

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie

ks. Łukasz Piórkowski

**MAŁŻEŃSTWO I RODZINA W OKRESIE
TRANSFORMACJI USTROJOWEJ W POLSCE
(1989-1991) W PERSPEKTYWIE POSŁUGI
KS. KARD. FRANCISZKA MACHARSKIEGO
W ARCHIDIECEZJI KRAKOWSKIEJ**

Rozprawa doktorska

Dyscyplina: nauki socjologiczne

Promotor: ks. dr hab. Antoni Świerczek, prof. UPJPII

Kraków 2023

OPIS BIBLIOGRAFICZNY

Autor: Ks. Łukasz Piórkowski

Tytuł: Małżeństwo i Rodzina w okresie transformacji ustrojowej w Polsce (1989-1991) w perspektywie posługi ks. Kard. Franciszka Macharskiego w Archidiecezji Krakowskiej.

Promotor: Ks. dr hab. Antoni Świerczek prof. UPJPII

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Kraków (2023)

Liczba stron: (336)

ABSTRAKT

Praca doktorska poddaje analizie małżeństwo i rodzinę w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Opracowanie ma na celu ukazanie procesu deinstytucjonalizacji małżeństwa i rodziny pod wpływem oddziaływania globalizacji, modernizacji oraz indywidualizacji życia małżeńsko-rodzinnego. W pracy główny nacisk położono na posługę i nauczanie kardynała Franciszka Macharskiego. W rozprawie doktorskiej zebrano, poddano analizie i usystematyzowano idee miłości i dialogu, które w nauczaniu kardynała Franciszka Macharskiego odgrywają ważną rolę w kontekście rodziny.

SŁOWA KLUCZOWE

RODZINA, MAŁŻEŃSTWO, SAKRAMENT MAŁŻEŃSTWA, PRZEMIERZĘ MAŁŻEŃSKIE, DOMOWY KOŚCIÓŁ, TRANSFORMACJA USTROJOWA, MIŁOŚĆ, DIALOG, RELACJE INTERPERSONALNE, KARDYNAŁ FRANCISZEK MACHARSKI.

WYKAZ SKRÓTÓW

AKMKr - Akta Kurii Metropolitalnej Krakowskiej (pełny opis akt znajduje się w bibliografii, numer teczek w bibliografii odpowiada numerowi akt w przypisach)

AL - Adhortacja apostolska *Amoris Laetitia*, 19.03.2015.

ChL- Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 30.12.1988.

DCE - Encyklika *Deus caritas est*, 25.12.2005.

EN – Adhortacja apostolska *Evangelii Nuntiandi*, 08.12.1975.

EV – Encyklika *Evangelium Vitae*, 25.03.1995.

FC - Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 22.09.1981.

FR – Encyklika *Fides et ratio*, 14.09.1998.

GS - *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 07.12.1965.

HV - Encyklika *Humane vitae*, 26.07.1968.

KKK - *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

KPK - *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984.

LdR – List do Rodzin „*Gratissimam sane*”, 02.02.1994.

LG - *Konstytucja Dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, 21.11.1964.

NMI- List apostolski *Novo millennio ineunte*, 06.01.2001.

RH - Encyklika *Redemptor hominis*, 04.03.1979.

SC - *Konstytucja o Liturgii Świętej „Sacrosanctum Concilium”*, 04.01.1963.

SRS – Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 30.12.1987.

SPIS TREŚCI

SPIS TREŚCI.....	4
WSTĘP.....	5
ROZDZIAŁ I	
MALŻEŃSTWO I RODZINA W UJĘCIU NAUK SPOŁECZNYCH	13
1. Przemiany obyczajowe w kulturze europejskiej w XX wieku.	14
1.1. Kryzys współczesnej kultury europejskiej.....	14
1.2. Zmiany w obrębie życia małżeńskiego i rodzinnego	22
1.3. Zjawiska zagrażające małżeństwu i rodzinie.	39
2. Wzorce Życia małżeńsko - rodzinnego w rozumieniu nauk społecznych... ..	46
2.1. Pojęcie Rodziny oraz jej podstawowe funkcje.....	47
2.2. Pojęcia związane z rodziną	56
2.3. Obecna typologizacja rodzin.	64
2.4. Małżeństwo jako związek, wspólnota instytucja, podsystem oraz rodzaj stosunku społecznego	68
2.5. Proces deinstytucjonalizacji małżeństwa w pierwszym okresie transformacji ustrojowej w Polsce	71
3. Rodzina jako środowisko wychowawcze.....	78
3.1. W kręgu wychowania opartego na chrześcijańskim systemie wartości... ..	78
3.2. Zadania wychowawcze rodziny chrześcijańskiej.....	85
3.3. Formy i oddziaływania wychowawcze w rodzinie	89
ROZDZIAŁ II	
MALŻEŃSTWO I RODZINA W MAGISTERIUM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO	93
1. Małżeństwo i Rodzina na kartach Pisma Świętego.....	94
1.1. Małżeństwo i rodzina w Starym i Nowym Testamencie.....	95
1.2. Nauczanie Świętego Pawła na temat małżeństwa i rodziny	113
2. Sobór Watykański II wobec dekonstrukcji małżeństwa i rodziny	119
2.1. Małżeństwo i rodzina w nauczaniu Soboru Watykańskiego II	120
3. Koncepcja małżeństwa i rodziny w posoborowym magisterium Kościoła Katolickiego	128
3.1. Istotne elementy chrześcijańskiego Małżeństwa.....	129
3.2. Zadania Rodziny jako Kościoła Domowego w świecie współczesnym.	145
ROZDZIAŁ III	
PASTERZ PRZEŁOMU	163
1. Rok 1989 i jego konsekwencje dla zmian społecznych w Polsce.....	163

1.1. Kościół katolicki w postkomunistycznej Polsce.....	164
1.2. Kontekst historyczno - społeczny przemian ustrojowych w Polsce. ..	175
2. Wybrane problemy kształtujące obraz polskiej rodziny w czasie transformacji ustrojowej.	181
2.1. Zjawisko konsumpcjonizmu.	181
2.2. Wpływ bezrobocia na realizację ról małżeńsko-rodzinnych.....	189
2.3. Atrofia relacji rodzinnych.	196
2.4. Wolne Związki	202
3. Kardynał Franciszek Macharski. Osobowość, która stała się darem.	208
3.1. Rys biograficzny księdza Kardynała Franciszka Macharskiego.....	209
3.2. Posługa duszpasterska ks. Kardynała Franciszka Macharskiego w okresie przemian ustrojowych w Polsce.....	215
ROZDZIAŁ IV	
Ks. KARDYNAŁ FRANCISZEK MACHARSKI PROMOTOR MIŁOŚCI I DIALOGU	
JAKO ŚRODKÓW SŁUŻĄCYCH DO PRZEZWYCIEŻENIA KRYZYSU RODZINY.	230
1. Personalistyczne ujęcie miłości w nauczaniu ks. Kardynała Franciszka Macharskiego	233
1.1. Godność osoby ludzkiej	234
1.2. Społeczny wymiar osoby	246
1.3. Miłość jako dar z siebie największym fundamentem życia rodzinnego	251
2. Rola Dialogu w budowaniu wspólnoty rodzinnej.....	262
2.1. Dynamika i kształt komunikacji interpersonalnej.....	263
2.2. Dialog jako sztuka świadomej komunikacji.....	271
2.3. Duchowość małżeńska i rodzinna	281
3. Prorodzinne inicjatywy Kardynała Franciszka Macharskiego w Archidiecezji Krakowskiej.....	286
3.1. Duszpasterskie wsparcie rodzin w wypełnianiu ich zadań.	287
3.2. Struktura i działania duszpasterstwa rodzin w Archidiecezji Krakowskiej w pierwszym okresie transformacji ustrojowej.....	294
ZAKOŃCZENIE	306
BIBLIOGRAFIA	311

WSTĘP

Małżeństwo i Rodzina są dla człowieka podstawowymi wspólnotami, stanowią naturalne oraz pierwsze środowisko dojrzewania do człowieczeństwa. Od zarania dziejów ludzkość wyrażała się w postaci tych najbardziej elementarnych struktur jakimi są małżeństwo i rodzina. To one zapewniały gatunkowi ludzkiemu ciągłość biologiczną i trwanie moralne¹. Każdy człowiek jest zakorzeniony w tych dwóch rzeczywistościach, kształtowanych przez dynamizm miłości oraz dialogu. Naturalny charakter tego zakorzenienia rzadko tylko bywa skutecznie zastąpiony przez alternatywne propozycje. Miłość przenikająca życie małżeńsko-rodzinne ma swoje źródło w uniwersalnej miłości osobowej, czyli miłości bliźniego. Przestrzeń naturalnej wspólnoty małżeńsko-rodzinnej, w której miłość ta (małżeńska, macierzyńska, siostrzana, braterska itp.) kwitnie, sprawia, iż jest to miłość o szczególnym charakterze dialogicznym. To właśnie postawa dialogiczna nadaje szczególną jakość takim wartościom jak odpowiedzialność, solidarność czy współczucie w przestrzeni rodziny. Choć z istoty ogólnoludzkie, wartości te w wymiarze małżeństwa i rodziny obligują wyraźniej, wiążą mocniej i obowiązują bardziej wszystkich jej członków dzięki dialogowi.

Małżeństwo i rodzina jako wspólnoty naturalne powinny być stabilnym moralnym punktem odniesienia dla stosunków ogólnoludzkich. To w nich bowiem bije pierwotne źródło wartości moralnych. W tym sensie małżeństwo i rodzina stoją „wyżej” od wszelkich struktur o charakterze konwencjonalnym (jak np. partia polityczna) czy woluntarystyczno-popędowym (jak np. związek uczuciowo-seksualny). Tendencje kulturowe takie jak modernizacja², indywidualizacja³, relatywizm moralny⁴, dążące do zdefiniowania małżeństwa oraz rodziny z pominięciem tych naturalnych elementów - są fałszywe i groźne, gdyż nie tylko zaprzeczają prawdzie o podstawowym ładzie ludzkiego bytu, ale próbują ponadto ten ład zniszczyć⁵.

Problematyka małżeńsko-rodzinna zajmuje bez wątpienia jedno z najważniejszych

1 Por. Dyczewski L., *Rodzina-społeczeństwo-państwo*, Lublin 1994, s. 41.

2 Por. Zbyrad T., *Małżeństwo i rodzina w procesie przemian sekularyzacyjnych*, Kraków 2020, s. 105-106.

3 Por. tamże, s. 107.

4 Por. tamże, s. 126-137.

5 Cygnar E., Mierzyński M., Rejman B., Rejman K., *Filozoficzne i socjologiczne determinanty zmian we współczesnej rodzinie*, w: *Obraz współczesnej rodziny*, red. Szluz B., Rzeszów 2017, s. 86.

miejsce we współczesnym nauczaniu Kościoła. Główną rolę w tej dziedzinie odegrał Sobór Watykański II, który - poprzez wyakcentowanie personalistycznej perspektywy - wytyczył drogę rozwoju doktryny Kościoła na temat małżeństwa i rodziny⁶. Syntetyczna nauka Soboru znajduje bogate rozwinięcie w posoborowym nauczaniu Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz papieża Franciszka. Jest to spowodowane nie tylko stale pogłębianym poznawaniem źródeł nauki objawionej, ale również głębokim kryzysem, jaki dotyka małżeństwa i rodziny w wielu społeczeństwach.

Upadek panującego w Polsce ustroju komunistycznego doprowadził do licznych przemian nie tylko w dziedzinie życia politycznego, gospodarczego i społecznego, ale także spowodował zmiany w sposobie myślenia, rodzenia się nowych modeli zachowań oraz światopoglądów. Wydaje się, że społeczeństwo polskie znalazło się bez przygotowania w nowej rzeczywistości, która akceptowała nie tylko pluralizm polityczny, ale także ideologiczny. Rozpadowi istniejących systemów wartości towarzyszyło tworzenie nowych struktur aksjologicznych, które często były bezkrytycznie przyjmowane z istniejących już systemów kultury świata zachodniego⁷.

W tak złożonej rzeczywistości spotykamy polskie małżeństwa i rodziny, które szukały własnego miejsca w społeczeństwie o wzrastających aspiracjach ekonomicznych. Obraz małżeństwa i rodziny polskiej w okresie transformacji ustrojowej w Polsce był kształtowany przez dwa rodzaje uwarunkowań: wpływy historyczne oraz współczesne trendy prowadzące ku modernizacji społeczeństwa⁸. Pierwsza grupa czynników sprawiła, że małżeństwo oraz rodzina polska wypracowały specyficzny wzorzec funkcjonowania, charakterystyczny tylko dla nich i będący ich wyróżnikiem na tle innych państw Europy Środkowej i Wschodniej, przechodzących w tym samym czasie podobne przeobrażenia. W przypadku małżeństwa i rodziny polskiej oznaczało to zespolenie wzorców życia rodzinnego z tradycjami patriotycznymi i z wpływami Kościoła katolickiego⁹. Drugi czynnik to ambiwalencja kontekstu społeczno-kulturowego, który charakteryzował się odchodzeniem od monolitycznego porządku społecznego do nowego, w którym istnieje wiele form odmienności i różnorodności¹⁰.

⁶ Por. Pastwa A., *Prawne znaczenie miłości małżeńskiej*, Katowice 1999, s. 27.

⁷ Por. Mariański J., *Moralność w kontekście społecznym*, Kraków 2014, s. 100-103.

⁸ Tyszka Z., *Stan i przeobrażenia rodzin polskich na przełomie wieków XX i XXI. Niedawna przeszłość i teraźniejszość*, w: *Współczesne rodziny polskie – ich stan i kierunek przemian*, red. Tyszka Z., Poznań 2004, s. 16-17.

⁹ Tamże, s. 18.

¹⁰ Tamże, s. 19.

W miejsce „centryzmu” religijnego, filozoficznego, wychowawczego, gospodarczego, postrzeganego za represyjny wobec człowieka, niektórzy liderzy procesu transformacji proponowali „decentryzm”, jako ewolucje od „projektu całość do akceptacji wielości”. Zwolennicy tak rozumianej modernizacji twierdzili, że radykalny pluralizm jest szansą dla wolności i humanitarności. Konsekwencją była pochwała peryferyjności i alternatywności kulturowej oraz tolerancja szczególnie dla wszelkich odmienności¹¹.

Za moment rozpoczynający cykl zmian ustrojowych w Polsce uznać można pierwsze częściowo wolne wybory przeprowadzone 4 czerwca 1989 roku. Doprowadziły one do sformułowania nowego składu parlamentu i wyłonienia nowego rządu. Na jego czele stanął premier wywodzący się z antykomunistycznej opozycji¹². Ten nowy kierunek rozwoju państwa wywołał poważne następstwa, które wyraźnie dały o sobie znać w sferze politycznej, ekonomicznej i społecznej. Wśród osiągnięć politycznych - za najistotniejsze uznać należy uformowanie się i rozwój demokratycznej formy rządzenia państwem. W sferze ekonomicznej nastąpiło przejście od gospodarki centralnie sterowanej do gospodarki rynkowej, co przyczyniło się do znacznego zróżnicowania społecznego. Stabilne do tej pory i stosunkowo jednolite społeczeństwo uległo rozwarstwieniu. Proces stratyfikacji sprawił, że wiele jednostek i grup zmieniło swój status materialny i społeczny. Pociągnęło to za sobą zmiany w hierarchii wartości, w tym także wartości związanych z życiem małżeńskim i rodzinnym. Można więc śmiało stwierdzić, że treść i tempo wymienionych powyżej procesów stworzyło ramy dla przemian instytucji małżeństwa oraz rodziny polskiej¹³.

Gwałtowne zmiany wynikłe z procesu transformacji ustrojowej stały się czynnikiem podważającym i naruszającym dotychczasowe zdolności adaptacyjne Polaków. Zmieniająca się sytuacja wymagała bowiem wykształcenia nowych, różnorodnych umiejętności, na przykład takich jak: zdobycie odpowiedniego wykształcenia dostosowanego do potrzeb rynku, zdobycie umiejętności poszukiwania pracy i przygotowania się na możliwość jej utraty, osiągnięcie umiejętności samodzielnego decydowania o swoim losie i brania odpowiedzialności za jego przebieg¹⁴. Poważnym problemem odczuwanym przez wiele osób, była konieczność uczenia się nowych form adaptacyjnych w sytuacji braku zasobów do ich powstania. Dotyczyło to osób

¹¹ Por. Wierzbicki A., *Postmodernizm czyli kłopoty z moderną*, „Ethos” 9(1996) nr 1-2, s. 116.

¹² Dudek A., *Historia Polityczna Polski*, Kraków 2013, s. 65.

¹³ Por. Tyszką Z., *Rodzina we współczesnym świecie*, Poznań 2003, s. 106.

¹⁴ Por. tamże, s. 107.

o niskich zasobach intelektualnych, oraz osób w wieku średnim. W Polsce komunistycznej istniały liczne małżeństwa i rodziny, które poprawnie funkcjonowały w sztywnych i narzuconych im strukturach, a które w okresie transformacji ustrojowej nie potrafiły samodzielnie stworzyć sobie warunków egzystencji i oczekiwały, że ktoś w zastępstwie dawnych instytucji, będzie nadal kierował ich życiem. Powodowało to, że przemiany społeczno-gospodarcze, traktowane były jako sytuacja nadmiernego obciążenia¹⁵.

Mimo tak dynamicznych i drastycznych zmian społeczno-gospodarczych, małżeństwo i rodzina były w społeczeństwie polskim postrzegane jako wartości zajmujące wysokie miejsce w hierarchii, zdecydowanie wyprzedzając inne wartości takie, jak kariera zawodowa, samorealizacja czy życie towarzyskie. W Polsce pozycja małżeństwa i rodziny była szczególna. Transformacja ustrojowa zapoczątkowana w 1989 roku nie wiele w tej materii zmieniła. W badaniach przeprowadzonych na reprezentatywnych grupach w 1990 roku i powtórzonych w 1997 roku, 91% polskich respondentów w pierwszej turze i 90% w drugiej uznało rodzinę za bardzo ważną wartość¹⁶. Niemniej przemiany 1989 roku uruchomiły proces zmiany rozumienia koncepcji małżeństwa i rodziny. Z jednej strony umacniało się dążenie do rodziny pełnej, zbudowanej na fundamencie małżeństwa, z drugiej zaś rosła liczba osób dostrzegających konieczność zmodyfikowania form życia rodzinnego, podkreślając prawo osób żyjących w rodzinie do samorealizacji. Oznaczało to spadek akceptacji dla tradycyjnych form małżeństwa i rodziny. Jak wykazały wyniki, zmniejszyła się liczba osób, które opowiadały się za tradycyjnym podziałem ról w małżeństwie i rodzinie, zgodnie z którym kobieta ma pełnić rolę gospodyni domowej, a mężczyzna zapewniać środki materialne¹⁷. Rosła zaś grupa osób przyznająca obu małżonkom prawo do udziału w życiu zawodowym, zaś wszystkim członkom rodziny prawo do pewnej niezależności i autonomii. Dotyczyło to przede wszystkim młodszych członków polskiego społeczeństwa, którzy cenili małżeństwo i rodzinę oraz pełnione przez nie funkcje, ale preferowane przez nich modele zmierzały raczej ku unifikacji, a nie różnicowaniu ról i pozycji małżonków oraz podkreślały wagę funkcji innych, niż tylko ekonomiczna. Chodziło głównie o funkcję ekspresyjną i socjalizacyjną. Obie te funkcje można

¹⁵ Tamże, s. 106.

¹⁶ Bieleń R., *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Lublin 2001, s. 129-130.

¹⁷ Por. Kawula S., *Kształty rodziny współczesnej*, Toruń 2005, s. 64-65.

traktować, jako sposób zaspakajania dwóch najważniejszych dla jednostki ludzkiej potrzeb: potrzeby więzi i potrzeby sensu życia¹⁸.

W obliczu moralnego kryzysu, w czasach relatywizacji systemów wartości, w momencie, w którym życie codzienne Polaków skomplikowało się ze względu na niespotykany nigdy wcześniej dynamiczny rozwój technologii komunikacyjnych, kontaktów międzykulturowych oraz postępującej transformacji i globalizacji, niezwykle ważny i aktualny pozostawał głos kardynała Franciszka Macharskiego. W małżeństwie i rodzinie - budowanych na fundamencie Ewangelii widział sposób na rozwój nowej wolnej Polski i nowoczesnego społeczeństwa. Wskazując na nauczanie Kościoła, szczególnie osoby Jana Pawła II¹⁹ zdecydowanie twierdził, że ponad wszystko ważniejsze są miłość²⁰ i dialog²¹, bo to one bronią więź małżeńską, rodzinną, prawo do życia każdego człowieka, wartości materialne, dobre imię oraz życie wewnętrzne. Głoszona przez niego idea cywilizacji miłości i dialogu była wyrazem troski o dobro człowieka i jego odpowiedzialności za świat.

Celem rozprawy jest odpowiedź na pytania: jak przedstawiały się przeobrażenia małżeństwa i rodziny w Polsce w kontekście transformacji ustrojowej? Czy społeczeństwo polskie podlegało takim samym przemianom życia małżeńsko-rodzinnego, które występowały w krajach wysoko rozwiniętych? Na czym polegała specyfika polskich małżeństw i rodzin żyjących w dobie transformacji? Jak na próby redefinicji małżeństwa i rodziny odpowiadało nauczanie Kościoła Katolickiego? Jaką rolę w okresie transformacji ustrojowej w Polsce odegrał kard. Franciszek Macharski? Czy jego nauczanie na temat małżeństwa i rodziny, uwzględniające kontekst polskich przemian ustrojowych, stanowi przesłanie na współczesne czasy? Czy istnieje jakaś wartość, która byłaby w stanie zapewnić współczesnemu człowiekowi poczucie bezpieczeństwa, nadać sens jego życiu małżeńskiemu i rodzinnemu, nie ograniczając przy tym twórczej wolności i samorealizacji?

Takie sformułowanie celu wynika również z osobistych poszukiwań autora, który od kilku lat podejmuje zaangażowanie w przygotowanie do sakramentu małżeństwa

¹⁸ Por. Slany K., *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Kraków 2008, s. 94-95.

¹⁹ Por. Kard. F. Macharski, *Kazanie w Wieliczce dla młodych małżeństw*, 24.10.1982, w: AKMKr 3.

²⁰ Por. Kard. F. Macharski, *Wizytacja w parafii św. Marii Magdaleny w Rabce, Kazanie na Mszy św. z błogosławieństwem małżeństw starszych*, 25.08.1988, w: AKMKr 3.

²¹ Por. Kard. F. Macharski, *Wizytacja parafii św. Archaniola Michała, Kazanie na Mszy św. z błogosławieństwem małżeństw*, 02.06.1996, w: AKMKr 4.

w Archidiecezji Krakowskiej oraz jako duszpasterz wspólnot Domowego Kościoła i Drogi Neokatechumenalnej towarzyszy małżonkom oraz rodzinom na ich drogach duchowego doświadczenia i pokonywania różnorodnych trudności wspólnego życia. Wskazane źródła osobistych doświadczeń autora stanowią istotną motywację dla podjętych poszukiwań ku temu, by współcześnie formułowana koncepcja i konkretna duszpasterska pomoc małżeństwom i rodzinom były jak najbardziej adekwatne wobec problemów sygnalizowanych i przeżywanych przez małżeństwa oraz rodziny.

Materiał źródłowy dla niniejszej rozprawy stanowią: nauczanie Soboru Watykańskiego II oraz jego kontynuacja i rozwinięcie w posoborowym nauczaniu papieskim, ze szczególnym uwzględnieniem myśli Jana Pawła II oraz wypowiedzi publiczne, przemówienia, homilie, kazania, listy pasterskie oraz działalność publicystyczna kardynała Franciszka Macharskiego. Autor - świadomy ogromnego treściowego bogactwa doktryny Magisterium i nauczania Metropolity krakowskiego ograniczył się do najważniejszych dokumentów, istotnych z punktu widzenia przyjętego celu badań.

W opracowaniu zebranego materiału zastosowano metodę krytycznej analizy materiałów źródłowych oraz metodę analityczno-syntetyczną. Analiza miała za zadanie ustalić, które wypowiedzi oraz dokumenty kardynała Franciszka Macharskiego korespondują z podjętym tematem. Wyodrębnione treści zostały usystematyzowane przy pomocy planu pracy. Zastosowana metoda umożliwiła uporządkowanie wydobytych myśli i przedstawienie ich w sposób usystematyzowany i całościowy. W wybranych fragmentach pracy posługuję się metodą opisową.

