawą wojną domową, interwencji – dodajmy – z mandatu ONZ. Wykazywał bezsens „wsadzania palca między drzwi" dzikich waśni plemiennych Tutsi i Hutu, skoro „sami Afrykanie nie mogą się zdecydować", czy chcą pokojowej misji białych, czy oceniają ją jako „imperialistyczną agresję". Wsparty taką argumentacją dziennikarz „Polityki" przepowiadał: „Ofiarą interwencji staną się interweniujący. Opętani mordem będą zabijać się dalej – brzmi to okrutnie, ale lepiej zostawić ich samych sobie".

Dziś minęło od czasu tej publikacji sporo miesięcy. Rwanda zeszła już z pierwszych stron gazet. (Zresztą Francuzi uratowali tam wiele istnień ludzkich i zaprowadzili trochę porządku.) Jednak ten krótki tekst z „Polityki" wywołał upiory, które ostatnio jakby coraz częściej straszą w teatrze społeczno-politycznym świata. I nie tylko tam.

Przed 1939 rokiem we Francji ukuto słynny slogan drwiący z międzynarodowej solidarności: „Nie będziemy umierać za Gdańsk". Przedtem nikt nie chciał umierać za Mandżurię, gdy w 1931 napadli ją Japończycy, ani kilka lat potem za Etiopię, kiedy Mussolini dokonał agresji na ten kraj. Meller wyraził przekonanie podobne. Jego deklaracja przecież przewyższa tamte postawy. Tamci się jednak trochę wstydzili. „Nie umierajcie za Kigali" dzisiaj wyraża samoświadomość białego człowieka z Europy i jest trybutem ofiarowanym Francuzom za tamten slogan sprzed lat. Uczeń, „późny wnuk" pokazuje nauczycielom, że ich przerósł dowodząc, że zasada nieangażowania się w sytuacje drastyczne nie wypływa tylko z egoizmu narodowego, ale jest już dziś cnotą europejską.

Cała sprawa krótkiego tekstu w „Polityce" odkrywa, jak rzadko co, zjawisko coraz wyraźniejsze w kulturze ostatnich kilku dekad. Zjawiskiem tym jest z a n i k m ę s t w a. Spośród czterech cnót – umiarkowanie, męstwo, roztropność i sprawiedliwość – które za Platonem zwykło się uważać za antropologiczny kościec prawidłowej kultury, męstwo ma się dziś bodaj najgorzej.

Od razu trzeba powiedzieć: nie chodzi tutaj o męskość albo o to, co się za męskość uważa. Kult „macho", jego żeński odpowiednik: agresywny feminizm, miękka „zniewieściała" postawa hippie i brutalny szowinizm punków, finansowa bezwzględność rodem z Wall Street lub warszawskiej giełdy – to zewnętrze zjawisk nie wiążące się koniecznie ze sprawą męstwa.

Męstwo to g o t o w o ś ć d o p r z e c i w s t a w i a n i a s i ę z ł u. Prosta definicja. Mężny jest ten (ta), który ma w sobie wyraźną dyspozycję pozwalającą mu reagować na zło – walką. Męstwo to spontaniczność. Widząc wyraźne zło, człowiek mężny aktywnie mu przeciwdziała. Nie kalkuluje, nie odkłada na jutro, nie mówi: „kolega". Oczywiście, męstwo to nie brawura. To nie przysłowiowa szarża z lancą na czołgi lub z wykałaczką na tygrysa. Męstwo zakłada rozum. Ale zakłada też możliwość poświęcenia życia. Ojciec Jacek Woroniecki w *Katolickiej etyce wychowawczej* pisze, iż zarówno mężczyzna, jak i kobieta mogą stanąć przed tym najwyższym zadaniem męstwa. On – jako żołnierz w przypadku wojny; ona – w przypadku porodu zagrażającego jej życiu.

Czasy współczesne oduczyły nas męstwa. W wymiarze zbiorowym pacyfiści i ruchy pokojowe pod patronatem dziadka KGB przekonali większość młodych ludzi, a także ich rodziców, że

pasywność jest najlepszą receptą na zagrożenia. W życiu jednostek główną rolę odegrała tu filozofia indywidualistyczna z jej niepohamowaną ideą „nażycia się" do utraty tchu. Męstwo musi kolidować z taką ideą. „Make love not war" głosiło mniej więcej tyle, co „kochaj się zamiast walczyć", jednak miłość nie oznaczała tu bynajmniej uczucia ewangelicznego, lecz hedonistycznie rozumiany seks napędzany „trawką".

Przykłady zaniku męstwa pojawiają się coraz częściej na arenie międzynarodowej, w skali kraju i w życiu osobistym ludzi. Kunktatorstwo NATO na Bałkanach; mgławicowa polityka wschodnia rządu polskiego; ostatnie wybory do parlamentu i samorządów. Opowiadano mi historię z ostatnich tygodni o parze zaczepionej przez pijanego żula w parku. Podczas gdy żul walił narzeczoną po twarzy, narzeczony uciekał gdzie pieprz rośnie („po pomoc").

Wrogiem męstwa jest dziś przyzwyczajenie do bierności: „Ja się nie wtrącam", „Niech zrobią to inni", „Po co mu to było", „Niech się Murzyni pozabijają" – oto jego okrzyki. Przyzwyczajenie do bierności – to był główny program edukacyjny PRL. Teraz wpędza nas w nią konsumpcjonizm i rosnąca znów wyraźnie omnipotencja państwa.

Według Platona męstwo jest jednym z elementów definiujących człowieka. Bez tej cnoty zginie kultura autentycznie ludzka. Zginie człowiek, którego przeznaczeniem na tym świecie jest obrona wartości.

Janusz GAJDA

JAK TENDENCYJNIE PISAĆ RECENZJĘ?[1]

W numerze 24. „Ethosu" – „Ethos mass mediów" – główny akcent postawiono na „wzajemne związki komunikowania i odpowiedzialności". Już w słowie wstępnym czytamy m.in., że „troska o poprawność komunikowania nakazuje ustawiczną czujność nad etyczną poprawnością działań informacyjnych oraz merytoryczną zgodnością przekazu z prawdą" (s. 6), a w przytoczonym fragmencie orędzia Jana Pawła II, że „nie można nigdy manipulować prawdą, pomijać sprawiedliwości ani zapominać o miłości, jeśli chce się odpowiadać normom deontologicznym" (s. 12).

Wypowiedź ks. prof. Tadeusza Stycznia *Komunikuję świadcząc* rozpoczyna znamienne zdanie: „Komunikat to węzłowy punkt na drodze od doświadczenia prawdy do komunii z drugim w prawdzie, do komunii osób (communio personarum) we wspólnym przeżywaniu prawdy i we wspólnym świadczeniu o prawdzie" (s. 17).

Maciej Iłowiecki z kolei omawia mechanizmy manipulowania informacją i jednocześnie przypomina, że w pojęciu odpowiedzialności dziennikarskiej mieści się m.in. „bezstronność i rzetelność w informowaniu, kultura polemiki i szacunek wobec czytelnika (widza)" (s. 103).

Można by tak odwoływać się prawie do wszystkich artykułów zamieszczonych w tym numerze „Ethosu". Piszę „prawie", ponieważ niechlubny wyjątek stanowi tekst Jacka Wojtysiaka. Jest to szczególny recenzent o morale diametralnie różnym od postulowanego przez cytowanych autorów. Jego tekst może stanowić instruktaż – jak tendencyjnie pisać recenzję.

W sposób rażący mija się on z prawdą, manipuluje faktami, jest stronniczy, nierzetelny, niesprawiedliwy, arogancki, daleki od kultury publicystycznej.

Jego „recenzja" nie daje obrazu książki nawet w minimalnym zakresie. Analizowane przez niego „rozdziały" to cząstki tematyczne zaledwie dwu rozdziałów. Pomija milczeniem cel publikacji, problemy badawcze i zagadnienia omawiane w poszczególnych rozdziałach, jak:

I. Nadzieje i obawy związane z rozwojem i wykorzystaniem środków masowego przekazu w edukacji dorosłych;

II. Uwarunkowania i preferencje edukacyjne odbioru środków masowego przekazu;

III. Środki masowego przekazu w edukacji globalnej oraz kształtowaniu postaw patriotycznych i obywatelskich;

IV. Mass media w edukacji autotelicznej;

V. Mass media w kształceniu instrumentalnym;

VI. Miejsce i rola edukacyjna środków masowego przekazu w życiu rodzinnym. Studium przypadków – wybór;

VII. Prognoza i propozycje optymalizacji edukacji poprzez mass media.

On to najlepiej wszystko wie i rozstrzyga za czytelnika, autora i recenzentów wydawniczych publikacji – czego się należy spodziewać w książce o mass mediach. Koncentruje swoją uwagę na drobnych jednostkowych przykładach, wyrwanych z kontekstu. Opinie respondentów przypisuje autorowi publikacji, próbując go ośmieszyć w ten sposób.

---

[1] J. Wojtysiak, *Jak źle pisać o mass mediach?*, „Ethos" 6(1993) nr 24, s. 222-226. Recenzja książki *Edukacja bez granic. O środkach masowego przekazu*, Lublin 1992, ss. 131. Przyp. Red.

Pan J. Wojtysiak jest skrupulatny w wyszukiwaniu potknięć u innych, a jednocześnie bezkrytyczny w stosunku do siebie. Nie dostrzega, że się sam jednocześnie ośmiesza kuriozalnymi stwierdzeniami. Na przykład nie chce, a może i nie rozumie istoty znanego mechanizmu projekcji i identyfikacji, stąd ten Besserwisser uważa, że Isaura nie może stanowić wzoru osobowego nawet dla niektórych polskich telewidzów „choćby ze względu na brak w Polsce niewolnictwa"! Domaga się statystycznych wyników badań dotyczących technicznego i psychospołecznego funkcjonowania mass mediów, a jednocześnie kwestionuje dane statystyczne z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, ponieważ te są „przeprowadzone głównie przez instytucje (GUS, OBOP) związane z ośrodkami władzy PRL"! Zżyma się na określenie „patriotyzm typu heroizmu pracy" i przywołanie w tym kontekście Bogumiła z *Nocy i dni* jako wzoru osobowego, a w zamian wyrokuje, że „trzeba się zastanowić nad wartością pojawiającego się dziś modelu uczciwego biznesmena prowadzącego własną firmę". Może i warto się zastanowić, ale gdzie był taki obraz w mass mediach lat osiemdziesiątych i gdzie jest współcześnie?

Pan J. Wojtysiak jest doskonały w manipulowaniu faktami, które w sposób mistrzowski podporządkowuje przyjętej z góry negatywnej ocenie. Stosuje wszystkie znane techniki manipulacji, a głównie posługuje się techniką „fragmentacji". Wyrywa z kontekstu całe zdania lub ich fragmenty, dowolnie zestawia z innymi, preparuje cytowane wypowiedzi zmieniając ich sens, swobodnie, a nawet wręcz opacznie interpretuje. On nie polemizuje z tezami autora publikacji, choć czasami stwarza takie pozory, a imputuje mu obce poglądy i z góry osądza negatywnie. Każde prawie jego stwierdzenie jest fałszywe. Oto na przykład niektóre jego osądy i fragmenty stosowne publikacji, na podstawie których je wypowiada.

I tak zarzuca mi, że wobec książek Z. Załuskiego i R. Bratnego czy filmów *Polskie drogi* i *Polonia Restituta* jestem „całkowicie bezkrytyczny". A oto co napisałem na ten temat: „Obrona historii i powrót do tradycyjnie pojmowanego patriotyzmu jako istotnej wartości nastąpiły po przełomie październikowym. Zaczęło się od głośnych książek Zbigniewa Załuskiego, takich jak: *Siedem polskich grzechów głównych*, *Przepustka do historii*, *Finał 1945*.

Rozpoczęto proces korekty w programach nauczania historii i w podręcznikach. Pojawiły się głośne współczesne utwory obrachunkowe z wypaczeniami minionych lat, ukazujące gorący patriotyzm i bohaterstwo żołnierzy i ludności cywilnej na frontach drugiej wojny światowej i w walce partyzanckiej z okupantem, heroizm powstańców Warszawy. Powieść Romana Bratnego: *Kolumbowie. Rocznik 20*, wznawianą kilkakrotnie, przeniesiono na ekrany kin i zaadaptowano dla potrzeb teatru" (s. 53).

„*Polonia Restituta* interesowała się głębiej sprawą uzyskania niepodległości przez wyeksponowanie m.in. przemilczanych do niedawna faktów, choć ten serial nie jest zaliczany pod względem artystycznym do znaczących osiągnięć" (s. 65).

W innym miejscu p. J. Wojtysiak ironizuje: „Z prezentowanych przez autora ciekawostek wspomnieć wypada jeszcze tę, że mężczyźni opowiadają się bardziej za miłością cielesną, wolną od tkliwych scen, a kobiety przodują w preferowaniu bezinteresownej miłości (czyli – jak należy mniemać – z tkliwymi scenami)". A oto stosowny tekst w książce: „Dla większości mężczyzn te wzory (dot. miłości Tobiasza do Isaury, Ralfa do Megan) są nie do przyjęcia. Opowiadają się bardziej za miłością cielesną, wolną od ckliwych [a nie tkliwych] scen. Oto jedna z wypowiedzi opowiadająca się za związkiem Jilly i Jacka: [...]. Wszyscy na ogół opowiadają się za bohaterami zdolnymi do bezinteresownej miłości i szukającymi szczęścia dla ukochanej osoby. Przodują w tym kobiety. Oto jeszcze jedna wypowiedź..." (s. 77). Jak widać z tego zestawienia, ów szanowny „mniemanolog" fałszywie mniemał, a ponadto nie rozróżnia znaczenia „ckliwy" od „tkliwy".