Problematyka rozprawy została ujęta w czterech rozdziałach. Pierwszy prezentuje małżeństwo i rodzinę w ujęciu nauk społecznych. Ponadto w punkcie wyjścia uznano za konieczne przedstawienie współczesnych uwarunkowań, a zwłaszcza tego wszystkiego, co wpływa na obecny kryzys małżeństwa i rodziny. Nie ulega wątpliwości, że zachodzące zjawiska są złożone i jako takie niełatwe do opisanie i interpretacji. Wydaje się jednak, że zasadniczą perspektywę dla zachodzących przemian wyznacza błąd antropologiczny i proponowany przez ten nurt, styl życia. W niniejszej refleksji przyjdzie ograniczyć się do tych jego założeń, które niosą ze sobą szczególne zagrożenie dla właściwego rozumienia człowieka, małżeństwa i rodziny. Ponieważ prawda o małżeństwie i rodzinie wiąże się ściśle z prawdą o człowieku, dlatego w rozdziale drugim analiza obejmie wypowiedzi Magisterium Kościoła, które dotycząca istoty człowieka, zwłaszcza

w perspektywie relacji małżeńsko-rodzinnych. Autor, poprzez liczne odwołania do nauczania Kościoła, zamierza przedstawić nie tylko jasne kryteria pozwalające odróżniać sytuacje właściwe od patologicznych, ale również wnikliwie prześledzić warstwę argumentacyjną, która uzasadnia stanowisko Kościoła. Wydaje się to szczególnie ważne, albowiem niejednokrotnie nauka Kościoła na temat małżeństwa i rodziny bywa kontestowana i odrzucana bez jej gruntownej znajomości.

Kolejny rozdział skupi się na kontekście historyczno-społecznym transformacji ustrojowej w Polsce by przedstawić pozycję Kościoła katolickiego w zupełnie nowej rzeczywistości społecznej i politycznej. Omówione zostaną również wybrane problemy kształtujące życie polskich rodzin w czasie tegoż przełomu.

W dalszej refleksji przyjdzie zwrócić uwagę na role i znaczenie kardynała Franciszka Macharskiego, który był jedną z ważnych osób budujących i kształtujących samoświadomość społeczną w tym okresie i to na wielu poziomach. Stał się jednym z duchowych, intelektualnych i praktycznych uczestników polskich przemian.

Ostatni czwarty rozdział podejmie zadanie wydobywania z nauczania kardynała Franciszka Macharskiego - w interesującym nas okresie polskich przemian - wszystkich wątków, które wiążą się z miłością i dialogiem, jako środkami służącymi do przezwyciężenia kryzysu rodziny, bowiem tylko w tej perspektywie małżeństwo i rodzina może być przestrzenią bogatszego człowieczeństwa.

ROZDZIAŁ I

MAŁŻEŃSTWO I RODZINA W UJĘCIU NAUK SPOŁECZNYCH

Małżeństwo i rodzina stanowią dziś główne sfery ludzkiego życia, które usiłuje się pozbawić transcendentnego odniesienia. Głoszona jest teza, że to transcendentne odnoszenie małżeństwa oraz rodziny w jednoznaczny sposób je zubaża, uniemożliwiając zarazem należne wyniesienie człowieka, który jest w ten sposób podporządkowywany ograniczającym go siłom zewnętrznym i pozbawionym pierwszego miejsca w rzeczywistości tego świata. Jesteśmy świadkami uwidaczniających się we współczesnym świecie poważnych napięć pomiędzy katolicką teologią małżeństwa i rodziny, a kształtem myśli liberalnej wynikających z faktu upowszechnienia się nurtów myślenia programowo eliminujących religię w imię rzekomego dowartościowania człowieka¹. Zbiega się to jednocześnie z niepokojącymi sygnałami antyhumanistycznych konsekwencji wychowania, wyrosłych na tzw. naukowej wizji świata i człowieka².

Epoka nasza jest bez wątpienia epoką, w której wiele napisano i powiedziano o człowieku, jest epoką humanizmu i antropocentryzmu³. Mimo to paradoksalnie jest ona również czasem najgłębszych utrapień człowieka, dotyczących jego tożsamości i jego przeznaczenia, czasem degradacji człowieka oraz deptania ludzkich wartości. Jak zauważa L. Dyczewski „dostrzegając negatywne zjawiska życia małżeńsko-rodzinnego, odczuwając ich skutki, zaczęto coraz lepiej uświadamiać sobie, że właśnie rodzina jest podstawowym środowiskiem życia jednostki”⁴. Kształt, dynamizm działania oraz funkcjonowanie małżeństwa i rodziny są fundamentem dla rozwoju człowieka i społeczeństwa. Świadomość ich znaczenia modeluje niesłabnącą potrzebę wszechstronnego namysłu nad małżeństwem i rodziną oraz kierunkami przemian, jakie w nich zachodzą. Społeczna ważność małżeństwa i rodziny nakłada na nas obowiązek diagnozowania ich stanu oraz kierunku przemian⁵. Analiza tych procesów dostarcza również wielu istotnych i ważnych wniosków poznawczych, z których

¹ Por. Świerczek A., *Antropologiczne podstawy nauk o rodzinie*, „Studia Socialia Cracoviensia”, Kraków nr. 1 2009, s. 37-38.

² Por. Bronk A., *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1994, s. 43-49.

³ Por. Wegrzecki A., *Tożsamość i inność*, w: *Wokół tożsamości człowieka*, red. Zuziak W., Kraków 2006, s. 9-11.

⁴ Dyczewski L., *Rodzina polska i kierunki jej przemian*, Warszawa 1981, s. 5.

⁵ Tyszką Z., *Rodzina we współczesnym świecie*, Poznań 2003, s. 13.

wynikać mogą także kluczowe wnioski aplikacyjne.

Przedmiotem rozważań w pierwszym rozdziale pracy jest ujęcie małżeństwa i rodziny scharakteryzowane w procesie ich zmian na tle przemian społeczeństwa polskiego w najnowszych czasach. Metodologiczny schemat namysłu zakłada analizę dynamicznych relacji zachodzących pomiędzy intensywnymi przemianami makrostruktury społecznej i polskiego społeczeństwa, a przemianami polskich małżeństw oraz rodzin.

1. Przemiany obyczajowe w kulturze europejskiej w XX wieku

Małżeństwo i rodzina towarzyszą człowiekowi od zarania dziejów. Są z człowiekiem nierozłącznie związane.⁶ Rozważania im poświęcone bez odnoszenia do człowieka, do jego świata zewnętrznego i wewnętrznego, byłyby nonsensem. Małżeństwo i rodzina charakteryzuje człowieka i wyodrębnia go spośród wszystkich innych istot. Człowiek, jako jedyny spośród bytów stworzonych kształtuje takie relacje, tworzy je, a równocześnie je przyjmuje, jako dziedzictwo wysiłków ducha ludzkiego na przestrzeni wieków. Małżeństwo i rodzina dają konkretnemu człowiekowi możliwość osiągnięcia takiego stopnia rozwoju i poznania, jakiego nie mógłby on osiągnąć zdany tylko na własne siły.

Jesteśmy dziś świadkami nowej wrażliwości na małżeństwo i rodzinę. Zmiana ich rozumienia jest jedną z najbardziej zadziwiających ewolucji naszych czasów. Nigdy przedtem ten fakt nie ujawnił się z taką mocą w życiu jednostek i społeczności ludzkich. Wraz z upadkiem ideologii i utopii, które obiecywały lepszą dla człowieka przyszłość w rzeczywistości pozbawionej wymiaru pionowego, człowiek usiłuje na nowo rozpoznać siebie jako podmiot i przedmiot. Mówi się o nabieraniu nowej świadomości, która budzi wiele nadziei, ale zarazem zwiastuje nowy niepokój⁷.

1.1. Kryzys współczesnej kultury europejskiej

Małżeństwo oraz rodzina, jako rzeczywistości istnieją od momentu pojawienia się *homo sapiens*, i to one właśnie uczyniły z nas istoty prawdziwie ludzkie. Dlatego

⁶ Por. Adamski F., *Rodzina wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002, s. 13.

⁷ Por. Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2000, s. 10-33.

powinny być postrzegane dziś, jako rzeczywistości antropologiczne, które odsłaniają nam charakterystyczne cechy zbiorowości, a zatem jej mentalność, styl życia i właściwy dla niej sposób humanizowania swego środowiska. Z jednej strony rodzina wyraża fundamentalną potrzebę tożsamości, godności i wolnego uczestnictwa w dobrach cywilizacji, z drugiej zaś zawsze tworzy normę idealną, która prowadzi człowieka do owocnego przekraczania siebie. Rozwijanie kultury duchowej oraz materialnej, która służy małżeństwu i rodzinie, staje się największym wyzwaniem dla naszego zbiorowego zaangażowania.

Oblicze epoki zmian społeczno-kulturowych, która rozpoczęła się wraz z dynamiką przemian ustrojowych w 1989 roku w Polsce, przybiera rysy całkiem inne niż niedaleka nam przeszłość. Dzisiaj mówi się o postmodernizmie, który odwołuje się do radykalnych innowacji techniczno-naukowych, politycznych i ekonomicznych, obejmując również śmierć ideologii, relatywizm etyczny, pluralizm kulturowy, który rezygnuje z wielkich systemów filozoficznych⁸.

Niełatwo jest przedstawić w sposób jasny i syntetyczny różnorakie przyczyny, które od połowy XX wieku, w coraz szybszym tempie, zaczęły kształtować nowy typ społeczeństwa, zupełnie innego od tego z poprzedniego stulecia. Przemiana kulturowa, którą przeżywamy, jest tak radykalna i tak powszechna, że jawi się jako jedna z największych w historii ludzkości. Brak jakichkolwiek wzorców, konieczność przeprowadzenia nowych analiz i syntez oraz lęk przed przyszłością są najważniejszymi wskaźnikami kryzysu tożsamości, na które cierpi nasza epoka. Stawić czoła współczesnemu kryzysowi oznacza uświadomić sobie stan sytuacji, która stanowi dla nas wyzwanie na poziomie egzystencjalnym⁹.

Należy teraz zapytać: jaka jest współczesna kultura, w której człowiekowi przyszło żyć? Czy człowiek rzeczywiście może w niej rozwijać swoje człowieczeństwo i zrozumieć sens swego istnienia? We współczesnej kulturze człowiek znajduje się na rozdrożu. Z jednej strony czuje się wezwany i przygotowany do tego, aby tworzył, „czynił sobie ziemię poddaną” i przez to się rozwijał. Niewątpliwie wypełnienie tego zadania było w ciągu wieków i jest nadal motorem postępu w wielu dziedzinach ludzkiego życia¹⁰. Z drugiej jednak strony człowiek doznaje lęku, bo jak nigdy przedtem doświadcza

⁸ Por. Zwoliński A., *Człowiek jako plan*, w: „Społeczeństwo”, 2018 nr. 1, s. 91.

⁹ Por. Tyszka Z., *Relacja „rodzina -społeczeństwo globalne” w okresie transformacji*, w: *Rodzina współczesna*, red. Ziemska M., Warszawa 2001, s. 28.

¹⁰ Ferfoglia S., *Jana Pawła II Filozofia kultury i wychowania*, Kraków 2007, s. 95.

również, że owoce jego twórczego wysiłku mogą zostać skierowane przeciwko niemu. Człowiek doświadcza w sobie i w świecie wielu sprzeczności¹¹. Pośród tych sprzeczności życia szuka swego prawdziwego sensu, nieraz po omacku i w bólu stawiając sobie pytania: czy życie ma sens? Ku czemu ono zmierza?¹². W encyklice *Fides et ratio* papież Jan Paweł II stwierdza, że „jednym z najbardziej znamienitych aspektów naszej kondycji jest kryzys sensu”. Powstał on z powodu istnienia tak wielu perspektyw poznawczych, przez które można patrzeć na świat, że mamy „do czynienia z coraz powszechniejszym zjawiskiem fragmentarycznej wiedzy. Właśnie to sprawia, że tak trudne, a często daremne jest poszukiwanie sensu”¹³.

Spróbujmy scharakteryzować wizję współczesnej kultury i jej kryzysu. Problem podstawowy dotyczy, kwestii antropologicznej. Współczesna rzeczywistość kształtowana jest przez błąd antropologiczny, który jest wynikiem niewłaściwego pojmowania człowieka, jako bytu autonomicznego¹⁴. Współczesny humanizm i poszukiwanie wolności nie mają stabilnych podstaw, ponieważ nie bazują na Transcendencji¹⁵. Trzeba wpieryw przypomnieć, jaka jest struktura ontologiczna osoby ludzkiej. Jest ona nie tylko bytem zwierzęcym i instynktownym, ale inteligentnym, wolnym, posiadającym transcendentny i religijny charakter ducha, który nie może zostać zignorowany ani uśmiercony. Trend, który zdaje się dynamizować przejawy dzisiejszej kultury polega na tym, że człowiek zapomina o Bogu. Natomiast tam, gdzie została ogłoszona „śmierć Boga”, tam prędzej czy później zostaje również ogłoszona „śmierć” człowieka, jako osoby i wartości transcendentnej¹⁶. Usunięcie Boga z własnego życia nie oznacza wyraźnego wyrugowania Go. Współczesny laicyzm nie jest negacją teoretyczną Boga, lecz Jego negacją praktyczną. Człowiek żyje tak, jak gdyby Bóg nie istniał. Tendencja do eliminowania Boga z różnych dziedzin życia oznacza faktyczne usunięcie Go z życia człowieka, żeby w ten sposób człowiek mógł panować nad światem¹⁷. Po wyłączeniu Boga z życia, podstawowym niebezpieczeństwem, które zagraża człowiekowi, jest sprowadzenie osoby do rangi rzeczy lub stawianie jej na równi z innymi elementami

¹¹ Tamże.

¹² Zob. Orzeszyna J., *Przesłanie moralne Jana Pawła II*, w: *Człowiek droga Kościoła*, red. Gryz K., Kraków 2004, s. 8-9.

¹³ FR 81

¹⁴ Ferfoglija S., *Jana Pawła II Filozofia kultury i wychowania...*, dz. cyt., s. 96.

¹⁵ Zob. Zydbicka Z., *Udział filozofii (metafizyki) w interpretacji religii*, w: *Metafizyka i religia*, red. Kowalski W., Obolevitch T., Kraków 2006, s. 11-14

¹⁶ Ferfoglija S., *Jana Pawła II Filozofia kultury i wychowania...*, dz. cyt., s. 96-97.

¹⁷ Tamże, s. 97.

przyrody, przez co relatywizuje się pozycję człowieka postawionego przez Boga w centrum stworzenia¹⁸. Kierunkiem obecnych czasów jest traktowanie człowieka, jedynie jako zbioru elementów, między którymi występują wielorakie wzajemne oddziaływania. Człowiek nie jest wtedy ujmowany, jako jedność duchowa i cielesna. Człowiek, jako osoba ludzka szuka sensu swego życia, szuka prawdy o sobie samym i o świecie. Przez to poszukiwanie jest otwarty na Tajemnicę. Zadając pytanie: „kim jestem?“, kroczy ku czemuś innemu, większemu od niego, od czego jest zależny. Współczesny człowiek natomiast jest przekonany, że może wszystko sam i że nie potrzebuje nikogo, kto by był nad nim. Zadanie człowieka na ziemi sprowadza się do tego, ażeby wyraził on swoją władzę poprzez pełne poznanie rzeczywistości. Możliwość ku temu daje mu nauka. Człowiek nie szuka już prawdy, lecz władzy, panowania. Można zatem powiedzieć, że współczesny kryzys jest również kryzysem prawdy¹⁹. Kryzys ten zaś związany jest z zachwianiem takich podstawowych wartości, jak miłość, wolność, bezinteresowny dar z siebie. Jan Paweł II dostrzega współczesny dramat w „fałszywej skromności człowieka, który zadowala się prawdami cząstkowymi i tymczasowymi oraz nie próbuje już stawiać zasadniczych pytań o sens i najgłębszy fundament ludzkiego życia”²⁰.

Analizując sytuację człowieka w świecie, należy również podjąć temat, który jako motyw przewodni towarzyszył człowiekowi w XX wieku, mianowicie problem postępu. Powstaje pytanie, czy postęp techniczno-naukowy pomógł człowiekowi odkryć na nowo swoją prawdziwą naturę i ją realizować, czy raczej stworzył system życiowy, w którym problem ludzki może być przez człowieka pominięty? Czy nie pogłębił on alienacji człowieka, z powodu której jego wytwory skierowują się przeciwko niemu? Zasadne wydaje się być również kolejne pytanie. Czy ów postęp, którego autorem i sprawcą jest człowiek, czyni życie ludzkie na ziemi pod każdym względem bardziej ludzkim, bardziej godnym człowieka? Nie można mieć wątpliwości, że pod wielu względami czyni je takim²¹. Pytanie jednak, które uporczywie powraca, dotyczy tego, co najistotniejsze. Czy człowiek, jako osoba w kontekście tego postępu staje się lepszy

¹⁸ Por. Orzeszyna J., *Przesłanie moralne Jana Pawła II...*, art. cyt., s. 17.

¹⁹ Por. LdR 13.

²⁰ FR 5

²¹ Ferfoglija S., *Jana Pawła II Filozofia kultury i wychowania...*, dz. cyt., s. 98.

duchowo, dojrzały?²². Człowiek żyje, owszem, w sytuacji wielorakiego postępu, ale też wielkiego barbarzyństwa duchowego. Z powodu postępu osoba ludzka nie staje się bardziej świadoma godności swego człowieczeństwa, bardziej odpowiedzialna, bardziej otwarta na innych. Wręcz przeciwnie, rozwój techniczno-naukowy staje się nieraz celem sam w sobie, a życie ludzkie jest traktowane jako funkcja postępu²³. Człowiek jest raczej przedmiotem wielorakich analiz typu naukowego, technologicznego, psychoanalitycznego, a nie podmiotem, który wyraża samego siebie poprzez rozwój techniczno-naukowy. Człowiek został zredukowany do kawałka materii. Ten wielki postęp nie pomaga mu w dojrzeniu jego człowieczeństwa, w każdej chwili może zostać zmanipulowany²⁴. Mając na uwadze taki kontekst należy wskazać na dwie płaszczyzny postępu. Pierwsza obejmuje kulturę, poszukiwania naukowe i techniczne, a zatem wszystko to, co należy do horyzontalnego wymiaru człowieka i świata. Druga dziedzina postępu obejmuje to, co w człowieku najgłębsze, co czyni go transcendentnym wobec świata i samego siebie i co każe mu szukać Tego, który jest Stwórcą wszystkich rzeczy. Tylko ten drugi wymiar może nadać postępowi właściwy kierunek, a byciu i działaniu człowieka prawdziwy sens. U podstaw tak rozumianego postępu leży pogląd, że świat nie jest chaosem, lecz kosmosem, to znaczy, że istnieje w nim ład, który można ogarnąć myślą²⁵.

Postęp był często w historii błędnie pojmowany. Oznaczał on nieraz dla człowieka przede wszystkim zaspokojenie najbardziej powierzchownych ludzkich pragnień, fałszywie utożsamianych ze szczęściem²⁶. W swojej strukturze ontologicznej człowiek pozostaje w relacji z Bogiem. Współczesna myśl natomiast zmieniła obraz człowieka, który jest w relacji z Bogiem, na obraz człowieka, który jest zupełnie autonomiczny. Obecne trendy charakteryzuje irrealizm antropologiczny. Podstawowym błędem jest, że nie wierzy się w człowieka w całej jego wielkości i w jego potrzebie wyzwolenia ze zła i z grzechu. Zasadniczym błędem współczesnej kultury europejskiej jest abstrakcyjna idea człowieka, wizja człowieka zupełnie pesymistyczna albo zupełnie optymistyczna. Błąd leży u samych fundamentów²⁷. Człowiek jest widziany jako rzeczywistość sama

²² Por. RH 15.

²³ Por. Zwoliński A., *Człowiek jako plan...*, dz. cyt., s. 102.

²⁴ Ferfoglia S., *Jana Pawła II Filozofia kultury i wychowania...*, dz. cyt., s. 99.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 99-100.

²⁷ Por. Mazanek J., *Refleksje o filozoficznych źródłach sekularyzacji i sekularyzmu*, „Studia Nauk Teologicznych” 9(2014) s. 64

w sobie, jest samowystarczalny, dlatego nie potrzebuje Boga. Punkt wyjścia jest zupełnie błędny, dlatego też punkt dojścia jest tragiczny, ponieważ taka postawa tworzy kulturę, w której człowiek zostaje zupełnie zanegowany²⁸. Źródło problemu jest następujące. Tak kształtowana kultura nie bierze pod uwagę wszystkich aspektów życia ludzkiego. Jest ona wizją abstrakcyjną, niecałościową, metodologicznie błędną, ponieważ nie odnosi się do człowieka w całej jego złożoności²⁹. Trzeba w tym przypadku znowu powrócić do duchowego spojrzenia na człowieka. Mentalność pozytywistyczna, która rozpowszechniła się zwłaszcza w badaniach przyrodniczych, odrzuciła chrześcijańską wizję świata, przez co zrezygnowała z wszelkich odniesień do wizji metafizycznej i moralnej³⁰. W konsekwencji niektórzy ludzie nauki oraz kultury nie stawiają już w centrum swych badań osoby ludzkiej i całości jej życia³¹.

Nie jest łatwo przedstawić i tym samym usystematyzować oraz zinterpretować wszystkie zjawiska decydujące o kształcie obecnej kultury oraz o współczesnym zagubieniu ludzkości. Zdaniem M. Pokrywki „zasadniczą perspektywę dla przedstawienia sytuacji, w której znalazła się współczesna kultura wyznacza postmodernizm i proponowany przez niego styl życia”³². Oczywiście zagadnienie postmodernizmu nie wyczerpuje zróżnicowanych i ważnych problemów współczesnego świata, to jednak warto uświadomić sobie, że jego idee, posiadają charakter globalny, przenikający i kształtujący kulturę oraz codzienne życie wielu ludzi. Ten nurt współczesnej kultury jest bardzo zróżnicowany i dlatego skupimy opis na tych założeniach, które niosą zagrożenie i destrukcję dla prawdy o człowieku.

Dla współczesnej kultury symptomatyczna jest różnorodność ujęć człowieka, wskazuje to z jednej strony na wielopłaszczyznowość i wieloaspektowość prawdy o człowieku, z drugiej prowadzi do niemałego zamętu w określeniu tego, co naprawdę ludzkie³³. Kultura współczesna i dokonujące się w jej nurcie przemiany społeczne bywają określane terminem „postmodernizm” lub „ponowoczesność”³⁴.

Niezmiernie trudno o jednoznaczną definicję postmodernizmu, albowiem jedną

²⁸ Zob. Roździeński R., *Najważniejsza sprawa myślenia*, Kraków 2006, s. 8-9

²⁹ Ferfoglia S., *Jana Pawła II Filozofia kultury i wychowania...*, dz. cyt., s. 102.

³⁰ Tamże.

³¹ Por. FR 46, 91.

³² Pokrywka M., *Antropologiczne podstawy moralności małżeństwa i rodziny*, Lublin 2010, s. 17.

³³ Por. tamże, s. 18.

³⁴ Por. Kocik L., *Rodzina w obliczu wartości i wzorów życia ponowoczesnego świata*, Kraków 2006, s. 96.

z jego cech jest „niedefiniowalność”. Jak podkreśla A. Szahaj jest to „pojęcie worek, do którego beztrudno wrzuca się teksty, postaci i idee, tak, iż samo pojęcie traci już jakkolwiek odrębny i wyrazisty sens”³⁵. Postmodernizm, jako kierunek myślenia nie jest szkołą w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, gdyż nie ma liderów akceptowanych przez wszystkich ani jednoznacznej wykładni. Jest to raczej „pakiet poglądów na kulturę, religię, społeczeństwo, człowieka, naukę, filozofię”³⁶. A. Bronk zauważa, iż z wieloznacznością i nieostrością użycia terminu „postmodernizm” można spotkać się zarówno w opracowaniach popularnych, jak i w literaturze fachowej³⁷. Niezależnie od ukazanych niejasności, postmodernizm cechuje odrzucanie monolitycznego porządku społecznego na rzecz nowych alternatyw charakteryzujących się pluralizmem³⁸. Zdaniem W. Chudego oznacza to „absolutyzację pluralizmu we wszystkich dziedzinach kultury, stanowiąca wyraz stosowania zasady mówiącej o przewadze różnicy nad jednością; antynormatywizm aksjologiczny, w szczególności będący skrajnym relatywizmem moralnym; indywidualizm oraz pragmatyzm w stosunkach międzyludzkich, a w dziedzinie poznawczej - irracjonalizm i anarchizm metodologiczny”³⁹.

W sytuacji tak ogromnego pluralizmu kulturowego człowiek staje przed problemem zdefiniowania swojego miejsca, bowiem ta wielość i różnorodność sprawia, iż nie potrafi się zadomowić w żadnym systemie ani w żadnej wizji świata⁴⁰. Taka postawa braku zakorzenienia uwidacznia charakterystyczny dla ponowoczesności odwrót od rozumu, którego konsekwencją jest swoista rezygnacja z wysiłku poszukiwania prawdy i sensu⁴¹.

Kryzys racjonalistycznej wizji świata oraz porządku społecznego prowadzi do nasilania się tendencji irracjonalnych i zachowań emocjonalnych. Zwraca na to uwagę A. Finkielkraut, stwierdzając, że „żyjemy w epoce „feelings”, nie ma już prawdy ani kłamstwa, stereotypu ani inwencji, piękna ani brzydoty, tylko nieskończona paleta przyjemności - rozmaitych i równych sobie”⁴². Równie celna pozostaje obserwacja A. Grzegorzycy, którego zdaniem „postmodernizm całkiem świadomie zastępuje

³⁵ Szahaj A., *Co to jest postmodernizm*, „Ethos” 9(1996) nr 1-2, s. 77.

³⁶ Bronk A., *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 9(1996) nr 1-2, s. 79.

³⁷ Por. tamże, s. 79- 82.

³⁸ Por. Kocik L., *Rodzina w obliczu wartości i wzorów życia...*, dz. cyt., s. 96.

³⁹ Chudy W., *Moderniści, postmoderniści i inni*, „Ethos” 9(1996) nr 1-2, s. 5.

⁴⁰ Mariański J., *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 47.

⁴¹ Por. Bortkiewicz P., *Ideowy obraz współczesnej kultury euroatlantyckiej*, w: *Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych*, red. J. Nagórny, Derdziuk A., Sandomierz 2001, s. 21.

⁴² Finkielkraut A., *Porażka myślenia*, tłum. Ochab M., Warszawa 1992, s. 119.

klasyczny ideał prawdy ideałem zaspokajania potrzeb oraz nieokreśloną bliżej, ale ważną w praktyce atrakcyjnością. Wśród potrzeb lansowanych przez postmodernistów nie występuje potrzeba prawdy. Postmoderniści starają się wykazać, że takiej wartości jak prawda w ogóle nie ma. Pozostaje więc jedynie niezdefiniowana bliżej użyteczność i jakaś niejasna atrakcyjność intelektualna⁴³. W konsekwencji dla kultury wyrastającej z postmodernizmu nie istnieje prawda, dobro i piękno, odrzuca się bowiem prawdę obiektywną i jednocześnie nadmiernie akcentuje się wolność, rozumiejąc ją na sposób negatywny a zatem jako wolność od wszystkiego i do wszystkiego, bez jakichkolwiek nakazów i zakazów, więc poza dobrem i złem⁴⁴.

Można sądzić, iż to postmodernistyczne ukierunkowanie na wolności jest inspirowane przez humanizm. Tymczasem w rzeczywistości nurt ten odrzuca koncepcję człowieka, rozumianego jako byt racjonalny, autonomiczny i integralny, który jest podmiotem swych działań. Kultura postmodernistyczna żąda dla człowieka zewnętrznej wolności *od* a jednocześnie jak pisze J. Bramowski neguje „jego podmiotowość, jego wewnętrzną wolność *do*, podkreślając determinizmy biologiczne, społeczne i historyczne”⁴⁵. Negacja sfery podmiotowości osoby ludzkiej sprawia, że ma się do czynienia z postmodernistycznym antyhumanizmem. W tym kontekście wolność przestaje być zdolnością do posiadania siebie i do samostanowienia, co w konsekwencji prowadzi do odrzucenia odpowiedzialności moralnej⁴⁶. Tym samym kwestionując obiektywną prawdę oraz obiektywne dobro postmodernizm prowadzi do relatywizmu moralnego. Co więcej symptomatyczną cechą współczesnej kultury jest powinność uwalniania się od wszelkich stałych i trwałych norm nadających kierunek ludzkiemu życiu, która przybiera formę doktrynalnego dyktatu⁴⁷.

Nie ulega wątpliwości, że wspomniane wyżej kulturowe tendencje współczesności prowadzą do szeregu niebezpiecznych następstw. Jednym z bardziej dramatycznych przejawów tej sytuacji jest nihilizm, który pozbawia człowieka chęci do angażowania się na rzecz wyższej racji. W tym klimacie prowadzi się człowieka ku temu, aby już więcej

⁴³ Grzegorz A., *Postmodernizm przeciwko prawdzie*, „Ethos” 9(1996) nr 1-2 s. 152.

⁴⁴ Por. Bronk A., *Zrozumieć świat współczesny*, dz. cyt., s. 43-49.

⁴⁵ Bramowski J., *Wyzwalająca moc pokoty chrześcijańskiej. Studium teologiczno-moralne*, Pelplin 2004, s. 63.

⁴⁶ Por. Bortkiewicz P., *Postmodernistyczna destrukcja kultury moralnej*, w: *Postmodernizm wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Sareła Z., Poznań 1995, s. 37.

⁴⁷ Zbielski J., *„Dyktatura relatywizmu” we współczesnym świecie*, w: *Wartości moralne w kontekście współczesnego sekularyzmu*, red. Gocko J., Lublin 2007 s. 60-73.

nie myślał, aby unikał wysiłku i pasji dla prawdy, a zdawał się jedynie na to, co jest w zasięgu bezpośredniego użycia⁴⁸. Nihilizm współcześnie zdaje się stawać wspólnym horyzontem wielu dzieł i projektów kulturalnych.

Kulturą dominującą w świecie współczesnej cywilizacji zachodu jest kultura typu oświeceniowego, ateistycznego, powstała z wyłączenia wymiaru religijnego, traktowanego jako problem lub alienacja. Stawia ona w centrum człowieka, który chce wszystko poznać i zmienić. W takim ujęciu kultura nie jest odpowiedzią na podstawowe pytania życiowe, lecz oznacza staranie człowieka o samowyzwolenie, prowadząc tym samym do powstania okoliczności kształtujących negatywne zmiany w obrębie życia małżeńskiego i rodzinnego.

1.2. Zmiany w obrębie życia małżeńskiego i rodzinnego

Zmiany, jakie dotyczą naszą cywilizację i współczesny świat, następują po sobie z ogromną prędkością. Rzeczywistość zmienia się, z epoki industrialnej przeszliśmy do epoki technologii cyfrowych, globalnej sieci informacji i wpływu oraz tożsamości cyfrowej. Przemiany są naturalną częścią upływu czasu, powstają jednak pytania. Czy człowiek nadąża za postępującymi zmianami? Czy jego percepcja rzeczywistości, czynny w niej udział, radzenie sobie z wieloma naciskami lub presją czasów współczesnych są adaptacyjne? Innymi słowy, czy jesteśmy gotowi na zmiany?

Zwyczajowym zapleczem bezpieczeństwa jednostki ludzkiej była rodzina, gdzie można było otrzymać wsparcie, poczucie wartości, motywy do rozwoju i działania. Rodzina stanowiła od wieków podstawowe źródło kształtowania się postaw jednostek. Obecnie jednak te naturalne procesy ulegają degradacji na rzecz alternatywnych wizji rozwoju człowieka i świata⁴⁹.

Zmiany dotknęły struktury rodziny, jej kształtu, funkcji, zasad postępowania oraz wartości, którymi się na co dzień kieruje⁵⁰. Przemiany zachodzące współcześnie w rodzinie przynoszą różnorodne skutki, zarówno korzystne, jak i niekorzystne. Nowe wartości wypierają stare, bądź w wyraźny sposób pozostają z nimi w sprzeczności.

⁴⁸ Por. Forte B., *Istota chrześcijaństwa*, tłum. Kozak K., Lublin 2007 s. 28-29.

⁴⁹ Por. Kwak A., *Rodzina w dobie przemian Małżeństwo i kohabitacja*, Warszawa 2005, s. 8-9

⁵⁰ Por. Świerczek A., *Wolne Związki w świetle nauczania Kościoła o małżeństwie*, Kraków 2013, s. 129-131.

W nowym świecie określanym jako ponowoczesnym lub postindustrialnym, w obliczu intensywnie zmieniających się zjawisk kulturowych, gospodarczych, politycznych oraz warunków zdrowotnych - redefinicji uległy koncepcje natury ludzkiej, rodziny, wspólnoty, miłości, rozwoju, samorozwoju i wolności⁵¹. Wiodąca kultura zachodnia stała się symptomem nowoczesności, postępu i nowego ładu, wprowadzając idee równości, niezależności i wolności dla wszystkich. W tej kulturze jedną z naczelnych wartości stał się indywidualizm oraz przyświecająca mu modernizacja⁵².

Powaga problemów, w jakie uwikłana jest współczesna rodzina oraz małżeństwo, skłania do najbardziej fundamentalnego namysłu nad człowiekiem jako takim, jego powinnościami względem siebie oraz innych, znaczeniem wspólnoty ludzkiej, kwestii dobra wspólnego, zadań państwa, roli globalnej społeczności. Wszystkie te zagadnienia trzeba rozważyć w kontekście wspomnianego kryzysu cywilizacyjnego, do którego zaliczyć należy kryzys człowieka, kultury, społeczeństwa, gospodarki i państwa⁵³. Wymaga to zatem pogłębionej refleksji z zakresu antropologii filozoficznej i filozofii społecznej. Tak zakreślony zamiar wymagałby ogromnej monografii. Naturalnie przekracza to możliwości autora w ogóle, a tej rozprawy w szczególności. Autora motywuje tu zamiar skromniejszy. Nakreślenia głównych problemów, skupieniu się na wybranych zjawiskach, kluczowych w perspektywie poruszanego zagadnienia życia małżeńskiego i rodzinnego.

W związku z wielkimi przeobrażeniami dokonującymi się w świecie, mamy do czynienia z narastającym globalnym i totalnym kryzysem cywilizacyjnym, który wywołuje szereg zmian. Składają się na nie trzy podstawowe procesy prowadzące do zmiany w obrębie życia małżeńskiego i rodzinnego. Globalizacja gospodarki, kryzys tradycyjnego ładu społecznego opartego na świecie wartości oraz przyspieszona sekularyzacja⁵⁴. Zmiany te pociągają za sobą wiele skutków, otwierają nowe szanse przed ludzkością, dają wiele nadziei, jednak również powodują przejściowo bądź nie, wiele dramatycznych konsekwencji o ewidentnie negatywnym znaczeniu, a także stwarzają napięcia i różne rodzaje ryzyka, z tymi o eschatologicznym wymiarze włącznie.

Na początku przeprowadźmy krótka analizę pojęcia cywilizacji. Literatura badawcza

⁵¹Por. Tyszka Z., *Rodzina we współczesnym świecie*, Poznań 2002, s. 4.

⁵²Por. Kwak A., *Rodzina w dobie przemian...*, dz. cyt., s. 21-23.

⁵³Por. Skarga B., *O człowieku*, w: *Rozmowy na koniec wieku 2*, red. Janowska K., Mucharski P., Kraków 2000, s. 109-218.

⁵⁴Wielecki K., *Mysł Jana Pawła II w kontekście polityki społecznej w czasach postindustrializmu*, w: *Polityka społeczna wobec „rzeczy nowych”*, red. Mazur J., Kraków 2016, s. 109.

wskazuje, że jest to pewien stan kultury, wynik procesów historycznych. Wytwarzany przez społeczeństwa, przekraczający czas życia kilku pokoleń. Cywilizacja tworzy ramy, w których, w niemałym stopniu pod jej wpływem, ludzie konstruują ład społeczny, tworzą grupy i instytucje społeczne, kulturę i swoje tożsamości. Cywilizacja to ogół wytworów społecznych, jakie powstają w odpowiedzi na kryzys cywilizacyjny⁵⁵. Zmiana cywilizacyjna zaś, to splot kilku procesów o charakterze historycznym, występujących w tym samym czasie i przestrzeni. Sięgnijmy najpierw do rewolucji industrialnej. Od XIV wieku rozwijały się różne odmiany kapitalistycznego instrumentarium ekonomicznego, w XVII wieku postępowała zmiana związana z oświeceniem, a potem modernizmem oraz sekularyzacją. Natomiast XVIII wiek przyniósł rewolucję naukową i techniczną, której konsekwencją stał się przewrót w technologiach. W XIX wieku procesy te spotkały się, tworząc kapitalistyczne społeczeństwo industrialne⁵⁶.

Zmiana cywilizacji powoduje kryzys cywilizacyjny, czyli zgodnie ze starogreckim znaczeniem słowa kryzys punkt zwrotny, przełom. Pojęcie kryzysu cywilizacyjnego dotyczy sytuacji zmiany cywilizacyjnej, w której pojawiają się wyzwania cywilizacyjne⁵⁷. Czynnikiem takiego kryzysu mogą być wielkie wydarzenia historyczne, wojny, rewolucje, zjawiska przyrodnicze takie, jak powodzie, trzęsienia ziemi albo też przełomowe odkrycia naukowe i techniczne czy nowe idee lub wielkie racjonalizacje, wyobrażenia. Czynniki takie często są wyzwaniem nie tylko dla jakiejś odosobnionej społeczności, lecz także mają znaczenie bardziej uniwersalne

Globalizacja - główny proces cywilizacyjny, powodujący współczesne zmiany i naruszający podstawy równowagi ładu społecznego - jest zjawiskiem, które rozpoczęło się, w połowie lat siedemdziesiątych XX wieku⁵⁸. Globalizacja była wynikiem skumulowania się wielu odkryć naukowych i technicznych oraz ich coraz bardziej stanowczego wdrażania do praktyki społeczeństwa przemysłowego. Nowe technologie, nie pierwszy raz w historii, zmieniły ludzki świat. W tym wypadku spowodowały schyłek, trwającej od XVIII wieku cywilizacji industrialnej. Jednym z ważnych efektów tego rozwoju było to, że świat stał się jednym organizmem⁵⁹. Bardzo istotnym tego

⁵⁵Por. Wielecki K., *European social order transformation, mass, culture and social marginalization processes*, "Yearbook of Polish European Studies Warsaw University for Europe" 9 (2005), s.115-133.

⁵⁶ Por. tamże, s. 120.

⁵⁷ Por. Nowak B.M., *Rodzina w kryzysie. Studium resocjalizacyjne*, Warszawa 2011, s. 35-36

⁵⁸ Por. Morawski W., *Globalność o Globalizacja*, w: *Wymiary życia społecznego, Polska na przełomie XX i XXI wieku*, red. Marody M., Warszawa 2007, s. 517.

⁵⁹ Wielicki K., *European social order transformation...*, art. cyt., s. 125.

przejawem okazało się powstanie zglobalizowanego rynku. Nowe technologie pozwoliły na błyskawiczną komunikację praktycznie z każdym miejscem na świecie. Umożliwiło to prowadzenie wielkich operacji finansowych dokonywanych na całym globie z dowolnego terytorium, przesyłanie kapitału w każdym momencie z kontynentu na kontynent w czasie nie dłuższym, niż potrzeba, by dostarczyć go z jednej strony ulicy na drugą. Nowe technologie, a zwłaszcza zglobalizowana komunikacja, umożliwiła także powstanie wielkich organizacji światowych, swoim kapitałem ekonomicznym i obszarem działania przekraczających nie tylko potencjał poszczególnych państw, ale także kontynentów. Żadne państwo, poza największymi, nie jest w stanie poważnie przeciwstawić się wielkim korporacjom, które mogą w krótkim czasie spowodować lawinowy wzrost bezrobocia, wypływ kapitału, doprowadzający do nagłego i rozsadzającego gospodarkę państwa kryzysu finansowego i które mają nieograniczone możliwości nacisku na sferę polityczną. W ten sposób zmieniają się funkcje państw, z wszystkimi tego, niepoznanymi jeszcze w pełni, skutkami⁶⁰.

Jednym z pierwszych, którzy podjęli problematykę globalizacji, był socjolog R. Robertson. Definiuje on ją jako: „zbiór procesów, które czynią świat społeczny jednym”⁶¹. Inni badacze zajmujący się fenomenem globalizacji wskazują, że stanowi ona fundamentalny mechanizm współczesnych przemian⁶². J. Tomlinos pisze o: „szybko rozwijającym się procesie powiązań pomiędzy społeczeństwami, kulturami, instytucjami i jednostkami”⁶³. Natomiast A. Giddens globalizację określa jako: „taką intensyfikację światowych stosunków społecznych, która łączy odległe lokalności w taki sposób, że wydarzenia lokalne są kształtowane przez wydarzenia odbywające się w odległości wielu mil i *vice versa*”⁶⁴. W ten sposób Giddens akcentuje, iż ta swoista bliskość jest zasadniczym aspektem globalizacji, która wychodzi daleko poza instytucjonalne wymiary rzeczywistości⁶⁵. Niektórzy autorzy używają terminu „westernizacja”, jako odpowiednika czy wyznacznika zakresu globalizacji lub też pojęcia „amerykanizacja”, które jest dobrze zakorzenione w kulturze społeczeństw nie tylko zachodnich. Wszystkie

⁶⁰ Por. Wielecki K., *Myśl Jana Pawła II w kontekście polityki społecznej w czasach postindustrializmu...*, art. cyt., s. 109-113.

⁶¹ Cyt. za. Kocik L., *Rodzina w obliczu wartości i wzorów życia...*, dz. cyt., s. 108

⁶² Por. Slany K., *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Kraków 2008, s. 42.

⁶³ Cyt. za. Slany K., *Alternatywne formy życia*, dz. cyt., s. 42.

⁶⁴ Giddens A., *The Consequences of modernity*, Cambridge 1990, s. 21.

⁶⁵ Slany K., *Alternatywne formy życia...*, dz. cyt., s. 43.

niezachodnie modernizowane społeczeństwa powielają lub absorbują amerykańską kulturę do takich rozmiarów, że jej kulturowe artefakty, styl życia, odzwierciedlają się nawet w społecznościach lokalnych⁶⁶.

Pojęcie globalizacji może być definiowane na wiele sposobów, zdaniem W. Morawskiego warto skoncentrować się na dwóch, co pozwoli lepiej zrozumieć znaczenie oraz kontrowersyjność zagadnienia⁶⁷. Po pierwsze globalizacja może być rozumiana, jako projekt do realizacji, po drugie może być ujmowana, jako pewien istniejący stan obiektywny, który można również określać mianem globalizmu⁶⁸. Jeśli uwzględnimy aspekt projektu, którego realizacja jest procesem, to wówczas pojęcie globalizacji wskazuje, że może chodzić o termin zbliżony do modernizacji. Modernizacja była procesem polegającym na transformacji społeczeństwa tradycyjnego w nowoczesne. W. Morawski proponuje by analogicznie spojrzeć na globalizację, wówczas można: „by ją traktować jako wyższą fazę modernizacji”⁶⁹. Tej koncepcji globalizacji towarzyszy również teza, że na jego rzecz działają konkretne siły napędowe. Sprawia to, że globalizacja jest prezentowana, jako proces zmierzający w określonym kierunku⁷⁰.

W drugim typie definicji globalizacja jest zjawiskiem funkcjonującym obiektywnie, faktem, którego uwzględnienie stanowi konieczny warunek działania systemów zarówno ekonomicznych, politycznych, społeczno-kulturowych jak i istniejących w obrębie pojedynczych jednostek oraz różnych wspólnot społecznych. W tym kontekście współzależności globalne są warunkami, których nie mogą zignorować ani systemy, ani tworzące je instytucje, ani działający w nich ludzie⁷¹. Globalizację można określić za W. Morawskim: „jako taki obiektywny stan rzeczy, który cechują nasilające się współzależności globalne, kształtujące życie społeczne” równocześnie jednak ujmuje te współzależności „jako wynik sił napędowych i procesów uruchamianych przez naukę, technikę, technologie informacyjne, gospodarkę rynkową”⁷². Choć globalizacja jest wykorzystywana na rzecz zwiększenia efektywności ekonomicznej, bardziej demokratycznego rządzenia, lepszego uwzględnienia podmiotowości jednostki, przynosi także wiele zjawisk negatywnych.

⁶⁶ Tamże, s. 43.

⁶⁷ Morawski W., *Globalność o Globalizacja...*, art. cyt., s. 523.

⁶⁸ Tamże, s. 523.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Steger M.B., *Rethinking Globalism*, Lanham 2004, s. 10.

⁷² Morawski W., *Globalność o Globalizacja...*, art. cyt., s. 527.

Równowaga polityczna, gospodarcza i społeczna, jaką osiągnęły państwa kultury zachodniej, które wprowadziły u siebie ład demokratyczno-liberalny, od lat 90 ubiegłego wieku jest w stanie poważnego kryzysu. Owszem ziszcza się marzenie wielu o wolnym rynku, nie tylko narodowym, lecz globalnym, niemniej pojawia się szereg negatywnych i destrukcyjnych konsekwencji. Skutkiem tego są nowe migracje światowe, rewolucje, wojny, przede wszystkim zaś terroryzm, o którym wiemy już, że nie ma dla niego barier, mimo nowoczesnych sposobów inwigilacji i środków pozostających do dyspozycji policji, wojska. Osobną kwestią jest potencjalna marginalizacja społeczna olbrzymich rzesz ludności, którą można rozpatrywać nie tylko w kategoriach racjonalności politycznej, gospodarczej i społecznej, ale także w kategoriach wartości moralnych. Można stąd mówić, iż kryzys cywilizacyjny wywołuje kryzys społeczny, powodując zaburzenia ładu społecznego. W obrębie cywilizacji współczesnej powstał nowy typ ładu społecznego, który określany jest jako demokratyczno-liberalny, oparty o prospołeczną gospodarkę rynkową⁷³. Jednak od lat 90 XX wieku w przestrzeni społecznej coraz bardziej wyraźną rolę pełnią nowe technologie oraz ich wytwory. Spowodowały one także proces stopniowej i narastającej erozji ładu demokratyczno-liberalnego i podstaw gospodarki rynkowej, uruchamiając takie zjawiska jak np. finansjalizacja⁷⁴.

W tym kontekście jednym z podstawowych dylematów stał się spór o samo miejsce aksjologii w obecnej rzeczywistości. Bez wątplenia zaburzenia ładu społecznego stanowią konsekwencje niezwykle dominującego trendu, oderwania zarówno życia indywidualnego jak również społecznego od norm etycznych. W tym ujęciu samą aksjologię traktuje się obecnie, jako symptomatyczne ograniczenie wolności, zarówno w wymiarze jednostkowym jak i społecznym. Egzemplifikacją tego faktu może być np. problem stanowienia prawa w wielorakich bytach społecznych. Oparcie norm prawnych o zasady etyczne traktowane jest jako specyficzna forma „zniewolenia” prawa⁷⁵. Odrzuca się zatem zdecydowanie, istnienie jakiegoś porządku etycznego, który by w dziedzinie stanowienia prawa wytyczał normy postępowania. Ważne w życiu

⁷³ Kochanowicz J., *Trendy cywilizacyjne*, w: *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku*, red. Marody M., Warszawa 2007, s. 553.

⁷⁴ Por. Wielicki K., *Globalisation and free market*, “Yearbook of Polish European Studies Warsaw University for Europe” 9 (2005), s.165-186.

⁷⁵ Skowroński H., *Kościół wobec „rzeczy nowych” i nowych wyzwań. 25 lat po encyklice Centesimus annus*, w: *Polityka społeczna wobec „rzeczy nowych”*, red. Mazur J., Kraków 2016, s. 31-32.

społecznym są normy pozytywne określone drogą ich stanowienia. Przyjmuje się wprawdzie, że istnieją pewne etyczne wartości ogólnoludzkie, które również w życiu społecznym stanowią dla liderów państw idee przewodnie ich działalności, ale pozbawione są one mocy wiążącej i zależą od historycznego uwarunkowania⁷⁶. Chodzi o tendencje oderwania norm prawnych od jakichkolwiek norm etycznych, a tym samym całego życia społecznego od aksjologii. Współczesna nauka podejmuje problem znaczenia aksjologii zarówno dla jakości życia jednostkowego człowieka, jak i jakości życia społecznego⁷⁷. Tym samym bardzo mocno akcentuje, że w odniesieniu do człowieka jako jednostki, środowisko wartości jest zawsze bezpośrednim światem jego istnienia. Oznacza to, że człowiek nie tylko styka się z nimi, ale także w jakimś sensie otwiera się na nie, a idąc konsekwentnie dalej, przyswaja je. W takim sensie należy rozumieć przekonanie, że wartości oddziałują na człowieka, lub często przywoływane stwierdzenie, iż człowiek nasiąka wartościami⁷⁸.