Inną znamienną cechą p. Wojtysiaka jest nadmierne wyczulenie polityczne typu niechęci do wszystkiego, co wiąże się z PRL. Stąd też neguje wiarygodność GUS-u, OBOPu, protest jego budzi przyjęte określenie „okres wypaczeń i kultu jednostki", pyta, czyj to termin „heroizm pracy", ubolewa, że o istnieniu tzw. drugiego obiegu tylko kilkakrotnie wspomniano, w niewinnych wypowiedziach doszukuje się stylu „minionej epoki" i deklaracji politycznych. Oto dwa przykłady

z książki napiętnowane przez niego: „Tylko treści wartościowe, akceptowane społecznie i charakteryzujące się wysokim poziomem artystycznym mogą skutecznie służyć celom wychowawczym i kształcącym. Roli takiej nie mogą pełnić treści banalne, błahe, jałowe czy wręcz szkodliwe moralnie. Treści ukazane w naiwnej, banalnej formie, pozbawione większych wartości artystycznych, nie służą podnoszeniu poziomu kultury, a wręcz przeciwnie, obniżają go. Upowszechniają negatywne wzory zachowań, uczą brutalności, egoizmu, braku poszanowania drugiego człowieka, a pod względem estetycznym psują smak, przyzwyczajają do tandety i szmiry. Konieczna jest tu swoista cenzura dotycząca jakości treści i poziomu artystycznego" (s. 121).

„Nowa sytuacja społeczno-polityczna w Polsce wymaga również podjęcia na szeroką skalę problemów edukacji ekonomicznej i politycznej. Chodzi tu o wprowadzenie w zagadnienia gospodarki wolnorynkowej, o pokazanie różnorodnych dróg dojścia do dobrobytu znanych państw, w których, jak choćby w Szwecji, kapitalizm ma ludzkie oblicze – ludzie żyją zasobnie, są udziałowcami zakładów, w których pracują, korzystają z licznych udogodnień socjalnych" (s. 124).

Pan Wojtysiak uważa te postulaty za wręcz niedopuszczalne deklaracje polityczne! Interesujące – dlaczego? Czyżby się również gorszył obowiązującym w telewizji amerykańskiej kodeksem określającym, co jest zabronione w dopuszczaniu do emisji, i czyżby w Polsce obca mu była zasada przestrzegania wartości chrześcijańskich?

Z pewnością trudno jest z wielu względów pisać o mass mediach. Również badania dotyczące ich roli w edukacji równoległej i ustawicznej dorosłych nie należą do łatwych. Jako istotne dla teorii i praktyki pedagogicznej były ujęte w tzw. problemie węzłowym (COBP – 08.17.20.3.2). Były to badania środowiskowe, przeprowadzone na terenie makroregionu Lubelszczyzny. Próba badawcza została dobrana w sposób celowo-warstwowo-losowy i pod względem liczebności obejmowała 500 osób dorosłych i 300 uczniów ze wszystkich typów szkół dla młodzieży pracującej. Główna podstawa metodologiczna badań – to teoria użytku i korzyści. Badania sondażowe prowadzone były od 1 września 1986 roku do końca października 1990, podobnie jak zbieranie materiałów metodą studium indywidualnych przypadków. Zebrany materiał i wnioski wynikające z badań mają swoją wartość jako świadectwo określonego czasu, ale i zachowują aktualność do tej pory, i pozostaną jeszcze długo aktualne. Nie ma zatem najmniejszego powodu do podważania ich aktualności i reprezentatywności.

Recenzent ma prawo i obowiązek dokonania wnikliwej i krytycznej analizy oraz oceny całości utworu; do wskazania słabych i mocnych stron tekstu w kontekście jego ogólnego przesłania. Musi być krytyczny i w pełni obiektywny. Nie można od publikacji liczącej 131 stron druku wymagać rozwinięcia wszystkich problemów. Z konieczności niektóre zagadnienia muszą zostać zasygnalizowane, a mniej istotne nawet pominięte. Mogą się zdarzyć drobne uproszczenia i usterki językowe, w większości zauważone i ujęte w erracie, której być może zabrakło w recenzowanym egzemplarzu (co mogło się zdarzyć). Należy je wytknąć, ale nie robić problemu. Im bardziej kompetentny i uczciwy recenzent, tym bardziej koncentruje się na istocie zagadnienia, zachowuje proporcje i umiar w ocenie zagadnień.

Niestety, pan Jacek Wojtysiak nie należy ani do kompetentnych, ani do uczciwych recenzentów, jeśli w ogóle jego tekst można nazwać recenzją. Jest to typowa napaść na autora, uznawana w brukowych pismach, a nie poważnych kwartalnikach! Przedmiotem jego analizy są w sumie zaledwie drobne fragmenty tekstu, a całość kwituje jednym końcowym zdaniem: „Wobec powyższego nawet szereg – pojawiających się w *Edukacji bez granic* – prawdziwych twierdzeń (np. o preferowaniu w telewizji rozrywki, o niedoborze ciekawych programów poświęconych odmiennym kulturom) zostaje potraktowany przez czytelnika jako zespół banalnych uogólnień, a interesujące informacje (np. o telewizji uczestnictwa czy innych formach indywidualizacji odbioru) łatwo mogą ujść jego uwagi" (s. 226). Oto przykład, jak można zbagatelizować niemalże trzy czwarte tekstu, którego nie chciało się omówić wykazując jego zalety. „Recenzja" p. Wojtysiaka jest za to pełna inwektyw pod adresem autora, którego publikacja wydana w niewielkim nakładzie nie znajduje się na półkach księgarskich i nie znajdowała się na nich. Została rozesłana do

bibliotek wojewódzkich i uniwersyteckich, a zatem nie jest łatwo dostępna i nie może się sama skutecznie bronić. Recenzja ta krzywdzi mocno autora recenzowanej książki, ale i nie przynosi chluby szacownemu kwartalnikowi. Miejmy nadzieję, że więcej nie zdarzy się na jego łamach takie „wojtysiakowanie". Zasady moralne w dziennikarstwie obejmują przecież i recenzentów, a nawet w szczególności.

Jacek WOJTYSIAK

ODPOWIEDŹ PROFESOROWI JANUSZOWI GAJDZIE

Szanowny Panie Profesorze,

lektura Pańskiej polemiki *Jak tendencyjnie pisać recenzję?* skłoniła mnie do ponownej analizy Pańskiej książki *Edukacja bez granic. O środkach masowego przekazu* oraz (odnoszącej się do tej książki) mojej recenzji *Jak źle pisać o mass mediach?* Analiza ta nakazuje mi stwierdzić, że recenzja moja zawiera kilka usterek, niektóre jej sformułowania są zbyt ostre i – zasadniczo – nie udało mi się w niej zająć trudnej postawy „życzliwego interpretatora". Z przykrością jednak muszę zauważyć, iż moja generalna opinia o Pańskiej książce nie uległa zmianie. Podkreślam: moje rozważania i oceny (zawarte w recenzji i niniejszej wypowiedzi) nie dotyczą – w przeciwieństwie do pewnych, skierowanych do mnie w *Jak tendencyjnie pisać recenżję?*, zarzutów – ani Pańskiej osoby, ani Pańskiego morale, ani Pańskich cech charakteru, ani Pańskich przekonań politycznych, ani Pańskich kompetencji naukowych, ani wartości Pańskiej pracy badawczej, ani tym bardziej Pańskiego nazwiska. Dotyczą one wyłącznie wydanej przez instytucję naukową (a więc dostępnej przynajmniej dla niektórych środowisk) książki *Edukacja bez granic*, książki traktowanej jako zamknięty tekst, podlegający interpretacji według powszechnie uznawanych reguł językowych. Jeśli w mej publicznie przedstawionej interpretacji popełniłem jakiś błąd lub w jakikolwiek sposób Pana uraziłem, to serdecznie Pana przepraszam. Wydaje mi się jednak, że moja recenzja wyraża uzasadnioną krytykę tekstu, a taka krytyka jest w pracy naukowej zjawiskiem normalnym. Po prostu: sam tekst jest taki, że nie wytrzymuje krytyki.

Uzasadnienie negatywnej oceny *Edukacji bez granic* szczegółowo przedstawiłem w recenzji. Wyakcentuję więc teraz tylko kilka jego momentów, a dokładnie te, które wiążą się z zarzutami postawionymi w *Jak tendencyjnie pisać recenzję?*

Po pierwsze – omawiana książka nie spełnia w wystarczającym zakresie odpowiednich wymagań metodologicznych. Przystępując do analizy i oceny recenzowanej pozycji wymieniłem trzy kryteria (recenzja, s. 222), według których dokonywałem tej analizy i oceny. Uczyniłem tak nie po to, by stawiać się na miejscu tego, który „najlepiej wszystko wie i rozstrzyga za czytelnika, autora i recenzentów wydawniczych publikacji – czego się należy spodziewać w książce o mass mediach", lecz by jasno określić, z jakiego punktu widzenia omawiam książkę. Zresztą te trzy kryteria i postulaty wobec książki sformułowałem na podstawie słusznej (jak sądzę) deklaracji jej Autora (książka, s. 7-13).

Najważniejszy z tych postulatów dotyczy bazy empirycznej badań. Jeśli można mieć wątpliwości co do jej wiarygodności, to wątpliwości te przenoszą się automatycznie na wszystkie (choćby najlepsze!) rozważania na niej oparte. Nie podważałem przy tym konieczności korzystania z danych GUS i OBOP z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, lecz bezkrytyczność wobec nich. Mój krytycyzm nie wiąże się z moim rzekomym „nadmiernym wyczuleniem politycznym typu niechęci do wszystkiego, co wiąże się z PRL", lecz m.in. z faktem, że (pełniące także funkcje propagandowe) publikacje GUS i OBOP nie mogły być weryfikowane przez konkurencyjne (niezależne od czynników oficjalnych) instytucje.

Innym błędem metodologicznym jest traktowanie wyników badań sondażowych (trwających według książki do końca sierpnia 1988 roku – s. 12, a według polemiki do końca października 1990

roku) jako wciąż (rok 1994) aktualnych. Według Autora książki „Nie ma zatem najmniejszego powodu do podważania ich aktualności i reprezentatywności", a według mnie jest powód – stanowi go rewolucja, jaka od przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dokonała się i dokonuje w polskiej polityce, mass mediach i świadomości społecznej.

Po drugie – omawiana książka obfituje w szereg niefortunnych sformułowań, natomiast brakuje w niej pogłębionych analiz. W recenzji wyliczyłem tylko część pojawiających się w *Edukacji bez granic* wyrażeń, które mogą wywoływać negatywną reakcję. Być może przesadnie ośmieszyłem niektóre z nich, jednakże poprawnie skonstruowany tekst naukowy powinien zawierać wyłącznie takie związki frazeologiczne, które dopuszczają tylko jedną interpretację i uniemożliwiają wypaczenie myśli Autora. Przedmiotem mojej krytyki nie były błędy literowe, lecz kolokwializmy i zabawne zestawienia. Przypomnę tylko jedno. Owszem, cytując je pomyliłem „ckliwość" z „tkliwością" (co Autor wypomina mi w polemice), lecz czy kojarzenie „miłości cielesnej" z brakiem owej „ckliwości" oraz mówienie, że kobiety „przodują" w jakimś typie miłości lub opowiadaniu się za nim, nie wywoła u współczesnego czytelnika śmiechu? Walory lub wady stylu są integralnym elementem tekstu, zwłaszcza jeśli mogą mieć wpływ na jego odpowiednie odczytanie. Stąd więc – jak to mówi Autor – wytykam je i robię problem, tym bardziej że mamy do czynienia z licznymi i poważnymi usterkami językowymi. Zresztą w recenzji przypisałem odpowiedzialność za część z nich nie Autorowi, lecz redaktorom książki. Na marginesie: w książce nie znalazłem wspomnianej przez Autora erraty; niestety, w jego polemice w maszynopisie przesłanym do Redakcji „Ethosu" nie znalazłem też erraty dotyczącej tej polemiki. Co do wyrywania całych zdań z kontekstu: bez tego kontekstu odpowiednie zwroty wydają się tylko niezręczne, natomiast przywołanie kontekstu obnaża nierzadko banalność całej wypowiedzi. Przykładem może tu być fragment odnoszący się do Bogumiła z *Nocy i dni* (książka, s. 55; recenzja, s. 224). Nie samo przywołanie tej postaci jako wzoru osobowego jest irytujące (jak chce Autor), lecz stereotypowe jej przedstawienie (zamiast pogłębionej analizy). (À propos, Autor wytyka mi przywołanie w kontekście Bogumiła modelu uczciwego biznesmena, pytając, gdzie taki model w mass mediach współcześnie występuje. Proszę poszukać w działach ekonomicznych gazet centralnych i lokalnych, w których ten model – choć rzadko – się pojawia!).

Po trzecie – język omawianej książki przypomina w niektórych miejscach bardziej język propagandy PRL niż język naukowy. Nie interesuje mnie jako recenzenta stosunek Autora do PRL, interesuje mnie tylko, czy język jego książki jest zbliżony do języka naukowego. W publikacji naukowej powinno się uniknąć stylu propagandowego, tym bardziej jeśli dotyczy ona publicznie upowszechnianych przekazów, które nierzadko posiadają (przynajmniej częściowo) charakter propagandowy. Autor natomiast (od siebie) kilkakrotnie powtarza bezkrytycznie stereotypy propagandowe (zob. książka, s. 49-53), zamiast poddać je bezstronnej analizie.