Oddziaływanie to, zmierza w trzech zasadniczych kierunkach. Przede wszystkim wartości kształtują osobę. Używa się tu także innych określeń, a mianowicie, że wartości tworzą człowieka, doskonalą go, pozwalają mu bardziej stawać się człowiekiem, kształtują go w sferze „być” oraz „mieć”. W gruncie rzeczy wszystkie te określenia dotyczą w najgłębszej swej istocie rozwoju człowieka jako osoby⁷⁹. W tym też sensie zrozumiałe i czytelne są słowa Jana Pawła II, że świat wartości jest szkołą dokonującą rzetelnego i uczciwego rozwoju osoby⁸⁰. Chodzi o to, co Papież na innym miejscu nazwie humanizacją. Tu należy widzieć pierwszy wymiar „użyteczności” wartości w życiu jednostkowego człowieka. Oddziaływanie wartości na osobę zmierza także w drugim kierunku, który określić można pojęciem wychowanie. Powszechnie przyjmowany jest pogląd, że „świat wartości w swoim podstawowym wymiarze to nic innego, jak wychowanie człowieka”⁸¹.

Można powiedzieć, że świat wartości pełni w procesie wychowania osoby funkcje poznawczo-motywuującą, tzn. pozwala poznać całokształt właściwego zachowania i rację

⁷⁶ Por. Slipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, Kraków 1974, s. 326.

⁷⁷ Skowroński H., *Kościół wobec „rzeczy nowych”...*, art. cyt., s. 32.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Por. Skorowski H., *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Warszawa 1990, s. 127.

⁸⁰ Por. Jan Paweł II, *Spotkanie z młodzieżą na Wzgórzu Lecha (Gniezno, 3 czerwca 1979)*, w: *Jan Paweł II w Polsce. 2-10 VI 1979, 16-23 VI 1983, 8-14 VI 1987. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1989, s. 59-62

⁸¹ Zbybicka Z., *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*, w: *Jan Paweł II, Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 24

takiego, a nie innego postępowania. Następnie funkcje modelowo-wzorcową, tzn. dostarcza konkretnych przykładów właściwego bycia w świecie i wspólnocie a także funkcje wspomagającą, przez co należy rozumieć, że dostarcza konkretnej „pomocy” w kształtowaniu własnego człowieczeństwa. Te właśnie funkcje pozwalają ostatecznie człowiekowi ukształtować właściwą sferę odniesień do otaczającej go rzeczywistości, a także do siebie samego. Jest to zaś nic innego, jak po prostu wychowanie człowieka.

Oddziaływanie wartości w życiu człowieka idzie jednak w jeszcze jednym kierunku. Można go nazwać tworzeniem warunków urzeczywistniania własnej podmiotowości. Przede wszystkim wartości własnego środowiska umożliwiają człowiekowi, poprzez zakorzenienie w nich, odkrywanie swojej osobowej tożsamości. Dotykamy w tym miejscu jakościowo ważnego problemu, jakim jest kwestia tzw. „zakorzenienia”. Jednym z największych niebezpieczeństw grożących współczesnemu człowiekowi w dobie wielorakich przemian społeczno-gospodarczych jest tzw. zagubienie w kulturze masowej i społeczności anonimowej⁸². Tymczasem człowiek musi mieć poczucie „zakorzenienia”, jeśli chce w pełni być podmiotem, a nie przedmiotem toczących się procesów polityczno-społeczno-gospodarczych. Badania socjologiczne jednoznacznie wskazują zagubienie ludzi we współczesnym świecie w momencie, gdy pozbawieni są oni możliwości identyfikowania się z określonym, bliskim im środowiskiem aksjologicznym⁸³.

Aksjologia, ma także swoje odniesienie do jakości życia społecznego⁸⁴. Życie społeczne jest nieodzownym środowiskiem bytowania człowieka realizującego swoje osobiste cele i zadania. Ponieważ człowiek z kolei jest podstawowym podmiotem szeroko rozumianego życia społecznego w jego politycznym, gospodarczym i kulturowym wymiarze, cała rzeczywistość społeczna musi być na miarę wielkości i godności tego człowieka⁸⁵. Musi to bowiem być rzeczywistość, która nie tylko nie przeszkadza realizacji ludzkich celów, ale je wspomaga i umożliwia. Stworzenie rzeczywistości politycznej, gospodarczej i kulturowej na miarę wielkości człowieka możliwe jest z kolei nie tylko poprzez ustanowione prawo, ale także odpowiedni system wartości i zasad etycznych. Nie ulega bowiem wątpliwości, że w świecie współczesnym, wartości mogą najlepiej służyć jakości życia człowieka i jakości samego życia

⁸² Badkowski L., *Nie chodzi o rezerwat, ale o konstruktywną siłę*, „Życie i Myśl” 3-4 (1961), s. 95.

⁸³ Por. Zybicka Z., *Globalizm i religia*, „Ethos”(2002), nr. 59-69, s. 174-183.

⁸⁴ Skowroński H., *Kościół wobec „rzeczy nowych”...*, art. cyt., s. 34.

⁸⁵ Por. Gacka M., *Aksjologiczny i inwestycyjny wymiar odpowiedzialności za człowieka w polityce aktywizacji i ekonomii społecznej*, w: *Polityka społeczna wobec „rzeczy nowych”*, red. Mazur J., Kraków 2016, s. 223-227

społecznego, jako środowiska bytowania człowieka.

Przedstawione powyżej wielorakie kryzysy sprawiają, iż człowiek z trudem kształtuje poczucie własnej tożsamości a człowiek o zachwianej tożsamości traci, gubi fundament swojego życia duchowego i osobistego. Wspólnym rysem dynamizującym te procesy jest odrzucenie idei Boga osobowego, jako Zbawiciela i uznanie, że człowiek ma zdolność samozbawienia i samoodkupienia⁸⁶. Postawy takie celnie prezentuje stanowisko Ojców Soborowych zaangażowanych w odnowę Kościoła Katolickiego zawarte w dokumencie Soboru Watykańskiego II „(...) w przeciwieństwie do dawnych czasów odrzucenie Boga czy religii lub odciąganie od nich nie jest już czymś niezwykłym i wyjątkowym; dziś bowiem przedstawia się to nierzadko jako coś, czego wymaga postęp naukowy lub jakiś nowy humanizm. To wszystko w wielu krajach znajduje wyraz nie tylko w poglądach filozofów, lecz także obejmuje w szerokim zakresie literaturę, sztukę, interpretację nauk humanistycznych i historii, a nawet ustawy państwowe, tak że wielu przeżywa z tego powodu niepokój”⁸⁷. Tym samym Ojcowie Soborowi precyzyjnie definiują współczesne procesy cywilizacyjne, jakimi są sekularyzacja i sekularyzm. W związku z tym warto je zdiagnozować.

W pierwszej kolejności należy skupić się na ujęciu definicyjnym. Termin „sekularyzacja” pochodzi od łacińskiego przymiotnika *saecularis*, który oznacza „świecki”. Pośród terminów pokrewnych wyróżnia się takie jak: laicyzacja, emancypacja, dechryścianizacja, desakralizacja, odkościelnienie, niereligijność, odmitologizowanie czy dekonfesjonalizacja. Sekularyzacja jest również traktowana, jako utrata wpływu na społeczeństwo przez instytucje przejawiające charakter religijny⁸⁸. Niezwykle często proces ten utożsamiany jest ze wspomnianą tu już laicyzacją. Warto odnieść się do namysłu H. Waldenfelsa, który przedstawia następującą definicję. Sekularyzacja jest to proces „(...) uwalniania się różnych elementów obszarów ludzkiego życia (takich jak poglądy, obyczaje, formy życia społecznego, a nawet rzeczy i osoby) albo ich całokształtu spod dyktatu religii”⁸⁹. Nie można również zapominać o tym, że pojęcie sekularyzacji rozpatrywane jest także w ramach ujęcia teologicznego. W tym kontekście wiąże się ono przede wszystkim z rozwojem wiedzy naukowej oraz racjonalnego

⁸⁶ Borutka T., Wal J., *Zarys socjologii religii. Materiały studyjne*, Kraków 2021, s. 77.

⁸⁷ GS 7.

⁸⁸ Por. Mariański J., *Sekularyzacja jako megatrend społeczno-kulturowy*, „Relacje Międzykulturowe”, 1(2017), s. 233-234.

⁸⁹ *Sekularyzacja*, w: *Leksykon religii*, red. Waldenfels H., Warszawa 1997, s. 432.

myślenia czy techniki oraz kultury w pewnych obszarach działań. J. Majka w pracy na temat problemów sekularyzacji w świetle adhortacji *Evangelii nuntiandi* powołuje się na następującą definicję tego terminu: sekularyzacja „jest słusznym i prawowitym, nieobcym wierze i religii, usiłowaniem odkrycia w stworzeniu, w każdej rzeczy i w każdym zdarzeniu praw wszechświata, którymi one się rządzą «autonomicznie», byle tylko umysł bazował na wewnętrznym przekonaniu, że te prawa nałożył im Stwórca. W tym znaczeniu ostatni Sobór potwierdził uprawnioną autonomię kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauki”⁹⁰. Tym samym obserwujemy, iż termin ten jest wieloznaczny i możliwe jest jego rozpatrywanie w ramach różnych ujęć, nie tylko w aspekcie teologicznym.

Sekularyzacja stanowi przedmiot nieustannego namysłu oraz dyskusji. Uznawana jest często za narzędzie, przy użyciu którego możliwe jest opisanie nie tylko sytuacji Kościoła, ale i samej religii w ramach współczesnego społeczeństwa. Niemniej należy zaznaczyć, że zupełnie odrębnym pojęciem jest „sekularyzm”, dotyczy on bowiem stylu życia, opierającego się na założeniu, zgodnie z którym Bóg nie istnieje. W przedstawieniu różnic pomiędzy „sekularyzacją” a „sekularyzmem” pomocne okazuje się odwołanie do słów Pawła VI, a szczególnie do jego adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* z 8 grudnia 1975 roku, „mamy tu na myśli rzeczywisty sekularyzm, czyli taką koncepcję świata, według której całkowicie tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbyteczny, a nawet przeszkadza. Tego więc rodzaju «sekularyzm» usiłuje podkreślić potęgę poznawczą człowieka, doprowadza do pomijania Boga, a także do Jego zaprzeczenia. Stąd wypływają nowe rodzaje ateizmu, mianowicie ateizm „antropocentryczny”, nie tyle abstrakcyjny i metafizyczny, co pragmatyczny, programowy i wojujący. W łączności z tym „sekularyzmem” ateistycznym propaguje się na co dzień, w przeróżnych postaciach, cywilizacyjną konsumpcję, tj. „hedonizm” podniesiony do rangi najwyższego dobra, wolę władzy i panowanie, oraz dyskryminacje wszelkiego typu. Wszystko to stanowi nieludzkie tendencje tego humanizmu”⁹¹. Konieczne jest uściślenie, kiedy mamy do czynienia ze zjawiskiem sekularyzmu, a kiedy z sekularyzacją. Zdaniem A. Napiórkowskiego sekularyzm stanowi każdą z form wrogości, ukierunkowaną na wszystkie elementy zawierające się w terminie

⁹⁰ Majka J., *Problem sekularyzacji w świetle adhortacji „Ewangelii Nuntiandi”*, „Chrześcijanin w Świecie”, 10(1977), s. 3-19

⁹¹ EN 55.

chrześcijaństwo. Warto jednak zaznaczyć, że jest to nieco uogólniona definicja. Badacz podkreśla, że sekularyzm nie tylko skupia się na ideach wymierzonych bezpośrednio w orędzie ewangeliczne. Zwraca również uwagę na prześladowania osób wierzących, wyrażane pod każdą możliwą postacią⁹².

We współczesności dominujący jest racjonalistyczny sposób myślenia, w którym obraz świata nie tylko został pozbawiony obecności Boga. Wskazuje się bowiem, że mamy także do czynienia z kwestionowaniem transcendentnej wartości, jaką jest człowieczeństwo⁹³. Badacze podkreślają, że nie tylko sekularyzm, ale również związany z nim indyferentyzm, stanowią jedno z podstawowych zagrożeń dla chrześcijańskiej religii oraz wartości. Obecnie sekularyzm stanowi wizję współczesnego człowieka funkcjonującego w ramach programowej przestrzeni całkowicie pozbawionej Boga. Jego głównym celem jest dążenie do stanu, w którym w ramach jednostkowej aktywności całkowicie pomijana jest jakakolwiek transcendencja. Jako przyczynę sekularyzmu wskazuje się ukierunkowanie na mentalność naukową oraz techniczną⁹⁴. Tym samym odrzuceniu podlegają wszelkie kategorie dotyczące elementów nadprzyrodzonych oraz działania o charakterze religijnym. Zaprzeczają założeniu, zgodnie z którym człowiek posiada religijną naturę. Do najważniejszych współczesnych zagrożeń związanych z sekularyzmem możemy zaliczyć: odrzucenie wartości, poczucie alienacji, słabnące przystosowanie, chaos życia, słabnące poczucie możliwości kontroli nad swoim życiem i życiem innych, upadek autorytetu starości, zakłócenia w komunikacji międzypokoleniowej (wzorce życia rodziny generacyjnej nie są zrozumiałe lub atrakcyjne dla młodego pokolenia, zakłócenia w transmisji podstawowych wartości), zabójczy wręcz rytm i tempo życia, szaleńczą pogoń za tak zwanym sukcesem, spychanie na margines problemów metafizycznych (sensu życia, jego istoty, wartości, celów), kryzys wzorców istnienia, wzorców organizacji świata, paradygmatów cywilizacyjnych i religijnych, wartości duchowych oraz kryzys religii⁹⁵. Warto również uwzględnić nauczanie Jana Pawła II, który dobitnie ukazuje, że dramat współczesności spowodowany jest sekularyzmem, w którym Bóg jest traktowany jako „wielki nieobecny”. Dlatego

⁹² Napiórkowski A., *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji*, „Studia Teologiczne” 9(2014), s.13.

⁹³ Mazanek P., *Refleksje o filozoficznych źródłach sekularyzacji i sekularyzmu*, „Studia Nauk Teologicznych”, 9(2014), s.56

⁹⁴ Por. Sztaba M., *Etyczno-moralne podstawy życia społecznego w świetle nauczania Karola Wojtyły – Sw. Jana Pawła II*, s. 175-179.

⁹⁵ Por. Zbyrad T., *Małżeństwo i rodzina w procesie przemian sekularyzacyjnych*, Kraków 2020, s. 35-45.

większość ludzi musi mierzyć się ze swoistego rodzaju walką pomiędzy „kulturą życia” i „kulturą śmierci”⁹⁶. Papież Polak podkreśla, że brak wrażliwości religijnej przekłada się w sposób bezpośredni na zanik wrażliwości w stosunku do nie tylko godności, ale i samego życia.

W globalizującym się świecie, którego oblicze od lat 90 XX wieku coraz wyraźniej przybiera kształt ponowoczesności, nietrudno zauważyć, iż działalność gospodarcza, nowe technologie, badania naukowe, skorelowane są ze sporem o znaczeniu aksjologii oraz zjawiskami sekularyzacji i sekularyzmu. W kontekście tych wyzwań cywilizacyjnych, jakie stoją przed małżeństwem oraz rodzina, jako niezbędne jawi się przedstawienie kierunków ich przemian w XX wieku.

Jak zauważa Z. Tyszka: „rodzina jest kategorią historyczną, zmieniająca się z upływem czasu, w zależności od epoki. Zmian tych nie możemy uważać za spontaniczne; ich ostateczne źródło nie tkwi w wewnętrznych immanentnych impulsach życia rodzinnego. Siłą napędową zmian rodzin w skali nie indywidualnej (masowej) są procesy społeczne (...) zachodzące w ramach całego społeczeństwa”⁹⁷. Zatem zmiany w makrostrukturach społecznych, jakie dokonują się w rzeczywistości społecznej, powodują, iż rodzina ulega znacznym przemianom. F. Adamski badając dynamikę tego procesu wskazuje, iż przyczyny tych zmian należy podzielić na dwie grupy; „pierwsza to procesy w pełnym tego słowa znaczeniu społeczne i zewnętrzne, do których należą zmiany struktury społecznej i zmiany funkcji społecznych; drugą tworzą procesy ściśle indywidualne i wewnętrzne, do których należą zmiany w funkcjach rodziny oraz zmiany w strukturze jej potrzeb”⁹⁸. Nas interesuje tu zagadnienie, jak procesy globalizacji gospodarki, kryzys tradycyjnego ładu społecznego opartego na świecie wartości oraz przyspieszona sekularyzacja, uprzednio przedstawione wpłynęły na przemianę małżeństwa i rodziny w Polsce w latach transformacji ustrojowej.

Szczególna rolę w teorii przemian małżeństw oraz rodzin odgrywają procesy zmian związanych z przejściem od rodziny dużej wielopokoleniowej do rodziny małej, podstawowej⁹⁹. Zmiany związane z przejściem od typu społeczeństwa rolniczego do

⁹⁶ EV 21, 22.

⁹⁷ Tyszka Z., *Rodzina we współczesnym...*, dz. cyt., s.20.

⁹⁸ Adamski F., *Socjologia małżeństwa i rodziny*, Warszawa 1982, s. 204.

⁹⁹ Por. tamże, s. 205; Por. Tyszka Z., Wachowiak A., *Podstawowe pojęcia i zagadnienia socjologii rodziny*, Poznań 1997, s. 69-70.

przemysłowego¹⁰⁰. W przeszłości dominantą były tzw. rodziny duże, kształtowane nawet przez dwa lub trzy pokolenia mieszkające razem oraz wspólnie tworzące gospodarstwo domowe¹⁰¹. Zjawisko uprzemysłowienia oraz urbanizacji, które w XX wieku przekształciło się w dynamiczny proces globalizacji gospodarki nie sprzyjało utrzymywaniu się dużych rodzin. Niezwykle prężny postęp industrializacji zmienił relacje w przestrzeni rodziny. Rozpadowi uległy skupione kręgi rodzinne, zlokalizowane najczęściej w niedużych zintegrowanych miejscowościach¹⁰². Przeobrażenia społeczno-gospodarcze, światopoglądowe wygenerowały ruchliwość przestrzenną ludności. Ten proces był wynikiem nowych możliwości awansu społecznego, zdobycia wykształcenia, powstania nowych atrakcyjnych miejsc pracy i zawodów, niemniej nie wpływało to korzystnie na integrację dużych rodzin, które uległy kulturowemu i społecznemu zróżnicowaniu oraz doświadczyły przestrzennej dekoncentracji¹⁰³. Występowała więc erozja i rozpad dużych rodzin, zaczęły natomiast przeważać rodziny podstawowe, składające się z rodziców, lub jednego rodzica, oraz ich dzieci.

Według W.J. Goode'a skutki oddziaływania procesów urbanizacji, industrializacji, które szybko przybrały charakter globalny, na tradycyjne struktury rodzinne można opisać jako pięć zasadniczych momentów wpływu¹⁰⁴.

(1) Dynamika tych procesów wzmacnia ruchliwość przestrzenną, osłabiając tym samym częstotliwość i intymność kontaktów pomiędzy członkami rodziny;

(2) Zwiększa ruchliwość społeczną, prowadzi do zróżnicowania klasowego członków tej samej rodziny;

(3) System sformalizowanych i zinstytucjonalizowanych działań - właściwy społeczeństwu zurbanizowanemu, uprzemysłowionemu - podważa podstawy wielkiej rodziny, która była nastawiona na działania typu samopomocy i zaspokajała szeroki wachlarz potrzeb członków rodziny, bez względu na ich wiek, stan zdrowia i przydatność produkcyjną;

(4) W społeczeństwie zindustrializowanym, zurbanizowanym, zglobalizowanym, wykształca się określony system wartości, akcentujący przede wszystkim powodzenie osobiste i indywidualne sukcesy człowieka, przedkładane nad dobro rodziny jako całości;

¹⁰⁰ Adamski F., *Rodzina, wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002, s. 142.

¹⁰¹ Por. Tyszcza Z., *Rodzina we współczesnym...*, dz. cyt., s. 28.

¹⁰² Por. tamże, s. 28.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ Adamski F., *Rodzina...*, dz. cyt., s. 143.

(5) Ze względu na daleko posuniętą specjalizację - w ramach której tworzy się mnóstwo nowych zawodów - przygotowanie zawodowe, jakie dzieci mogą otrzymać w domu od ojca czy matki, staje się mało użyteczne, to znaczy stwarza małe szanse praktycznego wykorzystania go w życiu, a przez to zachodzi do zaniku tradycji społeczno-zawodowych rodziny¹⁰⁵.

Nurt zmian życia małżeńsko-rodzinnego przebiegał również w kierunku od rodziny biologicznie zdeterminowanej do rodziny planowanej¹⁰⁶. Jak pisze Z. Tyszka: „w przeszłości funkcja seksualna rodziny podstawowej pozostawała w ścisłym zespoleniu z funkcją prokreacyjną (naturalny cykl rodzenia)”¹⁰⁷. Następnym powodem, w zasadzie nieregulowanego, był fakt systematycznego zachodzenie kobiety w ciążę, na ogół w niewielkim odstępie czasu po kolejnym porodzie. Życie rodziny, życie żony podporządkowane było determinacjom biologicznym. Ciąża, poród i pielęgnacja fizyczna małych dzieci stanowiły nieprzerwany ciąg w egzystencji rodziny, aż do momentu zaniku płodności kobiety¹⁰⁸. Natomiast rozwój nauki, techniki i ewolucja obyczajów spowodowała oddzielenie funkcji seksualnej od prokreacyjnej i umożliwiła planowanie rozrodczości¹⁰⁹. Nie chodzi tu wyłącznie o planowanie liczby dzieci, lecz także o to, by dzieci pojawiły się w tych momentach egzystencji rodziny, kiedy są chciane i kiedy mają zapewnione należyte warunki rozwoju fizycznego i psychicznego.

Kolejną zmianą w obrębie życia małżeńskiego i rodzinnego w XX wieku stanowiło przejście od rodziny produkcyjnej do rodziny nieprodukcyjnej¹¹⁰. Rodzina tego tradycyjnego modelu stanowiła charakterystyczny ośrodek produkcyjny, swoistą jednostkę ekonomiczną, którą określał następujący trójnóg operacyjny. Po pierwsze rodzina tradycyjna wytwarzała wszystko, co było jej niezbędne do przetrwania. Produkowała niemal całość tego, co konsumowała oraz konsumowała prawie wszystko, co było przedmiotem jej wytwórczości. Po drugie ten rodzinny system produkcji generował fakt, iż wszyscy członkowie rodziny, jako uczestnicy tego procesu wyrobu,

¹⁰⁵ Cyt. za. Adamski F., *Rodzina...*, dz. cyt., s. 143; Por. Dyczewski L., *Rodzina polska...*, dz. cyt., s. 43-45; Por. Adamski F., *Socjologia małżeństwa...*, dz. cyt., s. 205-207.

¹⁰⁶ Tyszka Z., *Rodzina we współczesnym...*, dz. cyt., s. 29; Por. Tyszka Z., Wachowiak A., *Podstawowe pojęcia i zagadnienia...*, dz. cyt., s. 70-71.

¹⁰⁷ Tamże, s. 29.

¹⁰⁸ Por. tamże.

¹⁰⁹ Por. Giddens A., *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*. Warszawa 2007.

¹¹⁰ Por. Adamski F., *Socjologia małżeństwa...*, dz. cyt., s. 208-209; Por. Tyszka Z., Wachowiak A., *Podstawowe pojęcia i zagadnienia...*, dz. cyt., s. 71-72.

tworzyli pewną konfigurację podziału pracy, władzy oraz zadań i ról do wykonania. Co istotne - taka organizacja sprawiała, że wszyscy byli czynni ekonomicznie. Po trzecie ta współpraca wewnątrz rodzinna realizowana była w jasno określonej przestrzeni w granicach domu i najbliższego otoczenia. Dzięki temu małżeństwo i rodzina stanowiły realną wspólnotę życia¹¹¹. Ta funkcja ekonomiczna stanowiła istotny czynnik integrujący o fundamentalnym znaczeniu, była również kluczowym elementem trwałości małżeństwa¹¹². Rozwój nowoczesnych systemów organizacji pracy oraz nowych wielkich ośrodków produkcji sprawił, iż nastąpiło oddzielenie pracy od środowiska rodzinno-domowego. Członkowie rodzin zaczęli podejmować pracę w wyspecjalizowanych przedsiębiorstwach poza rodziną na podstawie indywidualnej umowy¹¹³. Następstwa tego zjawiska były wielorakie. L. Dyczewski wskazuje na dwa o silnie negatywnym wydźwięku. Pierwszym jest okoliczność, iż rodzina przestała być kluczowym środowiskiem dla swoich członków. Często to właśnie środowiska pozarodzinne stawały na przeszkodzie a nieraz wprost przyczyniały się do rozpadu więzi rodzinnych¹¹⁴. Drugim newralgicznym następstwem rozwoju pozarodzinnych ośrodków produkcji była utrata lub poważne ograniczenie własnego warsztatu pracy. Zatem rodzina przestała być wspólnotą produkcyjną, a stała się wspólnotą konsumpcyjną, co ostatecznie doprowadziło do sytuacji uzależnienia małżeństwa i rodziny od czynników ekonomicznych oraz rynkowych¹¹⁵.

Energiczny przyrost rodzin nieprodukcyjnych kosztem produkcyjnych wygenerował pierwszą przesłankę ograniczenia klasycznego patriarchy, polegającego na całkowitym podporządkowaniu władzy ojca¹¹⁶. Głowa rodziny przestała pełnić rolę „szefa rodzinnej produkcji” podejmując prace zawodową poza domem. Zmienił się w sposób zasadniczy dotychczasowy układ strukturalno-funkcjonalny rodziny. Bowiem wejście kobiety w pozarodzinny rynek pracy zaczyna proces redefinicji zadań i obowiązków małżeńsko-rodzinnych. Kobieta stopniowo uniezależnia się ekonomicznie od męża¹¹⁷. Jak podkreśla A. Kwak: „fundamentalna zmiana dotycząca rodziny polegała na odchodzeniu od modelu, w którym jednym żywicielem był mężczyzna, a oczekiwania

¹¹¹ Por. Tyszka Z., Wachowiak A., *Podstawowe pojęcia i zagadnienia...*, dz. cyt., s. 72.

¹¹² Por. Adamski F., *Rodzina...*, dz. cyt., s. 145.

¹¹³ Por. Tyszka Z., *Rodzina we współczesnym...*, dz. cyt., s. 30.

¹¹⁴ Dyczewski L., *Rodzina polska...*, dz. cyt., s. 44.

¹¹⁵ Tamże, s. 44-45.

¹¹⁶ Tyszka Z., *Rodzina we współczesnym...*, dz. cyt., s. 31.

¹¹⁷ Tamże, s. 31.

co do roli każdej płci były jasno sformułowane”¹¹⁸. Ostatnie ćwierćwiecze XX wieku przynosi przeobrażenia w przydziale pracy z uwagi na płeć oraz sukcesywne przekształcanie do modelu większego egalitaryzmu. A zatem następuje istotne z punktu widzenia małżeństwa i rodziny przemieszczenie oczekiwań normatywnych, zawartych w prawie oraz zinternalizowanych przez jednostki w kierunku modelu z dwoma żywicielami, jednakowo ważnymi¹¹⁹. Tym samym określenie zachowania się kobiet i mężczyzn w rodzinie stało się mniej wyraźne, niż było to w poprzednim okresie, głównie za sprawą zmiany czynników runku pracy i prawa rodzinnego¹²⁰.

Kolejna transformacja życia małżeńsko-rodzinnego opisywana jest jako tendencja przejścia od rodziny zinstytucjonalizowanej do rodziny podporządkowanej treściom humanistycznym¹²¹. Tradycyjną rodzinę cechowały precyzyjnie określone role społeczne, męża, żony, ojca, matki. Rodzina jako całość była bytem bezwzględnie nadrzędnym w stosunku do tworzących ją osób oraz ich potrzeb i pragnień¹²². Przemiany społeczne, jakie dokonały się w XX wieku, dotyczyły również osłabienia siły związków łączących jednostkę z małymi rodzinnymi kręgami społecznymi¹²³. Jak zauważa W. M. Kephert: „przejście od kolektywizmu grupowego, a zwłaszcza od familijnej jego postaci, ku indywidualizmowi staje się jednym ze wzorów charakteryzujące współczesne społeczeństwa”¹²⁴. Nie znaczy to, iż jednostki separowały się od swojego rodzinnego środowiska, pojawiły się natomiast inne, nowe reguły określające podstawy i formy relacji, w które wchodzi jednostka¹²⁵. Poprzez wysunięcie na pierwszy plan osobowości, indywidualnych potrzeb oraz zainteresowań, małżeństwa i rodziny zaczyna cechować bilinearność wzorów zachowań, zwyczajów, wartości. Zaobserwować też można mniejsze znaczenie płci w zróżnicowaniu ról rodzinnych, partnerstwo w zachowaniach członków rodziny, stworzenie warunków do zaspokajania indywidualnych aspiracji i pragnień¹²⁶. Taką tendencję Z. Tyszka definiuje następująco: „instytucjonalne

¹¹⁸ Kwak A., *Rodzina w dobie przemian...*, dz. cyt., s. 19.

¹¹⁹ Tamże, s. 20.

¹²⁰ Por. tamże.

¹²¹ Tyszka Z., *Rodzina we współczesnym...*, dz. cyt., s. 32; Por. Tyszka Z., Wachowiak A., *Podstawowe pojęcia i zagadnienia...*, dz. cyt., s. 73-74.

¹²² Por. tamże, s. 32; Por. Adamski F., *Socjologia małżeństwa*, dz. cyt., s. 234-235.

¹²³ Por. Żurek A., *Orientacje na mikrostrukturę a rodzina*, w: *Rodzina Współczesna*, red. Ziemska M., Warszawa 2001, s. 32.

¹²⁴ Kephert W. M., *The Family, Society and the Individual*, Boston 1966, s. 478.

¹²⁵ Por. Żurek A., *Orientacje na mikrostrukturę...*, art. cyt., s. 32.

¹²⁶ Por. tamże, s. 33.

współdziałanie ról wewnątrzrodzinnych zastępowane jest działaniami i współdziałaniami wynikającymi ze zindywidualizowanych postaw i dążeń współmałżonków oraz ich dzieci”¹²⁷. Widzimy więc, iż wzrost rangi potrzeb i dążeń jednostek nie musi przybierać skrajnie destrukcyjnych orientacji indywidualnych. Przyjmowane mogą być orientacje kolektywistyczne uwzględniające intymne więzi emocjonalne oraz intelektualne, podkreślające znaczenie relacji interpersonalnych¹²⁸. Pełne podporządkowanie się celom oraz interesom grupowym zastąpione zostaje przez harmonijne włączenie aspiracji i dążeń jednostki w obręb celów życia małżeńsko-rodzinnego¹²⁹. Tym samym powstają nowe grupy rodzinne, które do tej pory nie charakteryzowały się tego typu więzami społecznymi¹³⁰.

Dalszą podstawą zmiany charakteru stosunków małżeńsko-rodzinnych był proces przejścia od rodziny otwartej do rodziny zamkniętej¹³¹. Rodzina tradycyjna była wkomponowana w inne struktury społeczne, to znaczy, nie duże społeczności lokalne składały się z tzw. rodzin otwartych nieodgradzających się od najbliższego otoczenia. Rodzina była ściśle zespolona ze swoim środowiskiem, zaś środowisko ją przenikało i na odwrót¹³². Na tym tle owa sieć społecznych powiązań rodziny i jej wpływów na liczne sfery życia stanowiła jak gdyby jej cechą naturalną¹³³. Natomiast nowy typ heterogenicznego społeczeństwa okresu globalizacji cechuje powstanie nowoczesnych, dużych społeczności, charakteryzujących się wielką ruchliwością i przestrzennym rozproszeniem jednostek oraz rodzin, co doprowadziło do rozluźnienia związku rodziny z naturalnymi kręgami społecznymi¹³⁴. Rodzina stała się zamknięta w stosunku do amorficznego i anonimowego środowiska¹³⁵.

¹²⁷ Tyszka Z., *Rodzina we współczesnym...*, dz. cyt., s. 33.

¹²⁸ Por. Żurek A., *Orientacje na mikrostrukturę...*, art. cyt., s. 33.

¹²⁹ Por. Goode W. J., *The Family*, New Jersey 1964, s. 5.

¹³⁰ Por. Grieca M., *Social networks and employer chance*, London 1987.

¹³¹ Tyszka Z., *Rodzina we współczesnym...*, dz. cyt., s. 32; Por. Tyszka Z., Wachowiak A., *Podstawowe pojęcia i zagadnienia...*, dz. cyt., s. 74-75.

¹³² Por. tamże, s. 33.

¹³³ Adamski F., *Socjologia małżeństwa...*, dz. cyt., s. 245.

¹³⁴ Por. Tyszka Z., *Rodzina we współczesnym...*, dz. cyt., s. 33.

¹³⁵ Por. Adamski F., *Socjologia małżeństwa...*, dz. cyt., s. 246-247; Por. Tyszka Z., *Rodzina współczesna jej geneza i kierunki przemian*, w: *Rodzina współczesna...*, dz. cyt., s. 193-198.

1.3. Zjawiska zagrażające małżeństwu i rodzinie

W obecnej nauce można zaobserwować zwrot ku perspektywie określanej jako socjologia życia codziennego czy też socjologia codzienności¹³⁶. Powstaje coraz więcej prac, które dotyczą materii znanej każdemu z nas z codziennej życiowej praktyki i licznych doświadczeń. Przemiany związane z ludzką emocjonalnością czy też intymnością, opisywane przez literaturę są dzisiaj przedmiotem analizy naukowców. Dzisiaj zarówno ciało, jak i duch znalazły się w centrum zainteresowań socjologów, psychologów. Badanie konsumpcji nie jest już tylko domeną badań nad gospodarstwami domowymi, prowadzonych przez ekonomistów, lecz także tematem, który z powodzeniem analizują badacze społeczni i teologowie¹³⁷.

Współcześni badacze dostrzegają bowiem, coraz częściej konieczność obserwowania zależności pomiędzy dotychczas odrębnymi obszarami badawczymi. Rozważania nad istotą pracy i kariery dostarczają trudności bez uwzględnienia przemian w zakresie intymności i relacji rodzinnych, czy też ogólnych nastrojów społecznych. Trzeba zatem holistycznego podejścia do podejmowanych kwestii. To jest tym bardziej uzasadnione, że efekty makro procesów społecznych, takich jak globalizacja czy konsumpcja, skutkują działaniami społecznymi jednostek w codziennym życiu małżeńskim i rodzinnym. Dla ich rozpoznania oraz zinterpretowania, wiedza dotycząca tych procesów okazuje się absolutnie niezbędna¹³⁸.

Dzisiejszym analizom musi zatem towarzyszyć świadomość i znajomość tego, co dzieje się w skali makro, jak również взгляд na to, że poszczególne zagadnienia są uwikłane w sieci zależności, które niezwykle silnie na nie wpływają¹³⁹. Z drugiej zaś strony, podejmowana dzisiaj refleksja na temat małżeństwa i rodziny ma często bardzo wąski i specjalistyczny charakter, który może sprzyjać zamykaniu się na szerszy, horyzontalny kontekst niezbędny do zrozumienia i wyjaśnienia wielu kwestii. Jednakże wszystkie procesy o charakterze makro ogniskują się w codziennych, mniej lub bardziej rutynowych wyborach i działaniach większości z nas. Okazuje się zatem, że aby zrozumieć zmiany tożsamościowe, procesy globalizacyjne, znaczenie kapitału

¹³⁶Bogunia-Borowska M., *Codziennosc i społeczne konteksty życia codziennego*, w: *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*, red. Bogunia-Borowska M., Warszawa 2009, s.7.

¹³⁷ Tamże, s. 7.

¹³⁸ Por. Hałas E., *Powrót do codzienności? Szkic problematyki socjologii życia codziennego*, w: *Barwy codzienności...*, dz. cyt., s. 51-56.

¹³⁹ Bogunia-Borowska M., *Codziennosc i społeczne konteksty...*, art. cyt., s. 8.

małżeństwa i rodziny, należy również docierać do globalnych procesów czy społecznych nastrojów. Badając codzienność, nie powinniśmy się koncentrować i zatrzymywać wyłącznie na wąskich specjalnościach. Wyzwaniem dla nauki współczesnej jest próba całościowego spojrzenia i uchwycenia pewnych prawidłowości w szerszej skali, które dopiero widziane z odpowiedniej, całościowej perspektywy pozwolą dojrzeć pełny obraz dzisiejszej rzeczywistości społecznej¹⁴⁰. Postarajmy się wyjaśnić i zinterpretować główne, współczesne przemiany i procesy, zagrażające obecnie małżeństwu i rodzinie, które rozpoczęły kształtować się w momencie transformacji ustrojowej w Polsce.

Możemy zadać pytanie: co jawi się jako zagrożenie dla współczesnego świata, co rozbudza lęki dzisiejszego człowieka oraz co utrudnia kształtowanie relacji i życia w małżeństwie oraz rodzinie? Pytając o zagrożenia, należy zwrócić uwagę na zgubną dla człowieka rezygnację z poznania prawdy, a także utrzymania poznanej, bądź odziedziczonej w procesie kulturowego przekazu tradycji. Zjawisko, które określa się jako: „zmiana antropologiczno-kulturowa” wydaje się obecnie częste¹⁴¹. Owa zmiana oznacza w wielu przypadkach celowe przedstawianie fałszu jako prawdy, bądź też zła jako dobra. Zdezorientowany człowiek, zagubiony najczęściej w zbyt obcym dla siebie świecie, złożonym z ułudy i gry pozorów, traci jasne rozeznanie i zaczyna błądzić.

Efektom takich współczesnych tendencji staje się stres, zmęczenie i zubożenie na drugiego, co prowadzi do wynaturzenia więzi rodzinnych¹⁴². W swoistym natłoku rzekomo cudownych ujęć i pseudo zbawiennych podpowiedzi ginie to, co najważniejsze i najistotniejsze dla rodziny w zamian: „dominuje idea podmiotu, który tworzy się zgodnie z własnymi pragnieniami traktowanymi jako absolut”¹⁴³. Pluralizm błędnych ofert owocuje brakiem wyczulenia na to, co rzeczywiście prawdziwe, grozi zubożeniem na poważne sugestie i podpowiedzi. Wytwarza: „postawy stałej nieufności, ucieczki od zobowiązań, zamknięcia się w wygodzie, arogancji”¹⁴⁴. Powoduje atmosferę lęku i obawy przed nieokreśloną przyszłością, tym samym obraz jutra jest często bezbarwny i niepewny. Bardziej się boimy przyszłości, niż jej pragniemy. „W tym kontekście małżonkowie są czasem niepewni, niezdecydowani i trudno im

¹⁴⁰ Tamże, s. 9.

¹⁴¹ Por. Orzeszyna J., *Przesłanie moralne Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 9.

¹⁴² Por. Mastalski J., *Atrofia więzi rodzinnych*, „*Studia Socialia Cracoviensia*” 1(2009), nr. 1., s. 139-148.

¹⁴³ AL. 33.

¹⁴⁴ Tamże.

znaleźć sposoby rozwoju”¹⁴⁵. Niepokojącą oznaką zmiany antropologiczno-kulturowej jest między innymi wewnętrzna pustka dręcząca wielu ludzi i utrata sensu życia¹⁴⁶. To prowadzi, do tego, iż „często mamy do czynienia z wieloma kryzysami małżeńskimi, do których często podchodzi się w sposób powierzchowny i bez odwagi, cierpliwości, sprawdzenia wzajemnego przebaczenia, pojednania, a także poświęcenia”¹⁴⁷. Jednym z wyrazów i owoców tych egzystencjalnych kryzysów jest dramatyczny spadek liczby urodzeń¹⁴⁸, trudności w podejmowaniu definitywnych wyborów życiowych, jeśli nie wprost rezygnacja z małżeństwa i rodzin¹⁴⁹.

Urzeczywistnianie się zjawisk określanych jako „zmiana antropologiczno-kulturowa” znajduje swoje dalsze skutki w „tendencjach kulturowych, które zdają się narzucać nieograniczoną afektywność (...) afektywność narcystyczną, niestała i zmienna, która nie zawsze pomaga w osiągnięciu większej dojrzałości”¹⁵⁰. Narcyzm to przypadłość nie tylko natury ludzkiej, ale również struktur społecznych, instytucji, organizacji lub nawet w wymiarze metaforycznym, całej kultury. Afektywność narcystyczna ma wiele postaci i ujawnia się z różnym natężeniem. Jej istotą jest przekonanie o własnej wyjątkowości, odnoszenie wszystkiego do siebie, przesadne i chwiejne poczucie własnej wartości. Narcyzm nie jest bezwarunkowym zachwytem nad sobą. Ten zachwyty podsztyty jest bowiem niepewnością i lękiem. Narcystyczna osobowość naszych czasów prowadzi do narastania wewnętrznej próżni, którą współczesny człowiek stara się jak najszybciej zapełnić substytutami prawdy i rzetelnych wartości¹⁵¹. Dlatego też współczesnym przemianom może towarzyszyć narastanie nowinkarstwa, subiektywizmu i moralnego relatywizmu, kryzys dotychczasowych autorytetów i niechęć do wytrwałych poszukiwań w sferze poznawczej¹⁵². Współczesny świat stwarza zagrożenie dla sfery intelektualnej, jawi się jako podsuwający tanie, aczkolwiek chwytliwe, substytuty prawdy i wartości¹⁵³. „Istotnie, łatwo dziś pomylić prawdziwą wolność z ideą, że każdy osądza według własnego widzi mi się, jakby poza

¹⁴⁵ AL 41.

¹⁴⁶ Por. Orzeszyna J., *Przesłanie moralne Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 11.

¹⁴⁷ AL 41.

¹⁴⁸ Por. AL 42.

¹⁴⁹ Por. AL 40.

¹⁵⁰ AL 41.

¹⁵¹ Por. Markowski M., *Narcystyczna osobowość naszych czasów; wyjątkowi wśród zwyczajnych*, w: *Równość w życiu publicznym*, red. nauk. Zuziak W., Byrska J.M., Kraków 2012, s. 45-67.

¹⁵² Por. Kocik L., *Rodzina w obliczu wartości i wzorów życia...*, dz. cyt., s. 358-361.

¹⁵³ Por. Sztaba M., *Etyczno-moralne...*, dz. cyt., s. 174-175.

indywidualnymi osobami nie było żadnych prawd, wartości, zasad, które nas ukierunkowują, jak gdyby wszystko było równe i na wszystko powinno się pozwolić”¹⁵⁴

Pytając o zagrożenia mające destruktywny wpływ na małżeństwo oraz rodzinę należy podkreślić także tendencje konsumpcyjne, sprzyjające jednostronnemu rozwojowi człowieka. Rozbudzony i sztucznie generowany popyt na dobra materialne, przy jednoczesnym zaniedbaniu dóbr duchowych burzy wewnętrzną harmonię człowieka¹⁵⁵. Zredukowanie rozwoju człowieka do ciągłego zaspokajania potrzeb materialnych łączy się z notorycznym poczuciem nienasyceń¹⁵⁶. Końcowym efektem dysproporcji rozwojowej jest przerost materialnego wymiaru ludzkiej natury i sukcesywne karłowacenie sfery duchowej. Rozbudzenie potrzeb materialnych i zredukowanie duchowych owocuje ciągłym spadkiem zainteresowania sferą kultury i religii.

Dysproporcje rozwojowe współczesnego człowieka wyrażają się w zagubieniu transcendencji i odchodzeniu od Boga¹⁵⁷. Procesy laicyzacji i sekularyzacji dokonują się dzięki rozrostowi potrzeb materialnych, kosztem spadku zainteresowania sferą duchową i religijną¹⁵⁸. Wraz z utratą transcendencji pojawia się zgubna ucieczka w iluzje. Nowości techniczne dostarczają wielu wrażeń utopijnego świata wirtualnych przeżyć, sytuacji i spraw. Zgubny wpływ takich tendencji jest dla współczesnego człowieka tym trudniejszy, że nie potrafi on pogodzić się z brakami i niedomaganiem sfery duchowej, przy jednoczesnych sukcesach w wymiarze materialnym. Dysproporcja, polegająca na szerokich możliwościach w świecie materialnym i zbyt ograniczonych, przez własne zaniedbania, w świecie duchowym powoduje charakterystyczny rozłam wnętrza człowieka, wnętrza, które powinno zachować harmonię czynnika materialnego i duchowego.

Pośród zagrożeń wymienić należy także brak miłości, który w skali społecznej oznacza zanik poczucia solidarności. „Musimy również wziąć pod uwagę rosnące zagrożenie stwarzane przez wybujały indywidualizm, który wynaturza więzi rodzinne i doprowadza do traktowania każdego członka rodziny jako samotnej wyspy (...) Napięcia wywołane doprowadzoną do przesady indywidualistyczną kulturą posiadania

¹⁵⁴ AL. 34.

¹⁵⁵ Por. Gocko J., *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologiczno-moralne*, Lublin 1996, s. 90-93.

¹⁵⁶ Tamże, s. 110.

¹⁵⁷ Por. AL. 43

¹⁵⁸ Zob. Zagrocki W., *Człowiek droga Kościoła. Jan Paweł II w Polsce*, Kraków 2002, s. 247-249.

i przyjemności, rodzą w obrębie rodzin sytuacje nietolerancji i agresji”¹⁵⁹ W powiązaniu z szerzącym się coraz powszechniejszym indywidualizmem, dostrzega się, coraz mniej przejawów solidarności międzyludzkiej, co powoduje, że ludzie, choć nie brakuje im tego, co konieczne pod względem materialnym, czują się bardziej osamotnieni, pozostawieni samym sobie, pozbawieni uczuciowego oparcia¹⁶⁰. Jeszcze trudniejsze dla życia rodzinnego okazują się siłowe, agresywne rozwiązania wszelkich napięć. To właśnie symptomy kultury izolacji, przed którą przestrzega Ojciec Święty Franciszek: „jedną z największych bied obecnej kultury jest samotność, owoc braku Boga w życiu ludzi i kruchość relacji”¹⁶¹.

Gdy mowa jest o zjawiskach zagrażających małżeństwu i rodzinie, często pojawiającym się terminem jest indywidualizacja¹⁶². Należałoby jednak ten termin osadzić w bardziej ogólnym pojęciu modernizacji. Teoria modernizacji dobrze służy do wyjaśniania zmiany społecznej oraz zjawisk istotnych z punktu życia małżeńsko-rodzinnego. Według P. Sztompki: „modernizację zdefiniować można jako zbliżanie się społeczeństwa w sposób zamierzony, celowy, planowy, do uznanego modelu nowoczesności, najczęściej do wzorca jakiegoś istniejącego społeczeństwa uznanego za nowoczesne. Jest to powolne dościganie takiego wzorca, pokonywanie przepaści, przewyżnianie zapóźnienia w stosunku do niego”¹⁶³. Należy jednak uważać, by terminu modernizacja nie zawężać jedynie do wymiaru ekonomicznego. Zdaniem P. Sztompki taki błąd popełnia większość autorów, skupiając uwagę na sferze gospodarki, postępu czy rozwoju kapitału ekonomicznego. Modernizacja przywołuje również ideę nowoczesności, która kryje kompleks społecznych, politycznych, ekonomicznych, kulturowych i mentalnych przekształceń zachodzących na zachodzie Europy od XVI wieku, osiągając swoje apogeum w XIX i XX wieku¹⁶⁴. To właśnie owe mentalne przekształcenia kreują środowisko do zaistnienia nowych typów osobowości. W tym kontekście autor A. Inkeles konstruuje syndrom „osobowości nowoczesnej”, na który składają się: a) niezależność od tradycyjnych autorytetów, postawa antydogmatyczna i sceptyczna; b) zainteresowanie sprawami publicznymi; c) otwartość na nowe

¹⁵⁹ AL. 33.

¹⁶⁰ Por. Sztaba M., *Etyczno-moralne...*, dz. cyt., s. 174-175.

¹⁶¹ AL. 42.

¹⁶² Zbyrad T., *Małżeństwo i rodzina w procesie...* dz. cyt., s. 105.

¹⁶³ Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2003, s. 508.

¹⁶⁴ Por. Sztompka P., *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005, s. 130.

doświadczenia; d) wiara w siłę rozumu i skuteczność nauki — orientacja racjonalistyczna; e) antycypowanie i planowanie przyszłych poczynąń, a także zdolność rezygnowania z natychmiastowej gratyfikacji na rzecz korzyści przyszłych; f) wysokie aspiracje edukacyjne, kulturalne, zawodowe, dążenie do samodoskonalenia i realizowania się poprzez sukces życiowy¹⁶⁵. Zatem oddziaływanie modernizacji na osobowość jest niezaprzeczalne i prowadzi nie tylko do zmian o charakterze indywidualnym, ale także inicjuje zmianę w strukturach, do których jednostki należą¹⁶⁶. Skutki procesu modernizacji zarówno w wymiarze społecznym, psychologicznym oraz kulturowym są ogromne. Jednym z istotnych czynników zmian w życiu rodzinnym powiązanych z modernizacją, jest indywidualizacja. Obok niej wymienia się racjonalizację, gwałtowny przepływ informacji oraz rozwoju kultury konsumenckiej¹⁶⁷.

Sam termin indywidualizacja jest pojęciem niezwykle skomplikowanym, niepoddający się łatwiejszemu definiowaniu. Jak zauważa U. Beck: „indywidualizacja to pojęcie przeładowane znaczeniami, mylące, może nawet niebędące żadnym pojęciem, wskazuje jednak na coś faktycznie ważnego”¹⁶⁸. Owszem indywidualizacja jest pojęciem bardzo pojemnym, bowiem mieści w sobie wiele treści związanych z wolnością, rozwojem samego siebie, prawami i potrzebami człowieka¹⁶⁹.