Omawiając mass media w PRL nie przyjmuje wobec nich należytego historycznego dystansu. Na przykład co do twórczości Z. Załuskiego, R. Bratnego i B. Poręby pozostaje „całkowicie bezkrytyczny" w tym sensie, że akcentuje tylko ich pozytywną rolę w ukazywaniu prawdy historycznej, a pomija rolę polityczną (związaną z fałszowaniem historii). Może dziwić, że zapomina w tym kontekście o znacznie cenniejszych i ważniejszych dla świadomości społecznej filmach A. Wajdy. Podkreślam: nie krytykuję tutaj poglądów politycznych Autora, lecz to, że w publikacji rzekomo naukowej prezentuje te poglądy zamiast rzetelnej i obiektywnej analizy, a nawet sprawia pozory, że stanowią one wynik takiej analizy. Powtórzone przez Autora w polemice w pełnym kontekście wzmianki o konieczności „swoistej cenzury dotyczącej jakości treści" czy „pokazaniu różnorodnych dróg dojścia do dobrobytu [...] jak choćby w Szwecji" brzmią jak deklaracje z programów partii politycznych. Deklaracje polityczne są natomiast zasadniczo niedopuszczalne w pracy naukowej z dziedziny pedagogiki i teorii mass mediów, gdyż do kompetencji tych dziedzin nie należy ustalenie porządku społecznego i ekonomicznego. (Zresztą gdybym był publicystą politycznym, powiedziałbym po prostu, że sugerowane przez Autora propozycje polityczne są anachroniczne!)

Negatywna ocena książki nie wyklucza dostrzeżenia jej pozytywów. Wyliczyłem je w swej recenzji (s. 223, 226). Nieprawdą jest też, że w moich rozważaniach pominąłem większość tekstu książki (o czym świadczy choćby to, iż cytuję w nich fragmenty pochodzące zarówno z początkowych, środkowych, jak i końcowych jej stron). Nie uważam, że do obowiązków recenzenta należy dokładne przedstawienie całości recenzowanej pozycji. Wystarczy, jeśli odniesie się on do niej z wyraźnie określonych punktów widzenia (widać wtedy jasno, które aspekty książki stanowią przedmiot analiz). Wyboru owych punktów widzenia dokonałem – jak już wspomniałem – w oparciu o zapowiedzi Autora z „Uwag wstępnych". Kierowałem się także zasadą metodologiczną Karla R. Poppera, według której zadaniem odbiorcy teorii jest próba jej falsyfikacji (o wartości teorii świadczy to, na ile opiera się ona próbom falsyfikacji). Krytyka teorii ma – zgodnie z tą zasadą – zmusić jej autora do (gwarantującej postęp naukowy) jej zmiany, udoskonalenia lub odrzucenia. Mój krytycyzm więc to nie „typowa napaść na autora, uznawana w brukowych pismach, a nie poważnych kwartalnikach!", lecz podstawowe (uznawane we współczesnej nauce) narzędzie metodologiczne. Źródła naszego diametralnie odmiennego stosunku do dyskutowanych tu tekstów dopatruję się tedy przede wszystkim w przyjęciu różnych standardów metodologicznych, a wtórnie w innych, na przykład emocjonalnych, czynnikach.

Jeszcze raz przepraszam, jeśli w jakikolwiek sposób Pana uraziłem oraz załączam wyrazy szacunku.

Jacek Wojtysiak

Ps. Dodać muszę, że całkiem przypadkowo zająłem się Pańską pracą. Prawdopodobnie jest wiele tekstów, które zrecenzowałbym w podobny sposób, a nawet surowiej. Na pewno należy do nich na przykład artykuł J. M. Jackowskiego *Czwarta władza w III Rzeczypospolitej: fragmenty większej całości* („Ethos" 6(1993) nr 24, s. 136-143). Sądzę, że „niechlubne wyjątki" nie sprowadzają się wyłącznie do mnie.

Maria FILIPIAK

SZESNASTY ROK PONTYFIKATU JANA PAWŁA II
16 X 1993 – 15 X 1994 r.

PAŹDZIERNIK

16 X – Audiencja dla Aleksandra Sołżenicyna.

17 X – Wizyta w rzymskiej parafii Najdroższej Krwi Chrystusa.

19 X – Ogłoszenie tematu XXVIII Światowego Dnia Środków Społecznego Przekazu: „Telewizja w rodzinie: kryteria właściwego wyboru programów".

21 X – Przemówienie do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych *Bliźni, którego trzeba kochać.*

22 X – Homilia w czasie Mszy św. na rozpoczęcie roku akademickiego *Uczestniczymy w Bożej mądrości.*
– Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Kongregacji do Spraw Duchowieństwa *Kapłaństwo darem Boga dla ludzi.*

23 X – Audiencja dla delegacji Królewskiej Akademii Medycznej oraz Królewskiej Akademii Nauk Ścisłych, Fizycznych i Przyrodniczych z Hiszpanii.

24 X – Wizyta w rzymskiej parafii świętych męczenników Oktawiusza i Towarzyszy.

28 X – Audiencja dla ambasadora Łotwy.
– Utworzenie administracji apostolskiej „ad nutum Sanctae Sedis" w Mołdawii oraz mianowanie administratorem ks. Antona Koszę.
– Spotkanie z uczestnikami Konferencji Biskupów Obrządku Łacińskiego w Regionach Arabskich.

29 X – Audiencja dla administratora apostolskiego abpa Justo Mullor Garcia, nuncjusza apostolskiego na Litwie.
– Spotkanie z biskupami z Konferencji Episkopatu Oceanu Spokojnego.

30 X – Audiencja dla arcybiskupa Wilna Audrysa Jozuasa Bakisa.
– Do pracowników Instytutu „Sources Chrétiennes" *Pisma patrystyczne świadectwem wiary Kościoła.*

LISTOPAD

1 XI – Homilia wygłoszona w czasie wizyty na rzymskim cmentarzu Campo Verano *Ofiara, która ogarnia żywych i umarłych.*

4 XI – Audiencja dla uczestników intensywnego kursu dla osób, które zajmują się upowszechnianiem metod odpowiedzialnego rodzicielstwa.

5 XI – Audiencja dla prezydenta Libanu Eliasa Hraoui.

7 XI – Wizyta w rzymskiej dzielnicy EUR w parafii św. Wigiliusza.
8 XI – Audiencja dla uczestników Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Świeckich *Wszyscy ochrzczeni uczestniczą w misji Chrystusa.*
11 XI – Audiencja dla uczestników XXVII Konferencji Generalnej Organizacji Narodów Zjednoczonych do Spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO) *Walka z głodem wymaga wspólnego działania.*
14 XI – Przemówienie Ojca świętego wygłoszone do pielgrzymów z Torunia *Wpatrzeni w krzyż, uczmy się służyć Bogu i ludziom.*
20 XI – Przemówienie do uczestników sympozjum zorganizowanego przez Papieską Radę do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia *Społeczeństwo ma obowiązek kochać dzieci.*
– Przemówienie do uczestników sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk *Etyczne problemy genetyki.*
21 XI – Orędzie [...] na IX i X Światowy Dzień Młodzieży.
26 XI – Przemówienie do uczestników sympozjum zorganizowanego z okazji 25-lecia ogłoszenia encykliki „Humanae vitae" *Nieprzemijające wartości encykliki.*
– Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu zorganizowanego przez Unię Przełożonych Generalnych *Życie zakonne radykalnym wyborem Chrystusa.*
30 XI – Przemówienie [...] do obradujących w Rzymie 53. ministrów Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie.

GRUDZIEŃ

4 XII – Spotkanie z 350-osobową grupą uczestniczek zorganizowanego przez biskupów włoskich krajowego Kongresu nt. „Kobiety, nowa ewangelizacja, humanizacja życia".
8 XII – Modlitwa do Niepokalanej na placu Hiszpańskim *W Ciebie się wpatrujemy z wiarą i nadzieją.*
11 XII – Audiencja dla 100-osobowej grupy uczestników IX Międzynarodowego Kolokwium Prawniczego, zorganizowanego przez Instytut Obojga Praw Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego, a poświęconego prawu partykularnemu wspólnot chrześcijańskich wschodniej części regionu śródziemnomorskiego.
12 XI – Przemówienie do wykładowców i studentów Papieskiego Instytutu Studiów Wschodnich *Na szlaku dialogu i budowania jedności chrześcijan.*
14 XII – Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. dla wykładowców i studentów rzymskich uczelni *Jesteśmy wezwani, aby chodzić w światłości.*
16 XII – Spotkanie z prezydentem Argentyny Carlosem Saul Menem.
19 XII – Rozważania przed modlitwą Anioł Pański *Godność człowieka od chwili poczęcia.*
21 XII – Audiencja dla kardynałów, biskupów i pracowników Kurii Rzymskiej *Rok 1993 w życiu Kościoła powszechnego.*

23 XII – Wigilijna modlitwa za Polskę *"Z ręki i karności swojej racz nas nie wypuszczać"*.
24 XII – Audiencja wigilijna dla Polaków *"Dobro Polski jest także moim dobrem"*.
25 XII – Homilia w czasie Pasterki *Chrystus narodził się dla wszystkich.*
– Orędzie „Urbi et Orbi" *Narody świata i cały Kościół patrzą w stronę rodziny.*
26 XII – Rozważania przed modlitwą Anioł Pański *Odkrywajmy wartości rodziny.*
28 XII – Orędzie [...] na XXXI Światowy Dzień Modlitw o Powołania.
29 XII – Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej *Międzynarodowy Rok Rodziny.*
31 XII – Homilia w czasie Mszy św. na zakończenie roku *Z nadzieją idziemy na spotkanie nowych czasów.*

1994

STYCZEŃ

1 I – Orędzie [...] na XXVII Światowy Dzień Pokoju *Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości* (napisane 8 XII 1993 r.).
– Homilia w czasie Mszy św. noworocznej *Macierzyństwo Maryi stało się dziedzictwem całej ludzkości.*
– Rozważania przed modlitwą Anioł Pański *Rodzina szkołą pokoju.*
– List apostolski „motu proprio", którym Ojciec święty ustanawia Papieską Akademię Nauk Społecznych.
– Przemówienie [...] wygłoszone podczas spotkania z polską grupą „Pueri Cantores" *Pieśnią wielbią Boga.*
2 I – Rozważania przed modlitwą Anioł Pański *Rodzina wobec współczesnych zagrożeń.*
5 I – Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej *Rodzina objawia miłość Boga.*
6 I – Msza św., podczas której Papież udzielił sakry biskupiej trzynastu kapłanom *Duch Święty objawia wam niezgłębioną tajemnicę.*
9 I – Homilia w święto Chrztu Pańskiego *Rodzice współpracownikami Boga.* Podczas tej Mszy św. Papież udzielił chrztu 41. dzieciom.
10 I – List do biskupów włoskich na temat odpowiedzialności katolików wobec wyzwań chwili obecnej.
11 I – Apel Papieskiej Rady „Iustitia et Pax" *Europa umiera na Bałkanach.*
12 I – Modlitwa o pokój na Bałkanach.
15 I – Apel o pokój na Bałkanach podczas spotkania z Korpusem Dyplomatycznym *Budujmy mosty między ludźmi i narodami.*
16 I – Wizyta duszpasterska w rzymskiej dzielnicy Primavalle parafii pw. Matki Bożej Wniebowziętej i św. Józefa.

19 I – Do uczestników manifestacji „Solidarność z Sarajewem" *Na kolanach prosimy o zakończenie wojny.*
21 I – Audiencja dla uczestników spotkania przedstawicieli katolickiego Kościoła obrządku bizantyńskorumuńskiego *Na drodze odnowy Kościoła.*
23 I – Światowy Dzień Modlitw o Pokój na Bałkanach.
24 I – Wizyta w Biurze Prasowym Stolicy Apostolskiej *Oddajcie wasze słowa na służbę prawdy.*
– Orędzie [...] na XXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu *Telewizja w rodzinie: kryteria właściwego wyboru programów.*
28 I – Audiencja dla 150. urzędników i adwokatów Trybunału Roty Rzymskiej.
– Audiencja dla premiera Federacji Rosyjskiej Wiktora Czernomyrdina.
30 I – Wizyta duszpasterska w rzymskiej parafii św. Gemmy Galgani.
31 I – Spotkanie z przedstawicielami władz miejskich Rzymu.

LUTY

1 II – Ogłoszenie Orędzia [...] na Wielki Post *Rodzina służy miłości, miłość służy rodzinie.*
2 II – *List do Rodzin [...] z okazji Roku Rodziny 1994.*
4 II – Wizyta wicepremiera i ministra spraw zagranicznych Chorwacji Mate Granića.
6 II – Wizyta w rzymskiej parafii Matki Boskiej Janua Coeli (Bramy Niebios).
7 II – Spotkanie z uczestnikami seminarium zorganizowanego przez „NATO Defense College" *Wojna nie jest nieunikniona.*
10 II – Audiencja dla 50. biskupów, uczestników seminarium „Rodzina i życie".
11 II – Orędzie [...] na II Światowy Dzień Chorego 1994 r. (napisane 8 XII 1993 r.).
– List apostolski motu proprio, którym Jan Paweł II ustanawia Papieską Akademię Obrony Życia.
13 II – Wizyta w parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny i św. Michała.
17 II – Audiencja dla duchowieństwa diecezji rzymskiej *Wezwanie do zachowania praktyki postu.*
18 II – Audiencja dla 20. rektorów angielskojęzycznych seminariów diecezjalnych i zakonnych z różnych krajów Europy.
19 II – Do uczestników manifestacji „Solidarność z Sarajewem" *Na kolanach prosimy o zakończenie wojny.*
20 II – Wizyta w rzymskiej parafii Matki Boskiej in Via.
27 II – Wizyta w rzymskiej parafii św. Aleksandra.