Korzenie indywidualizacji kształtowane na przełomie XIX i XX wieku tkwią w rozluźnieniu związków międzypokoleniowych w rodzinie oraz w procesach ruchliwości i ucieczce ze wsi do miast¹⁷⁰. Natomiast w latach 60. XX wieku indywidualizm oznaczał nacisk na rozwój samego siebie, osiąganie indywidualnych celów i równość możliwości. W miarę upływu czasu znaczenia nabrały samoaktualizacja i rozwój osobistego szczęścia. Najpełniej znaczenie indywidualizmu oddaje J. Simon ukazując go, jako pewne kontinuum. Na jednym jego końcu znajduje się nacisk na prawa i wolność jednostek w połączeniu z odpowiedzialnością i tolerancją wobec innych, tzw. indywidualizm moralny, na drugim końcu — nacisk na niezależność osobistą zdecydowane nastawienie na siebie samego, realizację własnych praw, które znajdują się ponad prawami i potrzebami innych osób, czyli tzw. indywidualizm pragmatyczny¹⁷¹. Na

¹⁶⁵ Cyt. za. Sztompka P., *Socjologia. Analiza...*, dz. cyt., s. 509.

¹⁶⁶ Por. Zbyrad T., *Małżeństwo i rodzina w procesie...*, dz. cyt., s. 106.

¹⁶⁷ Por. Kwak A., *Rodzina w dobie przemian...*, dz. cyt., s. 21.

¹⁶⁸ Beck U., *Spółczesność Rzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2004, s. 192.

¹⁶⁹ Zbyrad T., *Małżeństwo i rodzina w procesie...*, dz. cyt., s. 107.

¹⁷⁰ Beck U., *Spółczesność Rzyka...*, dz. cyt., s. 193.

¹⁷¹ Cyt. za. Kwak A., *Rodzina w dobie przemian...*, dz. cyt., s. 21.

przeźreni lat indywidualizacja zmieniała swój zasięg, przechodząc od spraw ogólnych, społecznych, do coraz bardziej osobistych, dotyczących samych jednostek. W wymiarze ogólnym, społecznym indywidualizacja oznaczała proces związany z „uwalnianiem się jednostek z historycznie ustalonych form społecznych i tradycyjnych więzi społecznych, z utratą dawnej pewności w zakresie znajomości wzorów działania i norm postępowania oraz tworzeniem się nowych więzi społecznych”¹⁷². W wymiarze osobistym indywidualizacja kładła nacisk na prawa i potrzeby człowieka, co generowało konieczność uwolnienia od wszelkich ograniczeń. Jak pisze A. Kwak: „jednostki zostały uwolnione od tradycyjnych więzi społecznych i zobowiązań, a klasa, płeć i więzy rodzinne przestały wyznaczać biografie osobiste. Tradycyjne normy i wartości zawierały nakazy i zakazy, były obwarowane restrykcjami, dostarczały wskazówek, jak należy postępować. W nowoczesnych społeczeństwach jednostce przedstawia się oferty, zachęca do działania, pokazując możliwości. Jednak to jednostka dokonuje wyboru, działa, jest aktywna”¹⁷³.

Zarówno modernizacja, jak i indywidualizacja były ważnymi czynnikami zmian w życiu małżeńsko-rodzinnym. Społeczeństwo tradycyjne stawało się społeczeństwem przemysłowym, nowoczesnym. Owo zbliżanie się do nowoczesności pociągało za sobą zmiany społeczne we wszystkich wymiarach życia. Modernizacja została również uznana za proces homogenizacji, uniformizacji i konwergencji społeczeństw. Prowadzone w latach 70. XX wieku badania nad konwergencją wskazywały na uniformizację w następujących obszarach: w strukturze zawodowej - przystosowanej do potrzeb przemysłu; w strukturze demograficznej - z niższym wskaźnikiem urodzin i wyższą średnią długością życia; w modelu rodziny - od wielopokoleniowej do nuklearnej; w rozwoju fabryk-jako najbardziej rozpowszechnionej formy organizacji siły roboczej; we wzroście dochodu na głowę; w pojawieniu się rynków konsumenckich oraz w demokratyzacji życia politycznego¹⁷⁴.

Reasumując, skutki zmian modernizacyjnych okazały się dotkliwe zarówno dla jednostki, jak i dla społeczeństwa. P. Sztompka mówi wręcz o patologicznych efektach ubocznych modernizacji: „Zniszczenie tradycyjnych instytucji i stylów życia powodowało często dezorganizację społeczną, chaos i anomię. Wzrastała ilość zachowań

¹⁷² Mariański J., *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006, s. 109.

¹⁷³ Kwak A., *Rodzina w dobie przemian...*, dz. cyt., s.22.

¹⁷⁴ Sztompka P., *Socjologia zmian...*, dz. cyt., s. 135.

dewiacyjnych i przestępczość”¹⁷⁵. Odrzucenie tradycyjnych norm i wartości przyniosło wiele negatywnych skutków w wymiarze społecznym, rodzinnym oraz doprowadziło do pewnego tragizmu indywidualnego i wytworzenia się osobistego ryzyka związanego z niemal nieograniczonymi możliwościami wyboru. U. Beck twierdzi, iż „nastąpiło przekształcenie z biografii wyznaczonych przez społeczeństwo w biografie tworzone przez same jednostki, powstały cegiełki biograficznych możliwości kombinacyjnych, nastąpiło przejście od biografii normalnej do biografii ryzyka”¹⁷⁶.

We współczesnym świecie, pełnym sprzecznych idei ponadczasową od wielu wieków wartością pozostaje rodzina. We wszystkich społecznościach ludzkich, małżeństwo i rodzina zawsze były traktowane, jako instytucje o szczególnej doniosłości społecznej. Kontekst życia rodzinnego towarzyszy człowiekowi przez całe życie. Jest szczególnie ważny w fazie dorastania, ale również w okresie zakładania własnej rodziny. Rodzina jest areną, na której różnorodne relacje społeczne są formułowane od urodzenia i trwają przez cały bieg życia ludzkiego. Stanowi pierwszą grupę przywiązania, w której rodzą się potrzeby jednostki. Rodzina jako środowisko rozwoju i funkcjonowania człowieka, wywiera ogromny wpływ na sposób radzenia sobie z różnymi trudnościami życiowymi. W niej człowiek może znaleźć wsparcie, akceptację, miłość i uznanie. Rodzinne zasady kształtują życie jej członków, niejednokrotnie je determinują¹⁷⁷. Dlatego istotna dla dynamiki pracy jest próba zdefiniowania wzorców życia małżeńsko-rodzinnego w rozumieniu nauk społecznych.

2. Wzorce życia małżeńsko - rodzinnego w rozumieniu nauk społecznych

Rodzina jest dziś przestrzenią przejawiania się szeregu zjawisk, których źródła znajdują się w sferze pracy, procesach gospodarczych, uwarunkowaniach politycznych oraz rosnących nierównościach społecznych. Zewnętrzna rzeczywistość stawia rodzinę przed wieloma wyzwaniami, zmuszając do poszukiwania nowych sposobów radzenia sobie z nimi. Elastyczny rynek pracy, procesy demokratyzacji i indywidualizacji wymagają znalezienia nowych podstaw dla relacji rodzinnych. Rodzina pozostaje jedną z najważniejszych, deklarowanych wartości, mimo to pojawiają się kontrowersje, co do

¹⁷⁵ Tamże, s. 135-136.

¹⁷⁶ Beck U., *Spoleczeństwo Ryzyka...*, dz. cyt., s. 202.

¹⁷⁷ Por. Badora S., Czeredreka B., Marzec D., *Rodzina i formy jej wspomagania*, Kraków 2002, s. 41.

znaczenia nowych form życia rodzinnego, a rozmaite praktyki społeczne w tym obszarze różnią się co do stopnia ich społecznej aprobaty. Implikacje gwałtownych transformacji społecznych są często niejasne i dezorganizujące dla życia rodzinnego. Z jednej strony zmiany społeczne powodują, że rodzina może wydawać się obciążeniem w utrzymaniu się na rynku pracy i przeszkodą na drodze własnego rozwoju. Z drugiej pozostaje ona niezastąpiona w rozwiązywaniu wielu codziennych problemów, stając się podstawową siecią umożliwiającą radzenie sobie z wyzwaniami współczesnego życia. Nie sposób przedstawić wszystkie problemy, z jakimi przychodzi borykać się rodzinie, ani wyzwań wobec których staje, ani też w wyczerpujący sposób je omówić. Niemniej badania współczesnej socjologii ułatwiają spojrzenie na różne aspekty życia rodzinnego, realizowanego w zmieniającej się rzeczywistości.

2.1. Pojęcie Rodziny oraz jej podstawowe funkcje

We współczesnym świecie dotychczasowe definicje rodziny i małżeństwa przestają być adekwatne do istniejącej rzeczywistości. Rodzina powoli przestaje być instytucją, grupą i systemem o trwałych, zunifikowanych i uniwersalnych cechach¹⁷⁸. Rodzina w ujęciu encyklopedycznym to wspólnota osób, połączona więzią małżeńską, urzeczywistniającą się w przekazywaniu życia, wychowaniu i wprowadzaniu nowych pokoleń w dziedzictwo kulturowe i religijne¹⁷⁹. Wyrazem wspólnotowego charakteru rodziny jest to, że jest ona założona i ożywiona przez miłość, jest wspólnotą osób, mężczyzny i kobiety jako małżonków, dzieci i krewnych, której wszyscy członkowie, będąc autonomicznymi osobami, są zdolni ofiarowywać siebie sobie wzajemnie oraz wzajemnie się dopełniają i podejmują wspólne działania¹⁸⁰. Natomiast M. Ryś określa, że „rodzina to wspólnota osób, interpersonalny system stosunków wewnątrzgrupowych, system społeczny, czy też instytucja społeczna, o unikalnych relacjach pomiędzy jej członkami”¹⁸¹. Można się także odwołać do definicji F. Adamskiego, wedle której

¹⁷⁸ Kocik L., *Rodzina w obliczu wartości i wzorów życia...*, dz. cyt., s. 9.

¹⁷⁹ Cynarzewska-Włażlik L., *Rodzina*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 17, red. Giglewicz E., Lublin 2012, s. 178.

¹⁸⁰ Dyczewski L., *Rodzina*, w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. Fel S., Kupny J., Katowice 2007, s.90.

¹⁸¹ M. Ryś, *Wprowadzenie*, w: *W trosce o rodzinę. W poszukiwaniu prawdy, dobra i piękna*, red. Ryś M., Jankowska M., Warszawa 2007, s. 7.

„rodzina stanowi duchowe zjednoczenie szczupłego grona osób, skupionych we wspólnym ognisku domowym aktami wzajemnej pomocy i opieki, oparte na wierze w prawdziwą lub domniemaną łączność biologiczną, tradycję rodzinną i społeczną”¹⁸².

Powyższe propozycje ukazują, iż w tradycji europejskiej rodzinę postrzega się zwykle jako wspólnotę, najistotniejszą postać życia społecznego, małą grupę społeczną, która jest fundamentem dla każdego społeczeństwa. Rodzina jest również definiowana, jako ośrodek przekazywania życia i kultury, czy też miejsce o decydującym znaczeniu w kształtowaniu osobowości społecznej człowieka¹⁸³. Rodzina jest ujmowana w różny sposób, w zależności od światopoglądu lub dyscypliny uprawianej nauki oraz przyjęcia określonego rdzenia definicyjnego. Psychologowie akcentują układ więzi emocjonalnych wyznaczający charakter wspólnotowy rodziny, prawnicy ujmują ją w kategoriach formalno-prawnych, pedagodzy z kolei patrzą na rodzinę przez pryzmat pełnionych przez nią funkcji i to w nich upatrują kluczową rolę rodziny w rozwoju człowieka, socjologowie zaś wskazują na wagę układu ról i pozycji zajmowanych przez członków rodziny. Powyższe perspektywy są wyznaczone za pomocą paradygmatów danych dyscyplin naukowych, co sprawia, że z tych wybiórczych często wąskich odniesień do istoty i roli rodziny jako środowiska społeczno-wychowawczego wynikają ogromne trudności w jej uniwersalnym zdefiniowaniu¹⁸⁴. Niemniej, co ważne - wszystkie ujęcia rodziny łączy jednak wspólny motyw, mianowicie jej ogromna wartość egzystencjalna dla każdego człowieka. Rodzina stanowi bowiem najbardziej intymne, osobiste środowisko życia, a jej wyjątkowość i niepowtarzalność tkwi w zachodzących w niej charakterystycznych interakcjach oraz w specyficznym dla każdej rodziny sposobie realizowania jej podstawowych funkcji¹⁸⁵.

Podjęmując próbę określenia pochodzenia rodziny, sprecyzowania kiedy i w jakiej formie pojawiła się po raz pierwszy, podaje się okres między dwoma milionami, a stu tysiącami lat temu. Antropologowie i socjologowie zajmujący się tą problematyką dostrzegają związek między pojawieniem się rodziny, a początkami używania mowy, jako środka komunikacji, przy czym nie jest ustalone, czy rodzina rozwinęła się przed czy po powstaniu języka w jego gramatycznej formie. Współczesne rozważania

¹⁸² Adamski F., *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002, s. 29; Por. Kuryś K., *System rodzinny wobec zmian rozwojowych*, Poznań 2011, s. 15-16.

¹⁸³ Nowak B.M., *Rodzina w kryzysie, studium resocjalizacyjne*, Warszawa 2011, s. 3.

¹⁸⁴ Tamże.

¹⁸⁵ Tamże.

dotyczące pochodzenia rodziny opierają się na dwóch konkurencyjnych teoriach. Jedną z nich J.J. Bachofena i L.H. Morgana zakłada, że pierwotnie ludzie żyli w warunkach społecznego bezładu. Relacje między kobietą i mężczyzną nie miały charakteru stałych stosunków, dozwolona była całkowita swoboda zachowań seksualnych. Teoria społecznego bezładu sugeruje, że najwcześniejsza forma rodziny bazowała na więzi pary, która wytwarzała się między matką a dzieckiem. Druga teoria głosi, że rodzina stanowi uniwersalną instytucję tworzoną przez wszystkich ludzi¹⁸⁶. Zwolennicy tego podejścia, jako argument podają wyniki analiz przeprowadzonych przez antropologa G. Murdocka, który przebadał 250 społeczeństw z różnych obszarów i stwierdził, że rodzina nuklearna występowała we wszystkich badanych społecznościach. Uniwersalny charakter rodziny jako formy współżycia autor badań tłumaczy jej użytecznością w spełnianiu celów koniecznych do przetrwania gatunku i społecznej kontynuacji¹⁸⁷.

Problematyka rodziny zajmuje jedną z podstawowych pozycji w zespole nauk humanistycznych, stanowi bowiem ona immanentny składnik rzeczywistości ludzkiej. Za rodzinę powszechnie uznaje się parę małżeńską z dziećmi. Taka wizja rodziny jest jej historyczną reprezentacją, ujęciem procesu reprodukcji oraz opisaniem kształtu, który wskutek tego ona przyjmuje¹⁸⁸. W interpretacji teologicznej rodzina tradycyjna jest najbardziej wartościowym środowiskiem dla rozwoju psychofizycznego człowieka. Wynika to z założeń teologii chrześcijańskiej, w której rodzina nie jest postrzegana jako zjawisko kulturowe czy też cywilizacyjne, lecz zjawisko naturalne, co sugeruje, że sam fakt bycia człowiekiem warunkuje jej istnienie¹⁸⁹.

W ujęciu socjologicznym rodzina realizuje na najniższym poziomie społecznym trzy podstawowe procesy odtwarzania ładu zbiorowego, mianowicie reprodukcji populacji, porządku społecznego oraz porządku ekonomicznego. W takim rozumieniu jest ona podstawową komórką społeczną, w ramach której zachodzą procesy społeczne kreujące system ekonomiczny, demograficzny i kulturowy¹⁹⁰. Rodzina nie jest jednak obiektem statycznym, gdyż w cyklu swojego rozwoju traci jednorodność i stabilność, stając się procesem zmian. Ma ona charakter zarówno instytucjonalny, jak i grupowy, oraz jest

¹⁸⁶ Kwak A., *Uniwersalność instytucji rodziny i kierunki jej przemian*, „Roczniki Socjologii Rodziny” XIV(2002), s. 11; Por. Śmigieński W., *Modele życia rodzinnego*, Łódź 2014, s. 36-38.

¹⁸⁷ Kwak A., *Uniwersalność instytucji rodziny...*, art. cyt., s. 13.

¹⁸⁸ Por. Szczepański J., *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 300.

¹⁸⁹ Nowak B.M., *Rodzina w kryzysie...*, dz. cyt., s. 4.

¹⁹⁰ Tamże; Por. Płopa M., *Psychologia rodziny teoria i badania*, Kraków 2015, s. 15.

strukturą dynamiczną, pełniącą wiele funkcji zabezpieczających indywidualną, grupową i społeczną egzystencję osób ją tworzących¹⁹¹.

J. Szczepański sformułował definicję, która podkreśla wielowymiarowość życia rodzinnego w najistotniejszych aspektach funkcjonowania tej specyficznej formy współżycia jednostek ludzkich. Autor ujął ją w aspekcie społecznym, formalno-prawnym, psychologicznym i opiekuńczo-wychowawczym. Konstytutywnymi elementami rodziny ustanowił zaś osoby, „które łączy stosunek małżeński i rodzicielski oraz silna więź międzyosobnicza, przy czym stosunek rodzicielski używany jest w szerokim, społeczno-prawnym rozumieniu tego terminu, umacniany z reguły prawem naturalnym, obyczajami i kontekstem kulturowym”¹⁹². Jest to zatem definicja przedstawiająca, dzisiaj już klasyczny, obraz rodziny jako małej grupy pierwotnej. Co istotne, przez obecność aspektu kulturowego została w niej zaakcentowana fundamentalna rola rodziny w podtrzymywaniu trwania społeczeństwa i zabezpieczeniu transmisji kulturowej¹⁹³.

W teoriach ekologicznych, kulturowych i środowiskowych rodzina jest traktowana, jako system interakcji zachodzących między jednostkami związanymi ze sobą silnymi więzami małżeństwa lub pokrewieństwa. Ujęcie to jest zbliżone do interpretacji rodziny w teologii, w której małżeństwo stanowi centrum rodzinnej wspólnoty. Dość interesujące wydaje się jednak, że współczesna psychologia w pewnym stopniu zachowuje dystans wobec rozpatrywania rodziny w jej poprawności kulturowej i analizuje ją przez pryzmat cech typowych dla wszystkich rodzin, nie zaniebując przy tym uwzględniania swoistości dynamiki wewnętrznej każdej z nich¹⁹⁴. Rodzina jest bowiem postrzegana w kontekście funkcjonowania systemu rodzinnego oraz jego znaczenia dla wszystkich jej członków¹⁹⁵. Definiuje się ją, jako niepowtarzalną, wyznaczaną swoistą tożsamością, złożoną strukturę, na którą składają się wzajemnie od siebie zależne elementy (osoby). Członkowie rodziny tworzą wspólną historię, sieć wzajemnych relacji i emocjonalnych więzi o różnym nasileniu oraz wypracowują oryginalne strategie działania indywidualnego i wspólnego dla całego systemu rodzinnego¹⁹⁶. Ta wielowymiarowa

¹⁹¹ Tamże; Por. Kuryś K., *System rodzinny wobec...*, dz. cyt., s. 16-17.

¹⁹² Szczepański J., *Podstawowe pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 70.

¹⁹³ Nowak B.M., *Rodzina w kryzysie...*, dz. cyt., s. 5.

¹⁹⁴ Tamże.

¹⁹⁵ Por. Płopa M., *Psychologia rodziny...*, dz. cyt., s. 16.

¹⁹⁶ Nowak B.M., *Rodzina w kryzysie...*, dz. cyt., s. 5.

perspektywa psychologiczna odnosi się do wewnętrznego funkcjonowania rodziny, do rozpoznawania oraz rozwiązywania problemów w wielu obszarach życia rodzinnego¹⁹⁷. Zagadnienia, które z psychologicznego punktu widzenia warunkują w sposób istotny poprawność funkcjonowania rodziny jako systemu, obejmują między innymi, znaczenie bliskich więzi i relacji w rozwoju człowieka, psychospołeczne uwarunkowania satysfakcji małżeńskiej i dynamikę jej zmian, poziom kompetencji, strategie oraz działania podejmowane przez rodzinę jako całość oraz przez każdego z jej członków, źródła postaw rodzicielskich i wpływ klimatu rodzinnego na rozwój dzieci i młodzieży oraz wiele innych, równie istotnych obszarów życia rodzinnego¹⁹⁸.

Podobnymi zagadnieniami dotyczącymi życia wewnątrzrodzinnego zajmują się również pedagodzy, którzy opisują rodzinę w perspektywie uwarunkowań procesów opieki, wychowania, socjalizacji i edukacji dziecka jako podmiotu centralnie usytuowanego w systemie rodzinnym. Definicje rodziny konstruowane przez pedagogów akcentują głównie jej funkcje i zadania, których wartościowanie wyznacza zakres jej opisu w kategoriach powinności. Takie funkcjonalne ujmowanie rodziny wiąże się z postrzeganiem jej jako środowiska opiekuńczo-wychowawczego¹⁹⁹. Jak zauważa D. Opozda: „wspólną cechą pedagogicznego ujęcia rodziny jest uznanie jej wyjątkowego znaczenia jako grupy naturalnej, chronologicznie pierwszej, podstawowej i niezastępowalnej w rozwoju i wychowaniu człowieka; pedagogiczna analiza rodziny skupia się na przebiegu procesu wychowania”²⁰⁰ W świetle tej definicji rodzina stanowi naturalne i podstawowe środowisko życia dziecka, w którym ma miejsce pokoleniowa transmisja obowiązujących w społeczeństwie norm, wartości, zasad i reguł postępowania społecznego, wzorów i postaw²⁰¹. Pogląd ten funkcjonuje w pedagogice od dawna i choć przybrał już formę truizmu, niezbędne jest przypomnienie o tym fakcie kolejnym pokoleniom rodziców. W świetle wielu dramatów dziecięcych mających swoje źródło w postrzeganiu rodziny, jako zbioru autonomicznych jednostek egzystujących w miejscu zwanym domem, a traktowanym jak hotel wraz ze wszystkimi konsekwencjami takiego

¹⁹⁷ Tamże.

¹⁹⁸ Tamże. s. 5-6.

¹⁹⁹ Tamże. s. 6.

²⁰⁰ Opozda D., *Rodzina. VII w pedagogice*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 17, red. Giglewicz E., Lublin 2012, s. 189.

²⁰¹ Por. Kawula S., Janke A.W., *Polimorficzność i komplementarność badań nad współczesną rodziną*, w: *Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*, red. Kawula S., Brągiel J., Janke A.W., Toruń 2007, s. 29.

stanu rzeczy, pedagogiczna edukacja rodziców wydaje się być bezwzględnie konieczna. We współczesnym świecie sprostanie roli rodzica jest bowiem niezwykle trudne. Jak już wcześniej nadmieniono, rodzina jest wprawdzie podstawowym i naturalnym środowiskiem wychowującym, ale nie jedynym. To implikuje wiele problemów, które wynikają z dynamiki przemieszczania się młodego człowieka w różnorodnych kontekstach jego życia, w których podejmuje on interakcje nie zawsze prawidłowe i bezpieczne dla życia i zdrowia własnego i innych osób. Tymi i innymi uwarunkowaniami przebiegu procesów opieki i wychowania zajmuje się pedagogika rodziny.

Reasumując, optyka życia rodzinnego stanowi połączenie perspektywy pedagogicznej z wcześniej omówioną perspektywą psychologiczną i socjologiczną oraz teologiczną. To sprawia, że w obliczu zagrożeń, ale też i wyzwań współczesnego świata, właśnie w ten sposób, holistycznie, komplementarnie, wielowymiarowo i wielopłaszczyznowo należy postrzegać i rozważać rodzinę, zwłaszcza rodzinę współczesną. Należy przy tym pamiętać, że rodzina jest strukturalną i funkcjonalną częścią ogólnego, makro- i mezosystemu, zatem wszystkie procesy i zjawiska zachodzące w pozarodzinnych systemach należy postrzegać i analizować z perspektywy ich szans i zagrożeń. Z jednej strony osiągnięcia cywilizacyjne są silnym stymulatorem rozwoju poszczególnych członków rodziny i jej samej jako systemu, z drugiej zaś - stanowią dla tego rozwoju realne zagrożenie²⁰².