MARZEC

1 III – Audiencja dla uczestników III Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia *Kościół wobec ludzkiego cierpienia.*
3 III – Audiencja dla prezydenta Niemiec, Richarda von Weizsäckera.

4 III – Do uczestników plenarnego zgromadzenia Papieskiej Rady do Spraw Środków Społecznego Przekazu *Sztuka na usługach wiary.*
5 III – Do uczestników XIV Światowego Kongresu Szkół Katolickich *Wychowanie człowieka do wartości moralnych.*
6 III – Wizyta w rzymskiej parafii św. Bernarda z Clairvaux.
7 III – Audiencja dla prezydenta Czech Vaclava Havla.
11 III – Do uczestników III Międzynarodowego Kongresu Biskupów Polowych *Duszpasterstwo polowe zasługuje na wielki szacunek.*
12 III – Do członków Penitencjarii Apostolskiej *Tajemnica spowiedzi świętej.*
13 III – List [...] do kapłanów na Wielki Czwartek 1994 r.
– Wizyta w parafii św. Franciszka Salezego.
15 III – Homilia na inaugurację nowenny modlitw za Italię i z Italią *Bądźcie godni waszego dziedzictwa wiary i kultury.*
17 III – Audiencja dla prezydenta Republiki Litewskiej Guantisa Ulmanisa.
– Audiencja dla premiera Izraela Izaaka Rabina.
18 III – Do uczestników plenarnego posiedzenia Papieskiej Rady do Spraw Kultury *Miłość natchnieniem kultury chrześcijańskiej.*
– Spotkanie z dyrektorem wykonawczym Funduszu Narodów Zjednoczonych do Spraw Działalności Populacyjnej (UNFPA) panią Nafis Sadik.
19 III – Do przedstawicieli świata pracy *Praca człowieka jest darem dla innych.*
– List [...] do głów państw *„Rodzina należy do dziedzictwa ludzkości".*
20 III – Wizyta w rzymskiej parafii św. Cyryla Aleksandryjskiego.
24 III – Do uczestników XI Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Rodziny nt. „Kobieta, małżonka i matka w rodzinie i społeczeństwie u progu trzeciego tysiąclecia" *Godność kobiety – małżonki i matki.*
– Spotkanie z młodzieżą diecezji rzymskiej z okazji IX Światowego Dnia Młodzieży, przypadającego w Niedzielę Palmową.
25 III – List [...] z okazji jubileuszu 100-lecia Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego.
27 III – Homilia w czasie Mszy św. w Niedzielę Palmową *Chrystus was posyła zbawiać świat.*
29 III – Audiencja dla młodzieży z „Opus Dei".

KWIECIEŃ

3 IV – Orędzie Wielkanocne „Urbi et Orbi" *Ludzkość potrzebuje Chrystusa.*
4 IV – List [...] do arcybiskupa Paryża po śmierci prof. Jèrome'a Lejeune'a *Wielki uczony i chrześcijanin XX wieku.*
– Audiencja dla przedstawicieli organizacji żydowskich *Aby zapobiec odradzaniu się zła.*
8 IV – Audiencja dla uczestników XX Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady „Cor Unum".
9 IV – Telegram [...] do biskupów i wiernych Kościoła w Ruandzie w związku z wojną domową w tym kraju.

10 IV – Homilia na otwarcie Synodu Biskupów poświęconego Afryce *Synod zrodzony w Afryce i dla Afryki przeznaczony.*

11 IV – List [...] na XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny.

14 IV – List [...] *Rodzina należy do dziedzictwa ludzkości* skierowany do przywódców wszystkich państw świata oraz do Sekretarza Generalnego ONZ w związku z Międzynarodową Konferencją w Kairze na temat zaludnienia i rozwoju.

17 IV – Wizyta w parafiach rzymskich: Maryi Matki Gościnności oraz św. Bernardyna ze Sieny.

18 IV – Homilia na odsłonięcie odrestaurowanego „Sądu Ostatecznego" Michała Anioła *Kaplica Sykstyńska mówi o wielkości Boga.*

22 IV – Przemówienie do uczestników sympozjum nt. „Udział wiernych świeckich w duszpasterskiej posłudze kapłanów" *Ku wspólnemu budowaniu Kościoła.*

23 IV – Audiencja dla 400. pielgrzymów z Instytutu „Pro Familia" w Brescii.
– List [...] do abpa Miloslava Vlka z okazji 650-lecia wyniesienia do rangi archidiecezji powstałego w 973 r. biskupstwa praskiego.

24 IV – Beatyfikacja: Izydor Bakanja (ok. 1885-1909), Zairczyk, katechista, męczennik, oraz dwie Włoszki: Elżbieta Canori Mora (1774-1825) i Joanna Beretta Molla (1922-1962) – *Zawierzyli Bogu i Jego miłości.*

MAJ

8 V – Homilia na zakończenie synodu *Dzieje ewangelizacji Afryki.*

17 V – Audiencja dla premiera RP Waldemara Pawlaka (w Poliklinice Gemelli).

18 V – Orędzie [...] z okazji 50. rocznicy bitwy o Monte Cassino *Polska broniła chrześcijańskiej przyszłości Europy.*

19 V – Na zakończenie Konferencji Episkopatu Włoch *Pragniemy wszyscy służyć.*
– Audiencja dla prezydenta RP Lecha Wałęsy (w Poliklinice Gemelli).

21 V – List [...] do dzieci włoskich, uczestników spotkania zorganizowanego w Watykanie z okazji 150-lecia Papieskiego Dzieła Dziecięctwa Misyjnego.
– List apostolski *Ordinatio sacerdotalis* [...] o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom.

23 V – Przesłanie do uczestników pierwszego ogólnokontynentalnego Kongresu Latynoamerykańskiego.

25 V – Przesłanie [...] z okazji pielgrzymki ludzi pracy do Matki Bożej Piekarskiej.

28 V – Orędzie [...] na Światowy Dzień Misyjny 1994 r. *Rodzina uczestniczy w życiu i misji Kościoła.*

31 V – Przesłanie na zakończenie miesiąca maryjnego *Modlitwa chwały i dziękczynienia.*

CZERWIEC

2 VI – Audiencja dla prezydenta Stanów Zjednoczonych Ameryki Williama J. Clintona.

3 VI – Przesłanie [...] na ręce kard. Józefa Glempa z okazji I Kongresu Ruchów Katolickich w Warszawie.

5 VI – Przesłanie na zakończenie XXII Krajowego Kongresu Eucharystycznego w Sienie.

7 VI – Przesłanie [...] z okazji 950-lecia Opactwa Tynieckiego.

9 VI – Przesłanie [...] do Kościoła i Narodu Ruandyjskiego.

13 VI – Przemówienie [...] na rozpoczęcie obrad Nadzwyczajnego Konsystorza Kardynałów *Wobec wielkiego Jubileuszu roku 2000.*

– Przesłanie [...] z okazji 800-lecia narodzin św. Antoniego Padewskiego.

21 VI – Przesłanie [...] z okazji 92. „Deutsche Katholikentag" *W drodze ku jedności i człowiekowi.*

28 VI – Do delegacji Ekumenicznego Patriarchatu Konstantynopola *Prowadźmy dalej dialog teologiczny.*

29 VI – Homilia w uroczystość świętych apostołów Piotra i Pawła oraz nałożenie paliuszy 20. nowym metropolitom *Ich świadectwo wiary i męczeństwa ożywia Kościół.*

LIPIEC

4 VII – Do ambasadora Republiki Słowackiej Antona Neuwirtha *Kościół pragnie służyć dobru społecznemu.*

– Do przedstawicieli Fundacji Polish American Congress *W służbie potrzebującym.*

25 VII – Telegram [...] w 50. rocznicę zagłady Romów.

31 VII – Dokument Kongregacji Nauki Wiary *Odpowiedzi na przedstawione wątpliwości dotyczące „izolowania macicy" i innych zagadnień.*

SIERPIEŃ

1 VIII – Przesłanie [...] w 50. rocznicę Powstania Warszawskiego.

10 VIII – Orędzie [...] na Światowy Dzień Migranta 1995 r.

21 VIII – Homilia w Valle d'Aosta *Przyroda głosi chwałę Boga.*

24 VIII – Stolica Apostolska i Królestwo Tonga nawiązały stosunki dyplomatyczne na szczeblu nuncjatury apostolskiej i ambasady.

WRZESIEŃ

7 IX – Przesłanie [...] z okazji ósmego spotkania „Ludzie i religie" w Asyżu.

8 IX – Homilia w czasie Mszy św. w Castel Gandolfo w intencji pokoju na Bałkanach *Bóg jest po stronie uciśnionych.*

– Przemówienia, które Ojciec święty miał wygłosić w Sarajewie: *Do Prezydenta Republiki Bośni i Hercegowiny*; *Do kapłanów i zakonników*; *Do wspólnoty Serbów prawosławnych*; *Do wspólnoty muzułmańskiej.*

10 IX – Podróż apostolska do Chorwacji: Zagrzeb *Pokój jest zawsze możliwy.*

– Zagrzeb: Spotkanie z duchowieństwem *Musicie pojednać ludzi z Bogiem i między sobą.*

11 IX – Zagrzeb: Homilia *Przebaczyć i prosić o przebaczenie.*

– Spotkanie z prezydentem Chorwacji Franjo Tudjmanem.

– Zagrzeb: przemówienie pożegnalne *Szukajcie światła i umocnienia w wierze.*

14 IX – Dokument Kongregacji Nauki Wiary *List do biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii św. przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach.*

15 IX – Audiencja dla prezydenta Estonii Lenharta Meri.

17-18 IX – Wizyta duszpasterska w Lecce.

18 IX – Homilia dla wiernych archidiecezji *Posługa miłości drogą ewangelizacji.*

23 IX – Audiencja dla uczestników spotkania przedstawicieli różnych religii na temat „Małżeństwo i rodzina we współczesnym świecie".

– Orędzie [...] do uczestników sesji Międzynarodowej Rady do Spraw Katechezy.

24 IX – Audiencja dla członków Fundacji „Centesimus annus – Pro Pontifice".

29 IX – Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady „Iustitia et Pax" *Chrześcijańska nadzieja wzywa do odwagi.*

– Złożenie listów uwierzytelniających przez pierwszego ambasadora Izraela przy Stolicy Apostolskiej Shamuela Hadasa.

PAŹDZIERNIK

1 X – List [...] w związku z inauguracją działalności Uniwersytetu Opolskiego.

2 X – Homilia w czasie Mszy św. na rozpoczęcie obrad IX Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów poświęconego życiu konsekrowanemu we współczesnym świecie *Wielkie bogactwo Kościoła.*

8 X – Przemówienie podczas spotkania z rodzinami ze wszystkich kontynentów przybyłymi z okazji Roku Rodziny *Czym jesteś, rodzino chrześcijańska?*

9 X – Homilia *Ewangelia rodziny.*

15 X – Audiencja dla prezydenta Republiki Chile Eduardo Frei Ruiz-Tagle.

Maria FILIPIAK

JAN PAWEŁ II O KOBIECIE
Bibliografia wypowiedzi (1978-1994)

Wykaz skrótów

AP1 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 1, Città del Vaticano 1982, ss. 462

AP2 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 2, Città del Vaticano 1986, ss. 479

AP3 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 3, Città del Vaticano 1989, ss. 395

AP4 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 4, Città del Vaticano 1992, ss. 383

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978), ss. 477
II (1979) [t. 1], ss. 1729
II (1979) t. 2, ss. 1574
III (1980) t. 1, ss. 1983
III (1980) t. 2, ss. 1869
IV (1981) t. 1, ss. 1292
IV (1981) t. 2, ss. 1313
V (1982) t. 1, ss. 1376
V (1982) t. 2, ss. 2497
V (1982) t. 3, ss. 1751
VI (1983) t. 1, ss. 1730
VI (1983) t. 2, ss. 1496
VII (1984) t. 1, ss. 2016
VII (1984) t. 2, ss. 1708
VIII (1985) t. 1, ss. 2081
VIII (1985) t. 2, ss. 1683
IX (1986) t. 1, ss. 2204
IX (1986) t. 2, ss. 2242
X (1987) t. 1, ss. 1482
X (1987) t. 2, ss. 2582
X (1987) t. 3, ss. 1812
XI (1988) t. 1, ss. 1073
XI (1988) t. 2, ss. 2625
XI (1988) t. 3, ss. 1405
XI (1988) t. 4, ss. 2317
XII (1989) t. 1, ss. 1945
XII (1989) t. 2, ss. 1783
XIII (1990) t. 1, ss. 1885
XIII (1990) t. 2, ss. 1888

NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań, Warszawa 1987, ss. 220

NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793.

NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753.

NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań, Warszawa 1985, ss. 875.

NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań, Warszawa 1986, ss. 924.

NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611.

NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572.

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 1(1980) –

1978

1. *Widzialny znak misji kobiety w Kościele* (U grobu św. Katarzyny, 5 XI), NP I, s. 45-46; toż: *Segno visibile della missione della donna nella Chiesa*, IGP I, s. 102-104.

VIII (1985) t. 2, ss. 1683

2. *Bogactwo żywej wiary w sercu Kościoła* (Do sióstr zakonnych, 10 XI), NP I, s. 56-59; toż: *Richezza di fede viva nel cuore della Chiesa*, IGP I, s. 126-131.

3. *Siostry zakonne światłością Kościoła ludzkości* (Do przełożonych generalnych sióstr zakonnych, 16 XI), NP I, s. 75-77; toż: *Le religiose, luce per la Chiesa e per l'umanità*, IGP I, s. 165-168.

1979

4. *Odblask słodyczy Maryi na obliczu każdej matki* (Do młodzieży, 10 I), NP II, 1, s. 20-21; toż: *Sul volto di ogni madre un riflesso della dolcezza di Maria*, IGP II, 1, s. 38-40.

5. *List Sekretarza Stanu do Uczestniczek Zebrania Światowej Unii Kobiet Katolickich* (29 I), NP II, 1, s. 104-105; toż: *Lettera del Segretario di Stato all'Unione Donne Cattoliche*, IGP II, 1, s. 259-261.

6. *Przemówienie do sióstr klauzurowych* (30 I), NP II, 1, s. 112-114; toż: *La vostra vita di consacrate è pienamente attuale*, IGP II, 1, s. 283-286.

7. *Godność kobiety i jej misji* (Do członkiń Stowarzyszenia API-COLF, 29 IV), NP II, 1, s. 435-438; toż: *La dignità della donna e della sua missione*, IGP II, 1, s. 1018-1023.

8. *O godności kobiety i matki polskiej* (Gniezno, 3 VI), NP II, 1, s. 613-614.

9. *Do wyższych przełożonych zgromadzeń żeńskich* (Jasna Góra, 5 VI), NP II, 1, s. 634-636; toż: *La vocazione religiosa segno vivo del „secolo futuro"*, IGP II, 1, s. 1425-1429.

10. *Do sióstr zakonnych* (Kraków, 9 VI), NP II, 1, s. 704-707.

11. *Świadectwo zakonne odpowiadające naszym czasom* (Do unii przełożonych generalnych, 15 XI), NP II, 2, s. 555-558; toż: *Una testimonianza religiosa aderente al nostro tempo*, IGP II, 2, s. 1165-1170.

12. *Bądźcie żywym przykładem wiarygodnego wzoru kobiety* (Do przedstawicielek Włoskiego Ośrodka Kobiecego, 7 XII), NP II, 2, s. 643-645; toż: *Siate esempi viventi di un progetto credibile di donna*, IGP II, 2, s. 1339-1342.

1980

13. *Tajemnica kobiety objawia się w macierzyństwie* (Audiencja generalna, 12 III), NP III, 1, s. 226-228; toż: *Il mistero della donna si rivela nella maternità*, IGP III, 1, s. 540-545.

14. *Paschalny wymiar konsekracji zakonnej* (Do sióstr zakonnych, 13 IV), NP III, 1, s. 372-375; toż: *Dimensione pasquale della consacrazione religiosa*, IGP III, 1, s. 894-899.

15. *Jesteście włączone w prorockie posłannictwo Kościoła* (Do sióstr zakonnych, 3 V), NP III, 1, s. 461-464; toż: *A pieno titolo coinvolte nella missione profetica della Chiesa*, IGP III, 1, s. 1095-1100.

16. *Głównym obowiązkiem jest uznać godność i prawa kobiety* (Do uczestników V Międzynarodowego Kongresu do Spraw Rodziny, 8 XI), NP III, 2, s. 568-570; toż: *È un dovere capitale riconoscere la dignità e i diritti della donna*, IGP III, 2, s. 1083-1087.

1981

17. *Żyć i świadczyć o wierze* (Do sióstr zakonnych, 3 I), NP IV, 1, s. 8-9; toż: *Vivere e testimoniare la fede nell'ideale missionario di monsignor Comboni*, IGP IV, 1, s. 18-20.

18. *Jesteście świadkami miłości* (Do sióstr zakonnych, 17 II), NP IV, 1, s. 157-161; toż: *Essere testimoni, perseverare nella preghiera, aderire docilmente al magistero della Chiesa*, IGP IV, 1, s. 320-326.

19. *Kontemplacyjny wymiar tajemnicy życia konsekrowanego* (Do sióstr zakonnych, 26 II), NP IV, 1, s. 273-274; toż: *La dimensione contemplativa segreto della vita religiosa*, IGP IV, 1, s. 556-559.

1982

20. *Custodite gelosamente l'eredità spirituale tramandatavi dalla beata Agnese di Boemia* [Strzeżcie zazdrośnie duchowego dziedzictwa przekazanego wam przez bł. Agnieszkę z Pragi] (List do arcybiskupa Pragi, 1 III), IGP V, 1, s. 732-739.

21. *Lettera all'Arcivescovo di Spoleto* [List do arcybiskupa Spoleto] (W sześćsetną rocznicę urodzin św. Rity, 15 III), IGP V, 1, s. 871-875.

22. *Voi donate la vita ad una causa grande, quella del sacerdozio cattolico* [Poświęcacie wasze życie w służbie kapłanom] (Do gospodyń parafialnych, 22 IV), IGP V, 1, s. 1289-1292.

23. *Due risposte autentiche alla chiamata dell'amore* [Dwie autentyczne odpowiedzi na wezwanie miłości] (Homilia podczas kanonizacji Margherity Bourgeoys i Giovanny Delanoue, 31 X), IGP V, 3, s. 986-993.

24. *Nuova Samaritana, s. Teresa di Gesù invita tutti ad avvicinarsi a Cristo* [Nowa Samarytanka, św. Teresa od Jezusa zaprasza wszystkich do bliskości z Chrystusem] (Homilia, Avila, 1 XI), IGP V, 3, s. 1032-1041.

25. *La „carità d'urgenza" di Angela della Croce è impulso a progredire verso la giustizia sociale* [Miłość przynaglająca Angeli od Krzyża jest bodźcem dla rozwoju sprawiedliwości społecznej] (Homilia podczas beatyfikacji, 5 XI), IGP V, 3, s. 1145-1151.

26. *Sull'esempio di madre Eugenia Ravasco incrementate l'apostolato dell'inse/gnamento* [Na przykładzie matki Eugenii Ravasco ubogacajcie apostolat nauczania] (Do sióstr zakonnych, 11 XII), IGP V, 3, s. 1588-1592.

1983

27. *La presenza di Maria nella nuova pentecoste della Chiesa* [Obecność Maryi w nowej pięćdziesiątnicy Kościoła] (Homilia, Suyapa, 8 III), IGP VI, 1, s. 648-654.

28. *„Będę błogosławił Pana po wieczne czasy"* (Homilia podczas beatyfikacji Urszuli Ledóchowskiej, Poznań, 20 VI), w: *Pokój tobie Polsko! Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, Libreria Editrice Vaticana 1983, s. 123-129; toż: *Il legame dell'uomo con la terra alla base dell'esistenza della società*, IGP VI, 1, s. 1601-1607.

29. *„Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości"* (Homilia, Wrocław, 21 VI), w: *Pokój tobie Polsko! Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, Libreria Editrice Vaticana 1983, s. 150-159; toż: *Riacquistare la reciproca fiducia per costruire il futuro della patria*, IGP VI, 1, s. 1617-1625.

30. *La legge dell'amore e della fratellanza fondamento dei rapporti internazionali* [Prawo miłości i braterstwa fundamentem relacji międzynarodowych] (Homilia podczas beatyfikacji s. Marii od Jezusa Ukrzyżowanego, 13 XI), IGP VI, 2, s. 1071-1075.

31. *Amore della Chiesa e azione di pace nella vita della „piccola araba"* [Miłość Kościoła i czynienie pokoju w życiu „małej Arabki"] (Do pielgrzymów z Ziemi Świętej, 14 XI), IGP VI, 2, s. 1082-1085.

1984

32. *Un messaggio alle donne: „Portate nel cuore di questa società le qualità umane e cristiane di cui Dio dotato la vostra femminilità"* [Przesłanie do kobiet:

„Wnoście w serce społeczności wartości ludzkie i chrześcijańskie, którymi Bóg was obdarzył"] (Homilia podczas beatyfikacji s. Marie Léonie Paradis, 11 IX), IGP VII, 2, s. 440-449.

1985

33. *La beata Ana de los Angeles testimone di verità e amore* [Błogosławiona Anna od Aniołów świadkiem prawdy i miłości] (Homilia podczas beatyfikacji, 2 II), IGP VIII, 1, s. 348-355.

34. *Sull'esempio dei primi cristiani una vera testimonianza di amore* [Prawdziwe świadectwo miłości na przykładzie pierwszych chrześcijan] (Homilia podczas beatyfikacji sióstr: Pauline von Mallinckrodt i Caterina Troiani, 14 IV), IGP VIII, 1, s. 1039-1045.

35. *Con l'amore profondo a Cristo, ai poveri e ai bisognosi suor Virginia anticipò il senso moderno dell'assistenza* [Z głębokiej miłości do Chrystusu, ubogich i potrzebujących siostra Virginia rozpoczęła nową formę opieki] (Homilia podczas beatyfikacji s. Virginii Centurione Bracelli, 22 IX), IGP VIII, 2, s. 754-760.

36. *Il limpido messaggio che promana dai nuovi Beati: „L'amore è la più grande ricchezza dell'uomo"* [Z nowych błogosławionych promieniuje jasne przesłanie: „Największym bogactwem człowieka jest miłość"] (Homilia podczas beatyfikacji Pio Campidelli, s. Marii Teresy Gerhardinger i s. Rebeki Ar-Rayes, 17 XI), IGP VIII, 2, s. 1271-1276.

1986

37. *Carità, amore e misericordia per il nostro mondo diviso* [Przyjaźń, miłość, miłosierdzie dla podzielonego świata] (Do sióstr zakonnych, 17 IV), IGP IX, 1, s. 1055-1058.

38. *Proponete la povertà come valore e sfida ad una società troppo avida di benessere* [Społeczeństwu konsumpcyjnemu głoście ubóstwo jako wartość i wyzwanie] (Do sióstr zakonnych, 9 V), IGP IX, 1, s. 1297-1301.

39. *I santi della Chiesa cattolica sono per l'intera umanità* [Święci Kościoła katolickiego służą całej ludzkości] (Homilia podczas beatyfikacji s. Teresy Marii od Krzyża, 19 X), IGP IX, 2, s. 1126-1131.

40. *"Con la vostra opera educativa possiate avvicinare i giovani a Cristo"* ["Przybliżajcie młodym Chrystusa przez wasze działania wychowawcze"] (Do sióstr zakonnych, 12 XI), IGP IX, 2, s. 1404-1405.

1987

41. *Encyklika [...] o błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła „Redemptoris Mater"* (25 III), ORpol. 8(1987) nr 3, s. 3-13; toż: *Lettera*

enciclica sulla Beata Vergine Maria nella vita della Chiesa in cammino. „Redemptoris Mater", IGP X, 1, s. 678-803.

42. *Błogosławiona córka polskiej wsi* (Homilia w czasie beatyfikacji Karoliny Kózkówny, Tarnów, 10 VI), w: *„Do końca ich umiłował". Jan Paweł II. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce, 8-14 czerwca 1987 roku*, Città del Vaticano 1987, s. 71-79; toż: *Carolina Kózka parla ai giovani della grande dignità della donna*, IGP X, 2, s. 2081-2090.

43. *Powołanie, na które składa się dom, rodzina, małżeństwo, dzieci i praca* (Do włókniarek, Łódź, 13 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 13-14; toż: *I compiti materni e familiari della donna: valore superiore a qualunque professione pubblica*, IGP X, 2, s. 2203-2213.

44. *Sekret godnego przeżywania kobiecości* (Anioł Pański, 16 VIII), AP 3, s. 239-240; toż: *Il Concilio ha ribadito la dignità della donna quale parte viva del Popolo di Dio e del Corpo Mistico di Cristo*, IGP X, 3, s. 220-221.

1988

45. *Annuncio della pubblicazione del documento sulla dignità e vocazione della donna* [Zapowiedź ogłoszenia dokumentu o godności i powołaniu kobiety] (Do Synodu Biskupów, 17 VI), IGP XI, 2, s. 2042-2050.

46. *List apostolski „Mulieris dignitatem" [...] z okazji Roku Maryjnego o godności i posłaniu kobiety* (15 VIII), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 3-12; toż: *Lettera Apostolica sulla dignità e vocazione della donna in occasione dell'Anno Mariano. „Mulieris dignitatem"*. IGP XI, 3, s. 317-378.

47. *Christifideles Laici. Posynodalna adhortacja [...] o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II* (30 XII), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 9-24 (zwł. s. 20); toż: *„Christifideles Laici" [...] su vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo*, IGP XI, 4, s. 2083-2175.

1989

48. *Il monastero diventi per ogni „donna consacrata" una scuola di servizio e di amore al Signore* [Niech dla każdej „konsekrowanej kobiety" klasztor stanie się szkołą służby i miłości Pana] (Do przeorysz benedyktyńskich, 16 I), IGP XII, 1, s. 117-120.

49. *Si comprenda e si valorizzi il contributo indispensabile della donna all'edificazione della società e della Chiesa* [Zrozumienie i dowartościowanie niezbędnego wkładu kobiety w budowanie społeczeństwa i Kościoła] (Życzenia z okazji Międzynarodowego Dnia Kobiet, 8 III), IGP XII, 1, s. 514.

50. *La nuova canonizzazione esalta la condizione femminile* [Obecna kanonizacja podnosi godność kobiety] (Homilia podczas kanonizacji Cleli Barbieri, 9 IV), IGP XII, 1, s. 781-783.

51. *Vittoria Rasoamanarivo: nella vita matrimoniale, nella comunità ecclesiale, nel servizio ai poveri testimoniò la sua passione per Cristo* [Vittoria Rasoamanarivo: w życiu małżeńskim, we wspólnocie Kościoła, w służbie ubogim świadczyła miłość do Chrystusa] (Homilia podczas beatyfikacji, 30 IV), IGP XII, 1, s. 1002-1009.

52. *Valorizzare lo specifico contributo che le donne possono offrire alla pace* [Dowartościowanie szczególnego wkładu kobiet na rzecz pokoju] (Do uczestniczek seminarium „Kobiety i solidarność", 22 V), IGP XII, 1, s. 1325-1326.