Proces właściwego definiowania obecnej rodziny uzależniony jest od zrozumienia genezy współczesnych form życia rodzinnego. W wielu teoriach socjologicznych jest podkreślane, że każda rodzina, aby przetrwać i istnieć, niezależnie od jej osadzenia geograficznego i kulturowego, musi z natury rzeczy elastycznie dostosowywać swoją strukturę i funkcjonowanie do rozwoju społeczeństw²⁰³. Tak też się stało właśnie na początku XX wieku, kiedy to w odpowiedzi na intensywne przeobrażenia społeczeństw, z rodziny wielkiej o charakterze familijnym, wyizolowała się rodzina podstawowa, mała, a model patriarchalny, oparty na silnych więziach rodzinnych, na przełomie wieków został poddany sukcesywnej przemianie w zakresie podstawowego układu sił wewnątrz strukturalnych. Procesy te zostały uaktywnione wskutek postępującego procesu industrializacji, przemian politycznych, prawnych, gospodarczych, obyczajowych i społecznych oraz silnego zróżnicowania regionalnego. Ich konsekwencją było powolne,

²⁰² Nowak B.M., *Rodzina w kryzysie...*, dz. cyt., s. 8.

²⁰³ Por. Adamski F., *Rodzina wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002, s. 30.

ale systematycznie postępujące rozluźnianie się więzi rodzinnych w rodzinach wielo- i dwupokoleniowych²⁰⁴.

W połowie XX wieku, w ramach międzynarodowej integracji gospodarczej, nasiliła się migracja ludności, co spowodowało zderzenie wielu kultur. W dziedzinie obyczajowości i moralności nastąpiła akceleracja liberalizmu i atomizacji społecznej, a rodziny, w stosunku do poprzedniego okresu, stały się bardziej konfliktowe i podatne na rozpad, siła zaś związków łączących jednostkę z małymi grupami i kręgami społecznymi została znacznie osłabiona. Współcześnie, rodzina podstawowa przeobraża się w kierunku związku partnerskiego i to zarówno między małżonkami, jak i rodzicami i dziećmi. Zmienia się bowiem diametralnie styl życia indywidualnego i rodzinnego, z zależnego na autonomiczny, co jest skutkiem pojawienia się tendencji wolnościowych przenikających do wszystkich sfer życia społecznego²⁰⁵.

W każdej epoce wyróżnianej przez socjologów (preindustrialnej, industrialnej i postindustrialnej) rodzina miała inny kształt, jednak kierunki jej ewoluowania były adekwatne do kierunków zmian cywilizacyjnych. W epoce *preindustrialnej* przybrała ona formę instytucjonalną z uwagi na jej produkcyjny i patriarchalny charakter. Odpowiadało to oczekiwaniom społecznym, zgodnie z którymi mężczyzna posiadał władzę i kontrolował życie rodzinne. Wyraźny był też podział ról wyznaczony płcią. Kobieta tkwiła w konieczności łączenia pracy domowej z produkcyjną (kierowaną przez mężczyznę)²⁰⁶. Kolejna epoka (*industrialna*) to okres, w którym nastąpiło wyraźne zmniejszanie dystansu w stosunkach rodzinnych. Jednocześnie interakcje rodziny ze środowiskiem lokalnym stawały się coraz słabsze, co powodowało powolne zamykanie się rodziny na wpływy zewnętrzne²⁰⁷. Wraz z nastaniem nowej epoki, wolności, demokracji i równości, rodzina znów ewoluowała. Nastąpiło wytonowanie ostrości podziału ról wewnątrzrodzinnych. Powstał nowy model, rodzina partnerska z dwojgiem zawodowo pracujących rodziców, model oparty na bliskich i bezpośrednich stosunkach rodzinnych²⁰⁸. W społeczeństwach *postindustrialnych* transformacja rodziny nabrała przyśpieszenia. Nastąpił rozkwit związków kohabitacyjnych i wzmocniła się tendencja do bezżenności. Były to zjawiska warunkowane ekonomicznie i zależne od pozycji

²⁰⁴ Por. Świerczek A., *Wolne związki w świetle nauczania Kościoła o małżeństwie*, Kraków 2013, s. 132.

²⁰⁵ Por. Nowak B.M., *Rodzina w kryzysie...*, dz. cyt., s. 7-8.

²⁰⁶ Por. Kwak A., *Rodzina w dobie przemian...*, dz. cyt., s. 13-14.

²⁰⁷ Nowak B.M., *Rodzina w kryzysie...*, dz. cyt., s. 9.

²⁰⁸ Por. Kwak A., *Rodzina w dobie przemian...*, dz. cyt., s. 15-16.

społecznej. W tym rozumieniu, który jest określany jako postmodernistyczny, kształt rodziny jest tworzony przez subiektywne relacje jej członków z kulturą i zależny od ich osobistych potrzeb, pragnień i stanów psychicznych. Co istotne, wszystkie składowe rodziny (realizowane zadania, relacje osobowe, struktura itp.) są zależne od aktywności i woli jej członków, z wykluczeniem innych, zewnętrznych podmiotów.

Postmoderniści stoją na stanowisku, że każda ingerencja w system rodzinny jest naruszeniem wolności i prywatności jej członków. Akcentują bowiem prawo człowieka do ponoszenia odpowiedzialności za swoje decyzje, w tym za formę i kształt własnego życia rodzinnego. W świetle rozumowania postmodernistów, każda jednostka jest upoważniona do wyboru własnej formy życia rodzinnego, gdyż jest istotą rozumną, wolną i odpowiedzialną²⁰⁹. Tłumaczy to niejako współczesny rozwój alternatywnych form życia małżeńsko-rodzinnego²¹⁰. Struktury rodzinno-małżeńskie podlegają ewolucyjnym przeobrażeniom niemal we wszystkich kręgach kulturowych, ale trend ten jest widoczny zwłaszcza w społeczeństwach o charakterze liberalnym. Kształt rodziny współczesnej jest bowiem modelowany przez napór subiektywistycznych nurtów społecznych oraz ideologii permissywnych, które osłabiają znacznie etos małżeński. Następuje rozluźnianie struktury więzi wewnątrzrodzinnych i poważne zakłócenia w pozamaterialnych funkcjach rodziny²¹¹.

W utrzymaniu wysokiej efektywności i dobrej kondycji rodziny istotną rolę odgrywają funkcje rodziny. W literaturze przedmiotu istnieje wiele klasyfikacji funkcji rodziny wyznaczanych jej społecznym, kulturowym i ekonomiczno-gospodarczym osadzeniem. Według F. Adamskiego, funkcje rodziny to „cele, do których zmierza życie i działalność rodziny oraz zadania, jakie pełni rodzina na rzecz swych członków, zaspakajając ich potrzeby”²¹². Realizacja funkcji rodzinnych jest uzależniona od postaw jej członków wobec zadań, które są im przypisane. Z kolei W. Majkowski pojmuje funkcje rodziny jako „role, które rodzina spełnia, tak w odniesieniu do społeczeństwa, jak i samych członków rodziny, oraz cele i zadania, do których zmierzają rodzinne działania i rodzinne życie”²¹³. Z. Tyszka przez funkcje rodziny rozumie natomiast

²⁰⁹ Nowak B.M., *Rodzina w kryzysie...*, dz. cyt., s. 10.

²¹⁰ Por. Kwak A., *Rodzina w dobie przemian...*, dz. cyt., s. 17-20.

²¹¹ Por. Adamski F., *Rodzina...*, dz. cyt., s.141-144

²¹² Tamże, s. 36.

²¹³ Majkowski W., *Funkcje (rodziny)*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. Ozorowski E.. Warszawa-Łomianki 1999, s. 391.

„wyspecjalizowane oraz permanentne działania i współdziałania członków rodziny, wynikające z bardziej lub mniej uświadomionych sobie przez nich zadań, podejmowanych w ramach wyznaczonych przez obowiązujące normy i wzory, a prowadzące do określonych efektów głównych i pobocznych”²¹⁴. Autorzy różnorodnych klasyfikacji, między innymi Z. Tyszka (2001), F. Adamski (2002), S. Kawula (2007), M. Winiarski (2010) reprezentują wprawdzie odmienne podejścia i proponują autorskie klasyfikacje funkcji rodziny, ale tym, co ich łączy, jest postrzeganie i rozpatrywanie funkcjonowania współczesnej rodziny w świetle szans i zagrożeń, wynikających z transformacji tradycyjnego modelu rodziny, jak też w kontekście tych sfer i dziedzin życia, które warunkują rodzinom bezpieczny i prawidłowy rozwój. F. Adamski przyjmuje na przykład dwie perspektywy klasyfikacyjne: instytucjonalną (funkcja prokreacyjna, ekonomiczna, opiekuńcza, socjalizacyjna, stratyfikacyjna, integracyjna) oraz osobową (funkcja małżeńska, rodzicielska i braterska)²¹⁵. F. Adamski rozważa też funkcje rodziny z punktu widzenia ich trwałości i zmienności. Wyróżnia więc funkcje istotne (pierwszorzędne) i funkcje akcydentalne (drugorzędne). Do funkcji istotnych zalicza niezbywalne funkcje rodziny. W ich pełnieniu żadna inna instytucja nie jest w stanie zastąpić rodziny. Są to funkcje: prokreacyjna, socjalizacyjna i funkcja miłości. Funkcje drugorzędne rodziny, bez których może ona funkcjonować, to funkcje: ekonomiczna, opiekuńcza, stratyfikacyjna, rekreacyjna, religijna i integracyjna²¹⁶. Według L. Dyczewskiego, wszystkie funkcje rodziny można sprowadzić do jednej, a mianowicie do rodzenia człowieka w sensie biologicznym i duchowym, w jego jednostkowym i społecznym wymiarze życia²¹⁷. Wspomniany autor zwraca też uwagę, że rodzina, z racji swoich niewielkich rozmiarów, charakteru panujących w niej kontaktów oraz ich znaczenia dla jednostki, jak też dla samej rodziny jako całości, ma charakter wspólnoty. Wspólnota ta odzwierciedla się zarówno w sferze duchowej, jak i materialnej i jest wyznaczana przez wspólne nazwisko, zajmowanie wspólnej przestrzeni, wspólne używanie niektórych przedmiotów, wspólny majątek oraz wspólne cechy duchowe²¹⁸. Rodzina stanowi przede wszystkim wspólnotę duchową świadomą

²¹⁴ Tyszka Z., *Teoretyczno-metodologiczne podstawy badań funkcji rodziny współczesnej*, w: *Rodzina a struktura społeczna*, red. Tyszka Z., Bydgoszcz 1984, s. 137.

²¹⁵ Adamski F., *Rodzina...*, dz. cyt., s. 36-37

²¹⁶ Tamże, s. 37.

²¹⁷ Dyczewski L., *Rodzina — społeczeństwo — państwo w: Rodzina w okresie transformacji systemowej*, red. Kurzynowski A., Warszawa 1995, s. 23—2

²¹⁸ Tamże, s. 14.

swych więzi, przeżywając siebie w konkretnej rzeczywistości.

Reasumując, rodzina funkcjonuje prawidłowo, gdy efektywnie realizuje przynależne jej funkcje oraz gdy podstawowe wymiary życia rodzinnego (spójność, adaptacyjność, procesy komunikacyjne) osiągają właściwe nasilenie, tworząc system zrównowagony. W świetle współczesnego ujęcia rodziny mówimy o *funkcjonalności*, gdy system rodziny trwa w dynamicznej równowadze oraz o *dysfunkcjonalności*, gdy funkcjonowanie systemu i jego struktura zostają zaburzone przejściowo lub trwale. Funkcjonalność rodziny zależy od tego, jak jej członkowie radzą sobie ze zmianami, które wynikają z cyklu życia rodziny oraz z niedającymi się przewidzieć wydarzeniami losowymi. Rodzina to system psychospołeczny, opisując ją, należy uwzględnić jej poziom duchowy, biologiczny, indywidualny i społeczny. Ważne jest, aby zrozumieć nie tylko strukturę rodziny, ale również jej relacje wewnątrzrodzinne i szeroki kontekst funkcjonowania. Rodzina jest systemem otwartym, który wchodzi w relacje z innymi systemami, świat rodzinny jest multiwersyjny, stąd wynika konieczność poznania rzeczywistości posiadających realny wpływ na kształt i życie rodziny.

2.2. Pojęcia związane z rodziną

Z zagadnieniem rodziny z konieczności związane są także terminy, bez których nie można analizować zjawisk w niej zachodzących. Pierwszym oraz kluczowym z owych zjawisk jest pojęcie małżeństwa. W obecnych czasach istnieje pokusa, aby odejść od tradycyjnego ujmowania małżeństwa. Często ludzie uważają, że małżeństwo to „uznany i aprobowany społecznie związek seksualny dwojga dorosłych ludzi”²¹⁹. Rozważmy na wstępie etymologię tego terminu. Małżeństwo jest słowem złożonym. Pierwotnie brzmiało „małżona”, to jest żona pojęta uroczyście „na mał”, czyli umowę. Z małżony poszła liczba podwójna na oznaczenie obojga, a potem dopiero dorobiono nową liczbę pojedynczą; małżonek”²²⁰. Według drugiej hipotezy w terminie „małżeństwo” należy widzieć kompozycję dokonaną na gruncie słowiańskim z dwóch członków -mał- i -żena- gdzie -mał- znaczy tyle, co układ”²²¹. Wyraz „małżonka” spotykamy w piśmiennictwie

²¹⁹ Giddens A., *Socjologia*, Warszawa 2004, s.194.

²²⁰ Bruckner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1957, s. 320.

²²¹ Biskupski S., *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego*, Warszawa 1956, s.18.

polskim pod koniec XIV stulecia, a „małżeństwo” w początkach XV wieku. W języku łacińskim małżeństwo oznaczamy nazwami sponsalia od *spondere* ślubować, *connubium* i *nuptiae* od *nubere* czyli *velare*, ponieważ oddawano mężowi żonę okrytą welonem, *coniugium* od *commune iugum*, co wyraża wspólne trudy i ciężary, które mąż i żona muszą ponieść, aby podołać zadaniom małżeńskim.

Zdaniem F. Adamskiego: „Małżeństwo stanowi w każdej kulturze instytucje o nieporównywalnej z innymi doniosłości społecznej”²²². Te doniosłość i rangę określa fakt trwałości związku, który jest zawierany przez kobietę i mężczyznę na całe życie, co jest konsekwencją celu małżeństwa, którym jest przysparzanie społeczeństwu nowych członków²²³. Zgodnie z definicją S. Frayser, małżeństwo: „to związek w którym można współżyć seksualnie i mieć dzieci przy aprobacie, a nawet zachęcie społeczności”²²⁴. Zaś antropolog W.H. Goodenough twierdzi, że małżeństwo posiada trzy ważne składniki: legalność związku, pierwszeństwo dostępu seksualnego i reprodukcja²²⁵. W. Półtawska z kolei stwierdza, iż: „małżeństwo nie jest losem, który spada na człowieka, ale zadaniem, które człowiek podejmuje”²²⁶. Ten zaprezentowany obszar definicyjny ukazuje małżeństwo w świetle zespołu praw dających prawość pochodzenia dziecka oraz obdarowujących współmałżonków uprawnieniami seksualnymi²²⁷. Niemniej jak pisze F. Adamski: „dziś akcentuje się inne jeszcze elementy, a ich zakres i ranga są wyznaczane typem kultury, w której obrębie funkcjonują. (...) Uwzględniając powyższe należy włączyć do definicji małżeństwa wszystkie jego elementy, które występują wszędzie, niezależnie od różnicowań kulturowych”²²⁸. Biorąc pod uwagę ten punkt widzenia, muszą zostać całościowo ujęte symptomatyczne elementy małżeństwa, począwszy od reprodukcji biologicznej, uprawnień seksualnych małżonków, przekazywania wartości kulturowych, aż po przekazywanie dóbr materialnych²²⁹. Zatem związek małżeński to niezwykle dynamiczna instytucja²³⁰, dzięki której społeczeństwo precyzyjnie określa członkostwo społeczne każdego dziecka, więzy jego powinowactwa,

²²² Adamski F., *Rodzina...*, dz. cyt., s. 13.

²²³ Por. tamże, s. 13.

²²⁴ Cyt. za. Szlendak T., *Socjologia rodziny*, Kraków 2010, s. 114.

²²⁵ Tamże, s. 114.

²²⁶ Półtawska W., *Prawidłowy start, w: Miłość – małżeństwo – rodzina*, red. Adamski F., Kraków 2009, s. 19.

²²⁷ Adamski F., *Rodzina...*, dz. cyt., s. 14.

²²⁸ Tamże, s. 14.

²²⁹ Adamski F., *Socjologia małżeństwa...*, dz. cyt., s. 16.

²³⁰ Por. Dyczewski L., *Rodzina polska i kierunki...*, dz. cyt., s. 84-86.

oraz sposób dziedziczenia własności. Natomiast co ważne, w kontekście procesów kulturotwórczych, małżeństwo wprowadza dziecko w przestrzeń kultury i dziedzictwa narodowego społeczności, do której należy²³¹. To pozwala rozumieć małżeństwo, jako swoisty zespół środków instytucjonalnych, który pozwala społeczeństwu realizacji zadań związanych z prokreacją i socjalizacją swoich członków²³². Uwzględniając to ujęcie M. Płopa wskazuje, iż małżeństwo dotyczy osobliwego podsystemu rodziny, który jest złożony z dorosłych osób pochodzących z odrębnych rodzin generacyjnych, które w celu wspólnego mieszkania i życia związały się ze sobą²³³.

Małżeństwo jest niezwykle wspólnotą osobową, w której następuje wzajemne obdarowanie siebie tym, co jest najcenniejsze, czyli człowieczeństwem. Dokonuje się to poprzez kształt i charakter relacji jakie zachodzą między małżonkami. Można więc powiedzieć, że jedynym *miejszem* umożliwiającym takie oddanie w całej swej prawdzie jest małżeństwo, czyli świadomy i wolny wybór, poprzez który mężczyzna i kobieta przyjmują wewnętrzną wspólnotę życia i miłości.

Drugim ważnym pojęciem związanym z rodziną są więzi rodzinne²³⁴. Więż najprościej ujmując, jest połączeniem emocjonalnym, relacją występującą pomiędzy dwoma osobami. Na tworzenie więzi składa się zestaw zachowań, które prowadzą do emocjonalnych połączeń²³⁵. Biologiczne predyspozycje do tworzenia więzi przez człowieka są determinowane genetycznie. Wyznacza je potrzeba, instynkt przetrwania, która jest podstawowym zachowaniem ewolucyjnym występującym u wszystkich gatunków²³⁶.

Pierwotny potencjał do tworzenia więzi zostaje ukształtowany przez naturę, jakość, wzorzec oraz intensywność wczesnych doświadczeń uzyskiwanych przez niemowlę w relacji z pierwszym opiekunem, jakim jest najczęściej matka. System mózgowy dziecka odpowiedzialny za zdrowe emocjonalnie relacje nie rozwinąłby się w optymalny sposób bez właściwego rodzaju więzi, doświadczanych w odpowiednim momencie życia²³⁷. Kluczowymi czynnikami dla tworzenia więzi są: wspólnie spędzany

²³¹ Por. Adamski F., *Rodzina...*, dz. cyt., s. 14-15.

²³² Adamski F., *Socjologia małżeństwa...*, dz. cyt., s. 16-17.

²³³ Płopa M., *Więzi w małżeństwie i rodzinie. Metody badań*, Kraków 2005, s. 51.

²³⁴ Mastalski J., *Chrześcijanin wobec agresji w rodzinie*, Kraków 2006, s.28.

²³⁵ Kornaszewska-Polak M., Gwóźdź M., Wojtowicz M., Szymczyk L., *Kondycja współczesnej rodziny- ujęcie interdyscyplinarne*, Katowice 2011, s. 87.

²³⁶ Por.. Perry B.D., *Maltreated children: Experience, brain development and the next generation*, New York 2001

²³⁷ Gerhardt S., *Znaczenie miłości. Jak uczucia wpływają na rozwój mózgu*, Kraków 2016, s. 62-78

czas, interakcje „twarzą w twarz”, kontakt wzrokowy, bliskość fizyczna, dotyk i inne podstawowe doświadczenia sensoryczne, takie jak zapach, dźwięk czy smak. Zachowania te implikują występowanie specyficznych procesów neurochemicznych w mózgu, które prowadzą do prawidłowej organizacji systemu mózgowego, odpowiedzialnego za przywiązanie. Pragnienie posiadania relacji z innymi ludźmi, zapewniających więzi i kontakt społeczny, wyraża podstawową, adaptacyjną potrzebę przetrwania w niesprzyjającym środowisku. Posiadanie tych więzi umożliwia konstruktywne radzenie sobie ze stresującymi wydarzeniami, podtrzymywanie pozytywnej samooceny i emocjonalną stabilność oraz autonomię²³⁸.

W tym miejscu nie sposób nie odwołać się do teorii przywiązania (ang. attachment), która określana bywa także jako teoria więzi. W rozumieniu jej autora Bowlby’ego przywiązanie jest biologicznie ukonstytuowaną potrzebą tworzenia bliskich więzi emocjonalnych z innymi dorosłymi, postrzeganymi jako więksi, silniejsi, bardziej opiekuńczy²³⁹. Podstawowym opiekunem (figurą przywiązania) dla dziecka jest matka, choć w pewnych przypadkach może zastąpić ją ojciec, inny krewny, np. babcia, czy opiekun prawny. Korzenie teorii więzi sięgają psychoanalizy, teorii ewolucji oraz etiologii. Potrzeba przywiązania, uwarunkowana genetycznie, jest uniwersalna we wszystkich kulturach. System przywiązania należy do podstawowych systemów behawioralnych człowieka, który obejmuje zachowania służące przetrwaniu i adaptacji do środowiska. Wczesne doświadczenie tworzenia więzi wykształca zdolność do nawiązywania relacji przywiązania poprzez całe życie, zwłaszcza kiedy jest przeżywane w pierwszych latach życia. Podczas pierwszych trzech lat ludzki umysł rozwija się do 90% swego dorosłego rozmiaru oraz uruchamia się większość systemów i struktur, które będą odpowiedzialne za całe przyszłe funkcjonowanie emocjonalne, psychiczne i społeczne²⁴⁰. W przypadku więzi społecznych, można wyróżnić kilka ich rodzajów. J. Mastalski ich kształt definiuje następująco.

- *Więź behawioralna*, czyli podobne lub wspólne działania podejmowane przez członków grupy.
- *Więź kooperacyjna*, związana z poczuciem wspólnoty opartej na wzajemnej niezbędności członków grupy do realizacji celów indywidualnych

²³⁸ Por. Rembowski J., *Więzi uczuciowe w rodzinie*, Warszawa 1972, s. 10.

²³⁹ Por. Bowlby J., *Attachment and loss*, Vol. 1: *Attachment*, New York 1969.

²⁴⁰ Kornaszewska-Polak M., M. Gwóźdź, Wojtowicz M., Szymczyk L., *Kondycja współczesnej rodziny...*, dz. cyt., s. 90

i zbiorowych.

- *Więź moralna* będąca szczególną relacją powinnościową zakładającą zaufanie, lojalność i solidarność w stosunku do innych objętych kategorią „my”.
- *Więź obiektywna*, polegająca na poczuciu wspólnoty wynikająca z podobieństwa sytuacji życiowej: miejsca zamieszkania, zawodu, wieku itp.
- *Więź subiektywna*, sprowadzająca się do poczucia wspólnoty z członkami grupy, do której należymy.
- *Więź prywatna* mająca charakter ekskluzywny i dotycząca osób, które znamy osobiście, od rodziny przez sąsiedztwo, grono kolegów, przyjaciół czy współpracowników.
- *Więź publiczna* posiadająca charakter inkluzyjny wobec szerszych, abstrakcyjnych kategorii osób, których osobiście nie znamy, poczynając od zbiorowości etnicznej, rasowej, narodu, współwyznawców tej samej religii, zwolenników tej samej partii, współobywateli tego samego państwa, aż po mieszkańców kontynentu, przedstawicieli cywilizacji czy wreszcie całej ludzkości.
- *Więź rodzinna* będąca z punktu widzenia socjologicznego „związkiem ustanowionym między jednostkami poprzez małżeństwo lub pokrewieństwo (matki, ojcowie, rodzeństwo, potomstwo itd.)²⁴¹.