1990

53. *Conversione personale e comunitaria per costruire una società più giusta e fraterna anche verso la donna* [Nawrócenie osobiste i wspólnotowe w celu budowania społeczności bardziej sprawiedliwej i braterskiej również dla kobiet] (Brazylia, 28 II), IGP XIII, 1, s. 555-558.

54. *I Consultori Familiari siano luoghi rispettosi della loro vera natura di servizio alla famiglia* [Konsultorzy rodzinni powinni w służbie rodziny respektować prawdziwą naturę] (Do Włoskiej Konfederacji Konsultorów Rodzinnych, 2 III), IGP XIII, 1, s. 568-572.

55. *Vivere in prima persona i valori umani per tramandarli alle nuove generazioni* [Osobiste przeżycie wartości ludzkich jest niezbędne do przekazania ich nowym pokoleniom] (Do „National Organization of Italian American Women", 29 IX), IGP XIII, 2, s. 781-783.

1991

56. *Mulieris dignitatem* [Godność kobiety] (Do pracownic fabryki w Marche, 19 III), „La Traccia" 12(1991) nr 3, s. 269-271.

57. *Santificare il quotidiano* [Uświęcać codzienność] (Homilia podczas beatyfikacji trzech kobiet: Annuciata Cocchetti, Marie-Thérésa Haze, Chiara Dina Bosatta, 21 IV), „La Traccia" 12(1991) nr 4, s. 365-367.

58. *L'evangelizzazione mira a far sorgere „una nuova umanità"* [Ewangelizacja zmierza ku zrodzeniu nowej ludzkości] (Do przełożonych generalnych zakonów żeńskich, 16 V), „La Traccia" 12(1991) nr 5, s. 540-542.

59. *Co stało się z macierzyństwem polskich kobiet?* (Anioł Pański, 9 VI), w: *Ducha nie gaście. Jan Paweł II w Polsce 1-9 czerwca 1991*, Paris 1991, s. 307-308; toż: *Maria, aiutaci a compiere la volontà di Dio*, „La Traccia" 12(1991) nr 6, s. 718-719.

60. *Próby i zwycięstwa wiary naszego czasu* (Homilia podczas beatyfikacji Anieli Salawy, 13 VIII), ORpol. 12(1991) nr 8, s. 7-8; toż: *Camminare nella carità*, „La Traccia" 12(1991) nr 7-8, s. 901-903.

61. *600-lecie kanonizacji Brygidy Szwedzkiej* (List [...] do Przełożonej Generalnej Zakonu Najświętszego Zbawiciela św. Brygidy, 8 IX), ORpol. 12(1991) nr 1,

s. 9-10; tож: *Il suo desiderio di unità e di adesione a Gesù*, „La Traccia" 12(1991) nr 9, s. 1072-1074.

62. *Św. Maria Goretti – nauczycielka wiary i prawdziwej miłości* (Homilia, Latina, 29 IX), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 36-38; тож: *Maria Goretti morí perdonando*, „La Traccia" 12(1991) nr 9, s. 1130-1131.

63. *Św. Brygida znakiem pojednania i nadziei* (Homilia, 6 X), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 15-16; тож: *Per il VI Centenario della canonizzazione di Santa Brigida*, „La Traccia" 12(1991) nr 10, s. 1197-1198.

64. *Święci ewangelizują Kościół* (Homilia podczas beatyfikacji matki Pauliny, 18 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 23-25; тож: *La Chiesa in Brasile ha bisogno di Santi!*, „La Traccia" 12(1991) nr 10, s. 1264-1266.

1992

65. *Życie konsekrowane dzisiaj* (Do uczestniczek IX Zgromadzenia Generalnego Międzynarodowej Unii Przełożonych Generalnych, 9 IV), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 40-41; тож: *Attrarre alla Verità che è Cristo*, „La Traccia" 13(1992) nr 4, s. 432-433.

66. *La nuova Beata ci insegna soprattutto a confidare* [Nowa błogosławiona uczy nas przede wszystkim zaufania] (Do sióstr zakonnych, 18 V), „La Traccia" 13(1992) nr 5, s. 609-610.

67. *L'urgenza di difendere l'uguale dignità umana di tutte le persone* [Obrona godności wszystkich osób] (Do uczestników kolokwium „Kobieta w społeczeństwie", 26 VI), „La Traccia" 13(1992) nr 6, s. 826-827.

1993

68. *Stały się światłością dla pokoleń* (Homilia podczas kanonizacji Klaudyny Thèvenet i Teresy od Jezusa „de Los Andes", 21 III), ORpol. 14(1993) nr 5-6, s. 10-11.

69. *Siostry zakonne w służbie życiu* (Do uczestniczek Międzynarodowej Unii Przełożonych Generalnych, 14 V), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 33-34.

70. *List [...] do sióstr klarysek z okazji osiemdziesięciolecia narodzin św. Klary* (11 VIII), ORpol. 15(1994) nr 1, s. 10-11.

71. *Św. Elżbieta Węgierska* (Audiencja generalna, 17 XI), ORpol. 15(1994) nr 1, s. 46.

1994

72. *Godność kobiety – małżonki i matki* (Do uczestników XI Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Rodziny, 24 III), ORpol. 15(1994) nr 8, s. 18-19.

73. *Godność i posłannictwo kobiety chrześcijańskiej* (Audiencja generalna, 22 VI), ORpol. 15(1994) nr 9-10, s. 21-22.

74. *Kobiety w Ewangelii* (Audiencja generalna, 6 VII), ORpol. 15(1994) nr 9-10, s. 22-24.

75. *Szerokie pole działania kobiety w Kościele* (Audiencja generalna, 13 VII), ORpol. 15(1994) nr 9-10, s. 24-25.

76. *Niezwykła wielkość macierzyństwa* (Audiencja generalna, 20 VII), ORpol. 15(1994) nr 9-10, s. 25-26.

77. *Macierzyństwo w kontekście powszechnego kapłaństwa w Kościele* (Audiencja generalna, 27 VII), ORpol. 15(1994) nr 11, s. 31-32.

1995

78. *Kobieta wychowawczynią do życia w pokoju* (Orędzie na XXVIII Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 1995 r.), ORpol. 16(1995) nr 1, s. 8-11.

NOTY O AUTORACH

Ks. Jerzy B a j d a, profesor, teolog. Urodzony w 1928 r. w Krakowie. Studia z zakresu teologii w Instytucie Teologicznym w Tarnowie, prawa kanonicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz teologii moralnej na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie. W latach 1969-1973 wykładowca teologii moralnej na tymże Papieskim Wydziale Teologicznym. Od 1973 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, związany z Instytutem Studiów nad Rodziną w Łomiankach.

Główne obszary badań: podstawy teologii moralnej, szczególnie teologia powołania oraz problematyka teologiczno-moralna małżeństwa i rodziny.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Powołanie małżeństwa i rodziny* w serii „Teologia małżeństwa i rodziny", t. 1 (1980); *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii moralnej* (1984).

Ks. Czesław Stanisław B a r t n i k, profesor, teolog. Urodzony w 1929 r. w Źrebcach k. Szczebrzeszyna. Studia teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Instytucie Katolickim w Paryżu i na Uniwersytecie Katolickim w Louvain.

W latach 1956-58 adiustator w redakcji *Encyklopedii katolickiej* i prefekt w Gimnazjum Sióstr Kanoniczek w Lublinie. Od 1957 r. wykładowca teologii fundamentalnej na Wydziale Teologicznym KUL oraz w Wyższym Seminarium oo. Kapucynów. Od 1959 r. wychowawca w Wyższym Seminarium Duchownym w Lublinie, w latach 1966-1973 wicerektor tegoż seminarium.

Współredaktor *Encyklopedii katolickiej*, „Roczników Teologiczno-Kanonicznych" i „Zeszytów Naukowych KUL". Członek Towarzystwa Naukowego KUL.

Główne obszary badań: teologia dogmatyczna, teologia historii, historia dogmatów, hermeneutyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem historii uniwersalnej w teilhardyzmie* (1972); *Teilhardowska wizja dziejów* (1975); *Teologia pracy ludzkiej* (1977); *Teologiczne rozumienie zbawienia* (red., 1979); *Kościół Jezusa Chrystusa* (1982); *Nadzieje upadającego Rzymu. Papieska wizja świata ze schyłku imperium rzymskiego* (1982); *Polska teologia narodu* (red., 1986); *Formen der politischen Theologie in Polen* (1986); *Chrystus jako sens historii* (1987); *Historia ludzka i Chrystus* (1987); *Idea polskości* (1990); *Hermeneutyka personalistyczna* (1994); *Walka o Kościół w Polsce* (1994); *Personalizm* (1995); *Historia i myśl* (1995).

Anna Małgorzata B o r k o w s k a OSB, magister, pisarka, tłumaczka, archiwistka. Urodzona w 1939 r. w Warszawie. Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika w Toruniu i z zakresu teologii (nie dokończone) na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1964 r. benedyktynka w Żarnowcu. Od 1969 r. archiwistka w domu zakonnym w Żarnowcu.

Główny obszar zainteresowań: historia polskich zakonów żeńskich.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Mniszki* (1980); *Dekret w niebieskim ferowany parlamencie* (1984); *Słownik klasztorów mniszek benedyktyńskich w Polsce* (1989); przekłady: *Księga*

Starców (1983); Fynn, *Halo pan Bóg? tu Anna* (1993). Autorka licznych artykułów publikowanych głównie w „Naszej Przyszłości".

Rocco Buttiglione, profesor, filozof, prawnik. Urodzony w 1948 r. w Gallipoli (Włochy). Studia uniwersyteckie w Rzymie i Turynie. Profesor na Uniwersytecie w Teramo; prorektor Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein). Założyciel Pontificia Accademia delle Scienze Sociali, współpracownik wielu czasopism, m.in. „Il Nuovo Areopago", „30 Giorni", „Avvenire", „Il Tempo". Uczestnik ruchu Comunione e Liberazione.

Doktor honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, etyka, myśl Karola Wojtyły, teoria dialektyki, filozofia kultury i polityki, prawo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dialettica e nostalgia* (1978); *La crisi dell'economia marxista* (1978); *Il pensiero di Karol Wojtyła* (1982); *L'uomo e il lavoro* (1982); *Metafisica della conoscenza e politica* (1986); *L'uomo e la famiglia* (1991); *La crisi della morale* (1991; wyd. polskie *Etyka w kryzysie* 1994); *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero* (1992); *Il problema politico dei cattolici* (1993); *Chrześcijanie a demokracja* (1993).

Leon Dyczewski OFMConv., profesor, socjolog, filozof społeczny, teolog. Urodzony w 1936 r. w Małopolu k. Radzymina. Studia filozoficzne i teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym oo. Franciszkanów, społeczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1966 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Wyższego Seminarium Duchownego oo. Franciszkanów w Niepokalanowie, a od 1969 r. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W latach 1979-1980 wykładowca w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, 1989-1990 w Akademii Medycznej w Lublinie. W latach 1991-1992 członek Zespołu Doradców Ministra Pracy i Polityki Socjalnej.

Obecnie członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Polskiego Towarzystwa Gerontologicznego, Towarzystwa Naukowego KUL, Komisji Episkopatu Polski do Spraw Środków Społecznego Przekazu i Komisji Episkopatu Polski do Spraw Kultury, Europäische Federation für Katholische Erwachsenenbildung (członek prezydium), Collegium Philosophicum des Forschungsinstitutes für Philosophie (Hannover), Komitetu Pracy i Polityki Społecznej PAN oraz Akademii Społecznej (dyrektor). Sekretarz Rządowej Komisji Ludnościowej i Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

Główne obszary badań: kultura, rodzina, grupy etniczne, działalność Kościoła.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Pisma świętego Maksymiliana M. Kolbego, franciszkanina*, t. 1-7 (współred. 1970); *Więź pokoleń w rodzinie* (1976); *Rodzina polska i kierunki jej przemian* (1981); *Ten, który rozdał życie* (1983); *Święty Maksymilian Maria Kolbe* (1984); *Dokumenty społeczne Kościoła*, t. 1-2 (współred. 1987); *Człowiek w społeczności. Refleksje nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II* (red., 1988); *Integrationsprozesse in der modernen Gesellschaft* (red. 1988); *Wspólnota miejscem tworzenia* (red. 1992); *Wartości w kulturze polskiej* (red. 1993); *Kultura polska w procesie przemian* (1993); *Polacy w Bawarii: tożsamość etniczno-kulturowa i wchodzenie w społeczeństwo niemieckie* (1993); *Kultur im Wandlungsprozess der Gesellschaft* (1993); *Private and Public Social Inventions in Modern Societies* (współred. 1994); *Człowiek człowiekowi... Rzecz o św. Maksymilianie Kolbe* (1994); *Ludzie starzy i starość w społeczeństwie i kulturze* (1994); *Rodzina – społeczeństwo – państwo* (1994). Autor licznych artykułów naukowych i publicystycznych.

Alicja Grześkowiak, profesor, prawnik. Urodzona w 1941 r. w Świrzu k. Lwowa. Studia na Wydziale Prawa Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu. W latach 1963-1966 inspektor kredytowy w Oddziale Narodowego Banku Polskiego w Toruniu. Od 1966 r. pracownik naukowo-dydaktyczny UMK, od 1990 r. również Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Od roku 1989

senator Rzeczypospolitej Polskiej, przewodnicząca Komisji Konstytucyjnej Senatu RP I kadencji (1989-1991), od 1991 do 1993 r. wicemarszałek Senatu RP II kadencji.

Wiceprzewodnicząca Frakcji Parlamentarnej Grupy Politycznej „Partie Populaire" (Chrześcijańskich Demokratów) Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy. Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Rodziny, członek Rady Administracyjnej Fundacji Jana Pawła II i Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, Société Internationale de Défense Sociale, polskiej sekcji Association Internationale de Droit Pénal, Toruńskiego Towarzystwa Naukowego oraz Towarzystwa Naukowego Prawa Karnego.

Główne obszary badań: penologia, problematyka kary śmierci, prawnokarna ochrona praw człowieka ze szczególnym uwzględnieniem prawa do życia, chrześcijańska koncepcja kary kryminalnej, prawo nieletnich.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kara pozbawienia wolności względem nieletnich w prawie karnym europejskich państw socjalistycznych* (1976); *Zarys prawa karnego* (współaut. 1976); *Kara śmierci w polskim prawie karnym* (1978); *Proces karny. Podręcznik do ćwiczeń* (współaut. 1979); *Prawo karne. Zagadnienia teorii i praktyki* (współaut. 1986); *Postępowanie w sprawach nieletnich* (1986); *Zagadnienia prawnokarnej ochrony dziecka poczętego w pracach Sejmu i Senatu Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1990-1991* (1994).

Ewa Jabłońska-Deptuła, profesor, historyk kultury. Urodzona w 1931 r. w Warszawie. Studia na Uniwersytecie Warszawskim i na Uniwersytecie Wrocławskim. Od 1957 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

W latach 1981-1989 członek władz regionalnych oraz delegat na zjazdy krajowe „Solidarności". Po zwolnieniu z internowania zaangażowana w działalność oświatową i różne formy pomocy solidarnościowej. Współinicjatorka „Ruchu Solidarności Rodzin".

Odznaczona Złotym Krzyżem Zasługi za dydaktykę na KUL. Laureatka nagrody „Polish Culture" za szerzenie kultury niezależnej.

Główne obszary badań: dzieje wspólnot zakonnych XIX i XX w., problemy świadomości religijnej i patriotycznej (ze szczególnym uwzględnieniem roli rodziny i kobiety) oraz polska religijność.

Autorka licznych artykułów i publikacji książkowych, m.in. *Przystosowanie i opór. Zakony męskie w Królestwie Kongresowym* (1983); *Współczesne zagrożenia rodziny* (1984); *Trwanie i budowa. Honorat Koźmiński* (1986); *Rodzino, dokąd zmierzasz?* (1987); *Czyż może historia popłynąć przeciw prądowi sumień?* (1987); *Świadectwo trwania: błogosławiony Honorat Koźmiński* (1990); *Niepokalanki w polskim trwaniu* (1993); *Zakorzeniać nadzieję. Sł. B. Marcelina Darowska o rodzinie i dla rodziny* (1994); *Siostra Ewa Noiszewska – Niepokalanka 1885-1942* (1994).

Chiara Lubich, założycielka i moderatorka Ruchu Fokolari. Urodzona w 1920 r. w Trydencie. W latach trzydziestych, po studiach filozoficznych, nauczycielka w szkołach podstawowych Trydentu. W czasie wojny, po bombardowaniu Trydentu w 1944 r., zaangażowana wraz z grupą dziewcząt w organizowanie pomocy wśród ludności, inicjatorka i inspiratorka duchowości Ruchu Fokolari. Ekspert na Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów w 1985 r. i na Synodzie Zwyczajnym w 1987 r.

Odznaczona m.in. Krzyżem św. Augustyna z Canterbury w Londynie, Krzyżem Bizantyjskim w Istambule, Medalem św. Katarzyny w Sienie. Laureatka wielu nagród, m. in. nagrody fundacji Templetona, nagrody „Dialog między narodami" i nagrody z okazji Święta Pokoju Augsburskiego, wyróżniona pieczęcią miasta Trydent, mianowana Honorową Przewodniczącą Światowej Konferencji na Rzecz Religii i Pokoju.

Najważniejsze publikacje: *Meditazioni* (1959); *Pensieri* (1961); *Saper perdere* (1969); *Frammenti* (1963); *La Carità come ideale* (1971); *Colloqui con i gen* (1974); *Intervista al movimento dei*

focolari (1975); *Parola di vita* (1975); *L'Eucaristia* (1977); *Scritti spirituali* I-IV (1978-1981); *Gesù nel fratello* (1979); *Tutti uno* (1979); *Costruire sulla roccia* (1983); *L'Unità e Gesù Abbandonato* (1984); *La vita, un viaggio* (1984). *In cammino col Risorto* (1987); *Parola che si fa vita* (1989); *Cercando le cose di lassù* (1992); *Santi insieme* (1994); *Cristo dispiegato nei secoli* (1994). Publikacje książkowe w języku polskim: *Tylko jedno* (1986); *Klucz do jedności* (1989).

Jorge Arturo Medina Estèvez, biskup, profesor, filozof, teolog. Urodzony w 1926 r. w Santiago de Chile. Studia filozoficzne w Seminario Pontificio de Santiago i teologiczne na chilijskim Uniwersytecie Katolickim. Od 1953 do 1963 r. wykładowca filozofii w seminarium duchownym, od 1966 r. profesor filozofii na Pontificia Uniwersidad Católica de Chile. W latach 1983-1986 kanclerz tegoż uniwersytetu.

Konsekrowany w 1985 r. Od 1987 r. biskup w Rancagui, w 1992 r. mianowany biskupem Valparaiso. W 1962 r. ekspert na Soborze Watykańskim II. W latach 1965-1983 konsultor w pracach nad reformą prawa kanonicznego. W latach 1986-1992 członek Komitetu Redakcyjnego *Katechizmu Kościoła katolickiego*. Sekretarz Generalny IV Konferencji Generalnej Episkopatu Latynoamerykańskiego (CELAM) w 1992 r. Wieloletni członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

Członek Międzynarodowej Rady do Spraw Katechezy. Konsultor Kongregacji Wychowania Katolickiego i Papieskiej Rady Interpretacji Tekstów Prawnych. Honorowy Kapelan Zakonu Kawalerów Maltańskich.

Główne obszary badań: teologia dogmatyczna i pastoralna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Notas sobre la noción del Sacrificio en Santo Tomás de Aquino* (1955); *El matrimonio ante el derecho canónico* (1959); *Anotaciones de metafísica general* (1961); *Profundizando mi Fe* (1973); *Las Diáconos permanentes* (1979); *Haced Esto en Memoria Mía* (1980); *Corpus Christi* (1981); *Divorcio y Excomunión* (1984); *L'Unique Eglise du Christ* (współautor, 1985); *Las Bienaventuranzas* (1987); *A la luz de la fe* (1990); *Doctrina Social de la Iglesia* (1992).

Jarosław Merecki SDS, magister filozofii. Urodzony w 1960 r. w Bisztynku w woj. olsztyńskim. Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

Od 1991 r. wykładowca etyki w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Salwatorianów w Bagnie w woj. wrocławskim. Współpracownik Polskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej w Rzymie.

Główne obszary badań: etyka, związki etyki i antropologii (zwłaszcza teoria prawa naturalnego), filozofia polityki.

Publikacje książkowe: *Rocco Buttiglione. Doktorat honoris causa KUL* (red., 1994), *Wokół encykliki „Veritatis splendor"* (red., 1994).

Anouk Meyer. Urodzona w 1953 r. w Paryżu. Wykształcenie humanistyczne, anglistyka. Początkowo nauczycielka języka angielskiego, obecnie żona i matka, gospodyni domowa. Członek Papieskiej Rady do Spraw Rodziny.

Jean-Marie Meyer, profesor, filozof. Urodzony w 1955 r. w Paryżu. Nauczyciel filozofii w gimnazjum i wykładowca historii filozofii współczesnej w Faculté de Philosophie Comparée w Paryżu.

Członek (wraz z żoną Anouk) Papieskiej Rady do Spraw Rodziny.

Główne obszary badań: bioetyka, logika i metafizyka średniowiecza, filozofia Hegla.

Autor artykułów z powyższach dziedzin, publikowanych głównie w czasopiśmie uniwersyteckim „Cahiers".

John Joseph O'Connor, kardynał. Urodzony w 1920 r. w Filadelfii. Studia z zakresu etyki, psychologii i politologii. Po studiach i pracy parafialnej w Filadelfii wieloletni kapelan marynarki wojennej. W 1979 r. konsekrowany i mianowany biskupem polowym. Od 1983 r. biskup w Scranton, od 1984 r. arcybiskup w Nowym Jorku. W 1985 r. mianowany kardynałem.

Przewodniczący Catholic Near East Welfare Association. Członek m. in. Kongregacji do Spraw Ewangelizacji Narodów, Kongregacji do Spraw Biskupów, Papieskiej Rady do Spraw Środków Społecznego Przekazu, Papieskiej Rady do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia i Instytutu Dzieł Religijnych (Istituto per le Opere di Religione).

Mary Aquin O'Neill RSM, teolog, założycielka i dyrektorka Mount Saint Agnes Theological Center for Women w Baltimore (Maryland, USA).

Autorka licznych artykułów z zakresu antropologii teologicznej.

Jan Pach OSPPE, doktor, teolog, duszpasterz, kaznodzieja. Urodzony w 1956 r. w Słopnicach k. Limanowej. Studia na Papieskim Fakultecie Teologicznym „Marianum" w Rzymie. Od 1988 r. wykładowca mariologii w Wyższym Seminarium Duchownym oo. Paulinów w Krakowie. Dyrektor Jasnogórskiego Instytutu Mariologicznego. Duszpasterz akademicki na Jasnej Górze.

Sekretarz i członek Międzynarodowej Papieskiej Akademii Mariologicznej w Rzymie, sekretarz Sekcji Mariologów Polskich, członek Komisji Maryjnej Episkopatu Polski i Komisji Episkopatu Polski do Spraw Duszpasterstwa Akademickiego i Młodzieżowego.

Odznaczony medalem Prezydenta RP „Za ofiarność i odwagę" za udział w gaszeniu pożaru Jasnej Góry. Laureat ogólnopolskiego konkursu poetyckiego.

Autor artykułów o tematyce maryjnej, młodzieżowej, społecznej i politycznej publikowanych w czasopismach katolickich.

Wiesława Piotrowska, magister, socjolog. Urodzona w 1966 r. w Elblągu. Studia z zakresu socjologii na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1991-1992 asystent w Gabinecie Ministra Spraw Wewnętrznych. Od 1991 do 1993 r. kierownik Biura Poselskiego, a od 1993 r. dyrektor Klubu Senackiego NSZZ „Solidarność".

Członek-założyciel Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej.

Anna Przyborowska, magister, redaktor, wydawca. Urodzona w 1948 r. w Olsztynie. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Warszawskim. Po studiach współpracownik redakcji „Kulis". Od 1982 do 1990 r. redaktor oraz specjalista do spraw edytorskich i kultury języka w Państwowym Wydawnictwie Rolniczym i Leśnym. Od 1993 r. współredaktor pisma Polskiego Związku Kobiet Katolickich „List do Pani".

Członkini Zarządu Głównego PZKK (dawniej: Polski Związek Zwykłych Kobiet).

Autorka licznych artykułów o problematyce społecznej.

Giovanni Sala SJ, profesor, filozof. Urodzony w 1930 r. w Terno d'Isola (Włochy). Profesor Hochschule für Philosophie w Monachium, Philosophische Fakultät Gesellschaft Jesu.

Członek Kantgesellschaft.

Autor wielu publikacji z zakresu teorii poznania i etyki.

Grażyna Sołtyk, magister. Urodzona w 1948 r. w Warszawie. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Warszawskim i z zakresu teologii na Akademii Teologii Katolickiej.

W latach 1971-1991 kustosz w Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza w Warszawie. Od 1991 r. wicedyrektor Biura Pełnomocnika Rządu do Spraw Kobiet i Rodziny.

Wiceprezes Fundacji Szkolnej im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Członek Przymierza Rodzin, Polskiego Komitetu Narodowego Międzynarodowej Unii Organizacji Rodzinnych, członek-założyciel Stowarzyszenia Rodzin Katolickich Diecezji Warszawskiej.

Główne obszary zainteresowań: naukowe katalogi rękopisów, gromadzenie zbiorów muzealnych, wystawiennictwo oraz problematyka rodziny i wychowania, społeczna nauka Kościoła.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Teodor Szymanowski, profesor, prawnik. Urodzony w 1932 r. w Płocku. Studia na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1957-1962 i od 1982 r. pracownik naukowo-dydaktyczny UW, a w latach 1977-1994 Wyższej Szkoły Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej w Warszawie. Od 1961 do 1981 r. pracownik naukowy Instytutu Badania Prawa Sądowego Ministerstwa Sprawiedliwości.

Współzałożyciel, wieloletni prezes, a obecnie wiceprezes Stowarzyszenia Pomocy Więźniom „Patronat". Członek Międzynarodowej Komisji Prawa Karnego, Amnesty International i Towarzystwa Naukowego Prawa Karnego. Uczestnik prac nad reformą prawa karnego – członek Komisji i przewodniczący Zespołu Prawa Karnego Wykonawczego. Przewodniczący Kolegium Redakcyjnego „Przeglądu Więziennictwa Polskiego".

Wyróżniony nagrodą „Państwa i Prawa" za najlepszą pracę habilitacyjną i nagrodą Ministra Edukacji Narodowej.

Główne obszary badań: kryminologia, prawo karne wykonawcze, penitencjarystyka i patologia społeczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Młodociani w polskim prawie karnym* (1967); *Powrotność do przestępstwa po wykonaniu kary* (1977); *Penitencjarna i kryminogenna problematyka wykonania kary pozbawienia wolności (w świetle badań)* (1982); *Stosunek młodzieży do alkoholu* (1990); *Powrót do społeczeństwa po wykonaniu kary* (1991).

Zofia Józefa Zdybicka USJK, profesor, filozof. Urodzona w 1928 r. w Kraśniku. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1966 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie (od 1990 r.) dziekan Wydziału Filozofii. Członek Komisji Episkopatu Polski do Spraw Kultury, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, komitetu redakcyjnego „Roczników Filozoficznych" (z. 2).

Główne obszary badań: filozofia religii, metafizyka, antropologia filozoficzna.

Autorka licznych artykułów. Najważniejsze publikacje książkowe: *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem* (1972); *Poznanie Boga w ujęciu H. de Lubaca* (1973); *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii* (1977, ogłoszona książką roku, wielokrotnie wznawiana i tłumaczona na j. angielski); *Religia i religioznawstwo* (1988); *Zadania filozofii we współczesnej kulturze* (red., 1992); *Religia a sens bycia człowiekiem* (red., 1994).

M. Ch.

SUMMARY

The current issue of the "Ethos" takes up the subject and the dignity of the role of woman in the family and in society. Empasizing the equality of the dignity of woman and man, the "Ethos" proposes to recall the originality of woman, expressed in her gift of corporeal and spiritual maternity. The note From the Editors highlights those features of thé maternal vocation of the woman which constitute a model of realizing the calling of every human being in his or her relations to other people and to God.

The monographic part of the issue begins with fragments of the Papal missive on the World Peace Day. In it John Paul II appeals to women to declare themselves decisively on the side of life which is a foundation of lasting peace. At the same time he calls on all to fight against discrimination and violence against women and thus to help them recognize their true dignity and role both in the family and in public life.

Contrary to the practice established in the past, the block of articles of the present issue is preceded by The Interviews of the "Ethos". Here Fr Tadeusz Styczeń interviews Chiara Lubich, founder of the *Focolari* movement. Her person and accomplishments demonstrate the consolidating and creative influence of the woman – the woman shaped by the phenomenon of Christianity – on modern world.

The first section of the main block of articles of the issue is entitled The Dignity of theWoman. It opens with an article by Fr Jerzy Bajda *Peace Depends on Women*, which contains a theological analysis of the missive of John Paul II quoted above. The article by Bishop Jorge Medina Estévez presents the problem of the dignity of the woman in the teaching of the Pope, especially in reference to the apostolic letter *Mulieris dignitatem*. In the next article Małgorzata Borkowska, OSB illustrates a specifically woman's road of realizing the universal calling to sanctity, through the profiles of distinguished women exalted to sainthood. The problems of the dignity of the woman in contemporary feminism and the philosophical foundations of this movement are presented by Zofia J. Zdybicka, USJK in her article entitled *Why the Feminism Complex*? The section ends with a paper by Alicja Grześkowiak entitled *The Principle of the Equality of Women and Men on the Forum of the Parliamentary Assembly of the Council of Europe*.

In the second section, entitled What Are They Like?, Cardinal John OConnor negatively evaluates the influence of radical feminism on the shaping of the role of the woman in the developed countries and also suggests a different, Christian vision of the woman in the world. The situation in Poland is presented by Leon Dyczewski, OFMConv who describes the current changes in understanding the social roles of woman and man in the light of sociological studies. This subject is also discussed in the next two articles, Grażyna Sołtyk's *The Social Condition of the Polish Family* and Wiesława Piotrowska's *Womens Attitudes towards Work and their Professional Aspirations*. All these studies show that Polish women – though more and more frequently taking up work outside home, whether forced by the economic situation or by their own choosing – still value family and home more highly and derive satisfaction from the realization of the tasks resulting from these roles. On the other hand, Anna Przyborowska presents the means employed by the mass media to manipulate the consciousness of women and to depreciate the roles of wives and mothers as well as the moral norms connected with them. The article by Teodor Szymanowski

presents the social sources of delinquency among women and the specific moral-existential problems which a woman faces in prison. The section ends with a paper by Mary Aquin ONeill, RSM who presents problems revealed by feminism and connected with the modern understanding of masculinity and femininity and who calls on scholars and artists to take active interest in them.

The leading theme of the third section, entitled Behold, the Mother, is introduced by a youthful poem by Karol Wojtyła, *Over Your White Sepulchre*, dedicated to the memory of his dead mother. Theological considerations about the role of the Holy Mary – the Woman and the Mother – in the Church are presented by Jan Pach OSPPE. The biblical story about two mothers fighting for a child in front of king Salomon has inspired the reflections by Alicja Grześkowiak about the nature of maternal love in her paper *The Mother and her Child*. The educational mission of the woman – the wife and the mother – is discussed by Anouk and Jean-Marie Meyer who remind us that just like the child has been entrusted to the care of the woman-mother, so the woman is entrusted to the care of the man-husband. On the other hand, Ewa Jabłońska-Deptuła, moving back to the times of the partitions of Poland, demonstrates how Polish women realized their educational mission by passing on the traditional moral, religious and patriotic values to their children.

The section is in a sense supplemented by the text by Fr Czesław Bartnik, *When I Think: Mother...*, contained in the regular column Thinking about Fatherland, and a review of a collection of testimonies, entitled *Profiles of Priests Mothers*, written by Krystyna Borowczyk.

The section Theological polemics presents a paper by Giovanni B. Sala, SJ, written on the 25th anniversary of the "Königstein Declaration", in which he shows how this document calls in question the teaching of the encyclical *Humanae vitae* and ultimately the authority of the Magisterium of the Church.

The section Discussions and Reviews begins with Jarosław Mereckis, SDS review of a collection of essays by R. Legutko, *Absolute Ethics and Open Society*. Barbara Kiereś discusses two books which take up the question of the woman from the point of view of Christian theology, N. Échivards *Woman, Who Are You?* and P. Evdokimovs *The Woman and the Salvation of the World*. In a review of M. Haukes *Gott oder Göttin. Feministische Theologie auf dem Prüfstand* Elżbieta Adamiak considers the question whether this particular proposition can contribute to the dialogue with feminist theology. Magdalena Żardecka subjects to criticism a popular book entitled *Brain Sex. The Real Difference between Men and Women*. Discussing a study by P. J. Viladrich, *Agonia del matrimonio legal*, Jan F. Jacko shows the relations between moral positivism and the contemporary crisis of the marriage.

In the section Reports Dorota Kornas-Biela writes about the Cairo Conference on Population and Development and expresses a conviction that the real intention of the meeting was a consolidation of the economic gap between the North and the South, while feminist movements served merely as instruments for the realization of this covert aim. The other report, entitled *The Faces of Polish Catholicism*, by Alfred Wierzbicki, contains an account of the meeting with the editors of the „Tygodnik Powszechny" held at the Catholic University of Lublin.

In the section Through the Prism of the "Ethos", Wojciech Chudy analyses the crisis of the attitude of valiancy witnessed these days.

The current issue of the "Ethos" contains two new columns. The first one is called The Christian Roots of Europe and it contains the second part of an article by Rocco Buttiglione and Jarosław Merecki, SDS, *Europe as a Philosophical Concept*. The other column, called Letters, presents a polemic between Jacek Wojtysiak and Janusz Gajda, caused by a review of Janusz Gajda's book published in "Ethos" No. 24 (1993).

The issue ends with regular columns, that is, the Calendar of the sixteenth year of the Pontificate (M. Filipiak), Bibliography of the addresses by John Paul II about women (M. Filipiak), and Notes about Authors.

Translated by *Leszek S. Kolek*

CONTENTS
ETHOS 8:1995 No. 1(29)

THE WOMAN IN THE FAMILY AND IN SOCIETY

From the Editors – "Can a Woman Forget?..." 5
John Paul II – The Woman as an Educator for Life in Peace 11

THE INTERVIEWS OF THE "ETHOS"

"Love, because God loves us all!" An interview with Chiara Lubich by Fr Tadeusz Styczeń 17

THE DIGNITY OF THE WOMAN

Fr Jerzy Bajda – Peace Depends on Women 25
Jorge Medina Estévez – The Dignity of the Woman in the Teaching of John Paul II on the basis of the Apostolic Letter *Mulieris dignitatem* 31
Małgorzata Borkowska, OSB – The Womans Road to Sanctity 40
Zofia J. Zdybicka, USJK – Why the Feminism Complex? 40
Alicja Grześkowiak – The Principle of the Equality of Women and Men on the Forum of the Parliamentary Assembly of the Council of Europe 57

WHAT ARE THEY LIKE?

Card. John O'Connor – Women in a Developed Society 79
Leon Dyczewski, OFMConv – The Woman in the Family and in Society 89
Grażyna Sołtyk – The Social Condition of the Polish Family 109
Wiesława Piotrowska – Womens Attitudes towards Work and their Professional Aspirations 117
Anna Przyborowska – Manipulating the Consciousness of Women 123
Teodor Szymanowski – Women in Prison 127
Mary Aquin O'Neill, RSM – The Emancipation of Women in the Church and in Society 137

BEHOLD, THE MOTHER

Card. Karol Wojtyła – Over Your White Sepulchre 147
Jan Pach, OSPPE – "Behold, your Mother" 148
Alicja Grześkowiak – The Mother and her Child 154
Anouk and Jean-Marie Meyer – The Woman – the Wife and the Mother – and her Educational Mission 160
Ewa Jabłońska-Deptuła – The Woman in Polish Perseverance 168

THINKING ABOUT FATHERLAND

Fr Czesław Bartnik – When I Think: Mother... 180

THE CHRISTIAN ROOTS OF EUROPE

Rocco Buttiglione, Jarosław Merecki, SDS Europe as a Philosophical Concept (Part 2) 188

THEOLOGICAL POLEMICS

Giovanni B. Sala, SJ – The 25th Anniversary of the „Königstein Declaration" 206

DISCUSSIONS AND REVIEWS

Jarosław Merecki, SDS – The Dilemmas of the Open Society (review of R. Legutkos *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte* [Absolute Ethics and Open Society], Kraków 1994) 235
Barbara Kiereś – Christianity and the Woman (review of N. chivards *Kobieto kim jesteś?* [Woman, Who Are You?], Poznań 1987 and P. Evdokimovs *Kobieta i zbawienie świata* [The Woman and the Salvation of the World], Poznań 1991) 240
Elżbieta Adamiak – Dialogue with Feminist Theology? (review of M. Haukes *Gott oder Göttin. Feministische Theologie auf dem Prüfstand*, Aachen 1993) 244
Magdalena Żardecka – The Brain and its Gender (review of A. Moir and D. Jessel, *Płeć mózgu* (*Brain Sex. The Real Difference between Men and Women*), Warszawa 1993) 252
Jan F. Jacko – Moral Positivism and the Agony of Legal Marriage (review of P. J. Viladrich, *Agonia del matrimonio legal*, Pamplona 1990) 257
Krystyna Borowczyk – The Recollection of Maternal Blessing (review of *Sylwetki matek kapłanów* [Profiles of Priests Mothers], Poznań – Warszawa 1981) ... 261

REPORTS

Dorota Kornas-Biela – „Death Clashed with Life". Echoes of the Cairo Conference on Population and Development 266
Fr Alfred Wierzbicki – The Faces of Polish Catholicism. Reflection on Dialogue and Truth 279

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Wojciech Chudy – On Valiancy 283

LETTERS

Janusz Gajda – How to Write Prejudiced Reviews? 285
Jacek Wojtysiak – A Response to Professor Janusz Gajda 289

CALENDAR

Maria Filipiak – The Sixteenth Year of the Pontificate of John Paul II (10. 16. 1993 – 10.15.1994) 292

BIBLIOGRAPHY

Maria Filipiak – John Paul II about the Woman 300
Notes about Authors (M. Ch.) 309
Summary 315

Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, telefon i fax: 0-81 325-30

Instytut Jana Pawła II powołany został do życia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II oraz budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się zwłaszcza na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej obecnego Papieża. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący ks. prof. Stanisław Nagy), Zarząd Instytutu (kierownik ks. prof. Tadeusz Styczeń), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

FUNDACJA JANA PAWŁA II
POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
ISTITUTO POLACCO DI CULTURA CRISTIANA
Via di Porta Angelica 63, 00-193 Roma

Fundacja Jana Pawła II została powołana do istnienia decyzją Stolicy Apostolskiej z dnia 16 X 1981 r. Jej zadania sprowadzają się do służby wartościom najbliższym Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy bp Szczepan Wesoły, a funkcję wiceprzewodniczącego pełni ks. prałat dr Stanisław Dziwisz. Realizacji tych celów podjęły się trzy instytucje: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu i Dom Polski. Pierwsza z wymienionych instytucji prowadzi własne badania naukowe, organizuje sympozja, wydaje książki, przyznaje stypendia. Radzie Wykonawczej Instytutu przewodniczy dyrektor ks. dr Stefan Wylężek.

Kolportaż: Redakcja kwartalnika „ETHOS"
Al. Racławickie 14
20-950 Lublin
telex 0643235 KUL PL
telefon i fax: 0-81 325-30

W poprzednich numerach:

Mniejszości narodowe (1)
Podmiotowość człowieka i społeczeństwa (2/3)
X-lecie pontyfikatu Jana Pawła II (4)
Ethos małżeństwa i rodziny (5)
Kościół ubogich (6/7)
O twórczości i twórcach (8)
Ethos Września 1939 (9/10)
Dziesięciolecie „Solidarności" (11/12)
Mickiewicz nasz współczesny (13/14)
Kryzys teologii moralnej (15/16)
Człowiek w strukturach zniewolenia (17)
Drugie „Przedwiośnie" (18/19)
Norwid dziś (20)
Zum Ethos der Freiheit (Sonderausgabe 1)
O ethos demokracji (21/22)
O ethos młodych (23)
Ethos mass mediów (24)
Wokół problemów bioetyki (25/26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)

W najbliższych numerach:

* Rosja w dobie przełomu
* John Paul's II Vision of Europe
* Praca i płaca