Kształtowanie się więzi interpersonalnych, w tym szczególnie małżeńskich oraz rodzinnych opiera się na kilku kluczowych zjawiskach, są nimi bliskość, przynależność oraz współzależność²⁴². Jedną z polskich badaczek zjawiska bliskości w aspekcie życia małżeńsko-rodzinnego B. Tryjarska definiuje ją w następujący sposób: „bliskość jest rozumiana jako okazywanie ciepła, troski, fizycznej intymności, wspólne spędzanie czasu i poświęcanie uwagi partnerowi oraz przewidywalność, czyli stopień, w jakim zachowania i uczucia wobec drugiej osoby są stałe i zrozumiałe”²⁴³. Tryjarska określa ważne elementy osobowe, które ludzie wnoszą do relacji małżeńskich: osobowość każdego z partnerów, oczekiwania wobec związku i style realizacji związków wyuczone w domu pochodzenia. W swych badaniach zwraca ona także uwagę na następujące cechy związków: stopień zróżnicowania Ja partnerów oraz poziom autonomii i intruzyjności²⁴⁴.

²⁴¹ Mastalski J., *Chrześcijanin wobec...*, dz. cyt., s. 28.

²⁴² Por. Kornaszewska-Polak M., Gwóźdź M., Wojtowicz M., Szymczyk L., *Kondycja współczesnej rodziny...*, dz. cyt., s. 95

²⁴³ Tryjarska B., *Bliskość w rodzinie. Więzy w dzieciństwie a zaburzenia w dorosłości*, Warszawa 2010, s. 207.

²⁴⁴ Kornaszewska-Polak M., Gwóźdź M., Wojtowicz M., Szymczyk L., *Kondycja współczesnej*

Pierwszy z czynników, stopień zróżnicowania Ja, został przyjęty z teorii systemowej M. Bowena i oznacza zdolność do odróżniania własnych procesów poznawczych od uczuciowych²⁴⁵. Osoba o wysokim stopniu różnicowania Ja zauważa różnice pomiędzy poglądami własnymi i cudzymi, co sprawia, iż potrafi układać własne plany w porozumieniu z partnerem, a także umie osiągnąć względną równowagę pomiędzy bliskością a dystansem w związku. Z kolei autonomia wyrażana jest poprzez ekspresję poglądów, szanowanie granic Ja, realizację własnych celów z uwzględnieniem celów partnera, co B. Tryjarska definiuje następująco: „autonomia jest swoistym balansowaniem między robieniem czegoś ze względu na siebie, a robieniem czegoś ze względu na partnera”²⁴⁶. Ostatecznie intruzyjność uznaje ona za ukrytą formę kontroli partnera oraz związku. W prowadzonych przez Tryjarską badaniach, które objęły dużą liczbę par małżeńskich, okazało się, iż wysoki poziom bliskości był związany z wysokim poziomem autonomii obojga partnerów, których także cechował bezpieczny styl przywiązania. Z kolei wysoki poziom intruzyjności małżonków miał związek z niskim poziomem zróżnicowania Ja, a także niskim stopniem autonomii²⁴⁷.

Bardzo inspirujące badania dotyczące bliskości w związkach małżeńskich przeprowadziła również australijska badaczka J. Feeney, która za ważny predyktor satysfakcji w związku, obok bliskości i stylów przywiązania, uznała lęk przed bliskością i lęk przed odrzuceniem²⁴⁸. Osoby ufne osiągały najwyższy poziom satysfakcji małżeńskiej wśród badanych. Kobiety o lękowym stylu przywiązania doświadczały tym mniejszego zadowolenia, im dłużej trwał związek. Natomiast mężczyźni o tym stylu doświadczali mniejszego zadowolenia wówczas, gdy ich żony przejawiały negatywne zachowania pozbawione troski. Nieco inne badania dotyczące bliskości w relacjach przeprowadził zespół W. Juroszek²⁴⁹. W tych badaniach bliskość pomiędzy partnerami została opisana według trzech składowych miłości skonstruowanych przez R. Sternberga: namiętności, intymności i zaangażowania. Zbadano także style przywiązania według trójkateryjnego modelu. Wyniki pokazały, że osoby ufne uzyskiwały wysokie wyniki

rodziny..., dz. cyt., s. 95

²⁴⁵ Kerr M.E., Bowen M., *Family functioning*, New York-London, 1988.

²⁴⁶ Tryjarska B., *Bliskość w rodzinie...*, dz. cyt., s. 207.

²⁴⁷ Tamże, s. 210-211.

²⁴⁸ Por. Feeney J.A., *Attachment, marital interaction and relationship satisfaction: A diary study*, "Personal Relationships" 9(2002), s. 39-55

²⁴⁹ Juroszek W., Haberla O., Kubeczko W., *Zależności między stylami przywiązania a intymnością, namiętnością i zaangażowaniem u narzeczonych*, „Fides et Ratio” 2(10) 2012, s. 89-101

w intymności i zaangażowaniu w związek²⁵⁰.

Drugim zjawiskiem, które jest istotne przy opisywaniu bliskich związków, jest poczucie przynależności. W literaturze jest często opisywane jako fundament relacji społecznych, który określa w ludzkim życiu znaczenie, a którego brak pociąga za sobą wiele niekorzystnych skutków zarówno fizycznych jak i psychicznych. Poczucie to określane jest także jako potrzeba przynależenia do kogoś drugiego (do innych). Jako potrzeba więzi społecznych ma charakter adaptacyjny, jest także niezwykle istotna dla przetrwania²⁵¹. N. Lambert i jego współpracownicy opisali zjawisko przynależności w następujący sposób: „termin przynależności używany jest do opisu potrzeby formowania relacji z innymi przez jednostkę, uczestniczenia w grupie, dopasowania do innych, (...) jest to także subiektywne doświadczenie pełnej akceptacji ze strony innych (...) oraz poczucie odnajdywania sensu w relacjach z innymi”²⁵². Dlatego posiadanie znaczenia, sensu w życiu zależy w dużej mierze od poczucia przynależności.

Procesy bliskości oraz przynależności przyczyniają się do ostatniego z opisywanych zjawisk kształtujących więź w relacjach małżeńsko-rodzinnych, jakim jest współzależność. Nie może być ona dobrze wyjaśniona bez odwołania się do tego, czym jest prawidłowa zależność w związkach. Jak twierdzą C. Rusbult i B. Buunk zależność w związkach jest oparta na: subiektywnym zaangażowaniu, wzajemności ofiarowywanej pomocy i wsparcia, chęci rozwijania związku i podwyższania jego jakości, przekraczaniu własnych interesów na rzecz interesu wspólnego oraz podejmowaniu inwestycji na rzecz związku²⁵³. Dla stabilności i trwałości związków istotna jest zmiana perspektywy z mentalności Ja na mentalność My. Zmiana ta wymaga zazwyczaj wysiłku od partnerów, a w obecnych czasach wydaje się wyjątkowo trudna, czasem wręcz niemożliwa²⁵⁴. Postawa zależności jest o tyle trudna, iż wymaga częściowej rezygnacji z własnych planów i zamierzeń – na rzecz tworzenia wspólnoty.

Interakcja społeczna to następne pojęcie, które związane jest z rodziną²⁵⁵. Interakcje

²⁵⁰ Kornaszewska-Polak M., Gwóźdź M., Wojtowicz M., Szymczyk L., *Kondycja współczesnej rodziny...*, dz. cyt., s. 96.

²⁵¹ Stillman T.F., Baumeister R.F., Lambert N.M., Crescioni A.W., DeWall C.N., Fincham F.D., *Alone and without meaning: Life loses meaning following social exclusion*, „Journal of Experimental Social Psychology” 45(2009), s. 68.

²⁵² Cyt. za. Kornaszewska-Polak M., Gwóźdź M., Wojtowicz M., Szymczyk L., *Kondycja współczesnej rodziny...*, dz. cyt., s. 97.

²⁵³ Rusbult C.E., Buunk B.P., *Commitment processes in close relationships: An interdependence analysis*, „Journal of Social and Personal Relationships” 10(1993), s. 175–204

²⁵⁴ Szlendak T., *Socjologia rodziny...*, dz. cyt., s. 397.

²⁵⁵ Mastalski J., *Chrześcijanin wobec...*, dz. cyt., s. 29.

osobowe w systemie rodzinnym są szczególnie intensywne dzięki częstoci kontaktów oraz trwałe, dzięki wspólnemu zamieszkaniu i współżyciu członków rodziny. Interakcje charakteryzują się pewną kontynuacją w czasie. Stanowią następstwo interakcji uprzednich, a zarazem zawierają w sobie antycypacje interakcji przyszłych. To właśnie decyduje o mniej lub bardziej trwałym charakterze interakcji, czyli o powstaniu określonego stosunku międzyosobowego²⁵⁶. Interakcje zachodzące między członkami rodziny wpływają nie tylko na poczucie bliskości, ale przede wszystkim na model ich zachowań, a zdobyte doświadczenia są pomocne w rozwoju uczuć, poznawaniu życia i rozwiązywaniu problemów. Porozumiewający się partnerzy w interakcji wpływają na siebie wzajemnie. Dzięki temu mogą weryfikować poglądy, wyrażać opinie, uogólniać stanowiska²⁵⁷. Rodzina rozumiana jako system stanowi całość tworzoną przez jej członków, którzy pozostają względem siebie w stałej interakcji. Każda z tych osób ma własną indywidualność, równocześnie jednak pod wpływem pozostałych członków rodziny zmienia się i sama na nich oddziałuje²⁵⁸. W rodzinie zachodzą różne typy interakcji: małżeńskie – między mężem i żoną; rodzicielskie – między rodzicami i dziećmi; braterskie – między dziećmi; kontakty ze starszym pokoleniem, w tym także kontakt małżonka z własnymi rodzicami, z rodzicami współmałżonka oraz kontakty dzieci z dziadkami. Można więc powiedzieć, że interakcja społeczna stanowi „proces, w którym działamy i odpowiadamy na działania innych”²⁵⁹. Okazuje się, że wiele na pozór nieistotnych zachowań w życiu codziennym domowników stanowi zarazem złożone i ważne aspekty interakcji społecznej.

Po skrótowym przedstawieniu najważniejszych pojęć familiologii oraz ich uściśleniu należy teraz zobaczyć, jakie typy rodzin można spotkać we współczesnym społeczeństwie. Bowiem to właśnie od nich zależą kształt oraz dynamika interakcji zarówno wewnątrzrodzinnych jak i zewnątrzrodzinnych.

²⁵⁶ Tyszkowa M., *Jednostka a rodzina: interakcje, stosunki, rozwój*, w: *Psychologia rozwoju człowieka*, red. Przetacznik-Gierowska M., Tyszkowa M., Warszawa 2002, s.132.

²⁵⁷ Olearczyk T., *Oddziaływanie wychowawcze rodziny a pola wpływów „pedagogiki pozarodzinnej” w warunkach demokracji*, w: *Edukacja prorodzinna*, red. Chymuk M., Topa D., Kraków 2000, s. 185

²⁵⁸ Bradshaw J., *Zrozumieć rodzinę rewolucyjna droga odnalezienia samego siebie*, Warszawa 1994, s. 42.

²⁵⁹ Giddens A., *Socjologia*, dz. cyt., s. 123.

2.3. Obecna typologizacja rodzin

Aby omówić przynajmniej w pewnym zakresie typologię rodziny, trzeba pamiętać, że termin *rodzina* należy do jednego z najbardziej złożonych pojęć socjologicznych. Można to łatwo zrozumieć, widząc rodzinę jako przede wszystkim proces, który rozpoczyna się w momencie zawiązania związku między partnerami, a następnie powiększa się i rozwija wraz z przychodzeniem na świat dzieci, kurczy w momencie ich odchodzenia z domu, a wreszcie umiera w momencie śmierci swoich założycieli²⁶⁰.

Jak więc widać, sama rodzina stanowi przestrzeń skomplikowaną i trudną do ogarnięcia nawet w refleksji naukowej. Socjolog T. Szlendak uważa, iż: „obliczu najnowszych propozycji definiowania rodziny, wszelkie próby typologizacji rodzin z uwagi na ich rozmiary czy liczebność wydają się pozbawione sensu”²⁶¹. Niemniej w socjologii takie podziały są kształtowane bo jak ten autor pisze: „bywają w trakcie badań pomocnymi skrótami myślowymi”²⁶².

Po raz pierwszy w naukach społecznych rodzinę podzielił na typy G. Murdok²⁶³. I tak wyróżnił rodziny małe i duże. *Rodzina mała (nuklearna)* składa się z pary małżeńskiej i niepełnoletnich dzieci, a kontakty osobowe ograniczone są do najbliższych członków rodziny. Kwestia staje się bardziej skomplikowana w przypadku rodzin dużych. Badacz G. Murdock podzielił jej na: 1) rodziny złożone oraz 2) rodziny krewniacze²⁶⁴. Te pierwsze opierają się na więzi seksualnej, natomiast w rodzinach krewniaczych fundamentem relacji jest pokrewieństwo.

Rodziny krewniacze dzielą się na trzy podtypy, które odróżnia poziom liczebności członków: 1) rozszerzone, 2) pochodzeniowe oraz 3) rdzenne²⁶⁵. Najliczniejsze są: rodziny rozszerzone obejmujące szeroki krąg osób spokrewnionych. Średnie rozmiary posiadają rodziny pochodzeniowe, taką rodzinę stanowi jednostka będąca głową rodu i przynajmniej dwoje jej dorosłych dzieci z własnymi rodzinami. Trzeci podtyp rodzin krewniaczych stanowią rodziny rdzenne, to co najmniej dwie rodziny nuklearne inne niż rodziny poligamiczne, w dwóch pokoleniach²⁶⁶.

²⁶⁰ Marody M., Giza-Poleszczuk A., *Przemiany więzi społecznych*, Warszawa 2004, s. 186.

²⁶¹ Szlendak T., *Socjologia rodziny...*, dz. cyt., s. 126.

²⁶² Tamże, s. 126.

²⁶³ Tamże.

²⁶⁴ Tamże, s. 127.

²⁶⁵ Tamże.

²⁶⁶ Tamże.

Kolejnym istotnym kryterium rozróżnienia stosowany przez antropologów, historyków oraz socjologów jest także rozkład władzy i kompetencji. W tym przypadku literatura przedmiotu wyróżnia następujące rodzaje rodzin: *patriarchalną* (władza spoczywa w rękach męża-ojca), *matriarchalną* (władzę sprawuje żona-matka) oraz *egalitarną* (równy podział kompetencji pomiędzy męża i żonę)²⁶⁷. Przyjmuje się obecnie, że rodzina typu matriarchalnego nie występuje w rzeczywistości, lecz jest jedynie typem hipotetycznym, niektórzy historycy i archeologowie dowodzili, iż tego rodzaju rodziny istniały w odległej przeszłości²⁶⁸. Najpowszechniejszymi obecnie typami rodzin są rodzina patriarchalna symptomatyczna dla społeczeństw rolniczych i industrialnych, gdzie w centrum znajduje się mężczyzna oraz rodzina egalitarna charakterystyczna dla społeczeństw poindustrialnych, w której kobiety i mężczyźni wspólnie podejmują istotne decyzje dotyczące związku oraz rodziny²⁶⁹.

Następnym ważnym kryterium podziału jest zróżnicowanie więzi społecznych, wówczas można mówić o sześciu typach rodziny.

Rodzina normalna. Oparta jest ona na więzi biologicznej, a charakterystycznym jej rysem jest pełny skład osobowy. Stosunki wewnątrzrodzinne panujące w takiej rodzinie oparte są na silnych związkach emocjonalnych pomiędzy małżonkami oraz między każdym z nich a dziećmi. Ewentualne konflikty mają charakter przejściowy i są dowodem raczej troski o przyszłość niż przewlekłych zaburzeń relacyjnych. Układy ról wewnątrzrodzinnych odzwierciedlają model rodziny tradycyjnej. Cechą istotną jest także dominacja wzorów i wartości ukierunkowanych na wykształcenie dzieci²⁷⁰.

Rodzina niepełna wskutek trwałej nieobecności jednego z rodziców. Wówczas rodzinę niepełną tworzą matki lub ojcowie z dziećmi, albo same dzieci. Głównymi przyczynami istnienia rodzin niepełnych są: śmierć jednego z małżonków-rodziców, narodziny dziecka poza małżeństwem i rozwód²⁷¹.

Rodzina zreorganizowana przez zawarcie ponownego małżeństwa. Wraz z rosnącą liczbą rozwodów wzrasta także liczba rodzin zakładanych przez osoby rozwiedzione. Rodzina taka staje wobec specyficznych problemów. Każdy z jej członków przeżywa

²⁶⁷ Tyszka Z., *Socjologia małżeństwa...*, dz. cyt., s. 84-85.

²⁶⁸ Szlendak T., *Socjologia rodziny...*, dz. cyt., s. 131, Por. Sztompka P., *Socjologia...*, dz. cyt., s.276.

²⁶⁹ Tamże, s. 31; Por. Ostruch-Kamińska J., *Rodzina partnerska jako relacja współzależnych podmiotów*, Kraków 2011, s 231-234.

²⁷⁰ Ambroziak W., *Dewiacje wychowawcze w środowisku wiejskim*, Poznań 1997, s. 46.

²⁷¹ Por. Dyczewski L., *Więź między pokoleniami w rodzinie*, Lublin 2002, s.42-44.

jeszcze stratę wynikającą z rozpadu poprzedniego związku, a już go czeka złożony proces przystosowania się do nowej sytuacji rodzinnej i nowych wewnątrzrodzinnych relacji. Członkowie nowo założonej po rozwodzie rodziny nie mają jeszcze wspólnych doświadczeń, nie znają swoich przyzwyczajzeń, często posiadają różne przekonania religijne i różne upodobania. Bywa, że nowi małżonkowie spędzili ze sobą niewiele czasu przed ślubem i dopiero teraz poznają się na co dzień. Dzieci są obarczone dodatkowo z powodu wewnętrznego rozdarcia pomiędzy uczuciem do rodzica, z którym przebywają stale, a uczuciem do rodzica, którego tylko odwiedzają, bowiem mieszka gdzie indziej.

Rodzina zdezorganizowana. Jest to rodzina, w której panują relacje konfliktotwórcze. Stosunki istniejące pomiędzy rodzicami a dziećmi mają najczęściej charakter antagonistyczny, a niejednokrotnie agresywny. Cechą charakterystyczną jest także obojętność i manifestowana oziębłość w związkach emocjonalnych członków rodziny zdezorganizowanej. Układy ról w tej rodzinie również ulegają dezorganizacji, co najlepiej widać w osłabieniu jej funkcji opiekuńczej i kontrolnej nad dziećmi. Często tego typu rodzina ma problemy materialne, co zwiększa jej dysfunkcyjność²⁷².

Rodzina zdemoralizowana, będąca w konflikcie z prawem. Dominującymi jej cechami są zarówno wewnątrzrodzinne konfliktotwórcze relacje, jak i negatywne, sprzeczne z prawem i normami moralnymi zachowania rodziców oraz błędne wartości życiowe. Najczęściej jest to rodzina dotknięta alkoholizmem lub zjawiskiem prostytucji i przestępczości rodziców oraz dzieci. Układy ról są poważnie zdezorganizowane, co widać szczególnie w zaburzeniach wychowawczo-opiekuńczych. Ponadto w rodzinie tego typu dominuje skrajny prymitywizm życiowy i ubóstwo kulturalne²⁷³.

Rodzina zastępcza, oparta na więzi współżycia i funkcji opiekuńczo-wychowawczej. Rodzina zastępcza jest jedną z form rodzinnej opieki nad dzieckiem całkowicie lub częściowo pozbawionym opieki rodzicielskiej (osieroconym biologicznie lub społecznie), którą przewidziało polskie ustawodawstwo jako alternatywę dla domów dziecka. Dzięki niej dziecko otrzymuje szansę na normalny rozwój psychiczny, intelektualny i społeczny²⁷⁴. W aktach prawnych i literaturze związanej z omawianym zagadnieniem spotyka się różne kryteria podziału rodzin zastępczych. Najczęstszym wyróżnikiem jest wzgląd na:

²⁷² Mastalski J., *Chrześcijanin...*, dz. cyt., s. 33.

²⁷³ Ambroziak W., *Dewiacje wychowawcze...*, dz. cyt., s. 47.

²⁷⁴ Radziszewska E., *Zastępczy nie znaczy gorszy*, „Niebieska Linia” 4(2002).

Pokrewieństwo lub jego brak w stosunku do dziecka. Pierwszy podział, nazywany normatywnym, wynika z ustawy o pomocy społecznej. Zgodnie z nim wyróżniane są rodziny: spokrewnione lub spowinowacane, które przyjmując dziecko, kierują się moralnym obowiązkiem albo potrzebą serca, miłością oraz niespokrewnione - ich motywacja jest bardzo różna, począwszy od chęci zrekompensowania sobie braku własnego potomstwa aż po pobudki altruistyczne.

Obowiązek alimentacyjny. Druga z typologii wykorzystywana jest między innymi przy ustalaniu pomocy materialnej dla rodziny zastępczej. Dzięki niej wyróżniamy dwa rodzaje zastępczych rodzin spokrewnionych: w stopniu zobowiązującym do alimentacji (dziadkowie oraz dorosłe rodzeństwo); w stopniu niezobowiązującym do alimentacji (np. ciotki, wujkowie).

Specjalizację funkcji opiekuńczych rodziców zastępczych. Trzeci podział obejmuje rodziny zastępcze: terapeutyczne - które podejmują się opieki nad dzieckiem wymagającym ze względu na stan zdrowia szczególnej troski i stosowania stałych specjalistycznych zabiegów leczniczych oraz wychowawczych; resocjalizacyjne - najrzadziej występujące w Polsce; wychowują one dzieci, które nie wkroczyły jeszcze na drogę przestępstwa, ale ich postępowanie ujawnia daleko posuniętą demoralizację i społeczne niedostosowanie, bądź też dzieci zagrożone demoralizacją; preadopcyjne - przyjmują dziecko na pewien czas (określony lub nie), zwany okresem przystosowawczym, gdyż chcą je adoptować w przyszłości. Pobyt w rodzinie pozwala na zebranie informacji o przysposabiających oraz ustalenie prognozy rozwojowej dziecka. Takie postępowanie ma szczególne znaczenie w przypadku dzieci starszych lub chorych²⁷⁵.

Istnieje jeszcze jedno istotne kryterium rozróżnienia rodzin - jest to styl wychowawczy. Z tego punktu widzenia można wyróżnić trzy typy:

- Rodziny, w których istnieje kanon norm postępowania, egzekwowany przez rodziców w sposób autokratyczny (szczególnie przez ojca), nastawienie na karanie (*rodzina autokratyczna*).
- Rodziny, w których istnieje kanon zachowań, ale odstępstwa od niego są karane w sposób przemyślany, stopniowy i zindywidualizowany (*rodzina demokratyczna*).

²⁷⁵ Mastalski J., *Chrześcijanin...*, dz. cyt., s. 32-34.

- Rodziny, w których istnieją jakieś normy, ale mało są przestrzegane (*rodzina liberalna*)²⁷⁶.

Podstawę relacji nawiązywanych w rodzinie oraz typologii rodzin stanowi dobrowolny, oparty na miłości kobiety i mężczyzny, związek. Małżeństwo jest fundamentem wszystkich relacji, które zostaną nawiązane w nowej rodzinie. Małżeństwo jest więc tym szczególnym miejscem, w którym osoba ludzka w najbardziej naturalny sposób może doświadczać miłości. Znaczenie małżeństwa w procesie kształtowania rodziny, wychowywania do miłości, dawania miłości, czyli wyposażenia człowieka w doświadczenie bycia dla kogoś ważnym, bezwarunkowo potrzebnym, jest nie do przecenienia²⁷⁷.

2.4. Małżeństwo jako związek, wspólnota instytucja, podsystem oraz rodzaj stosunku społecznego

Podstawowym zamierzeniem tego podrozdziału jest przeprowadzenie w pewnym, ograniczonym zakresie przeglądu współcześnie występujących odmiennych stanowisk, prezentowanych poglądów i ocen różnych aspektów struktury oraz funkcjonowania związku małżeńskiego we współczesnym świecie. W sposób szczególniejszy rozpatrzone zostaną zmieniające się w czasie koncepcje małżeństwa pod względem uznawania konstytutywnych czynników, leżących u jego podstaw.

Małżeństwo jest od wieków społeczną instytucją, lecz obecnie jest także dziedziną budzącą liczne polemiki. Raz podkreśla się jego religijny charakter, boskie pochodzenie i obdarowanie specjalnymi łaskami, innym razem ukazuje się je jako wyłącznie instytucję społeczną, zmierzającą do realizacji określonych celów, jak na przykład wychowanie dzieci. Niektórzy uważają, że współczesne zmiany dotyczące instytucji małżeństwa są przyczynowo uwarunkowane i tkwią w społecznych problemach. Wychodzą oni z założenia, że wzmacnianie małżeństwa jest rozwiązaniem tych społecznych problemów albo postrzegają małżeństwo jako ewoluującą instytucję, jedną z wielu różnych form, w których jednostki wspólnie przejawiają i realizują swoją potrzebę posiadania społecznych kontaktów czy interpersonalnych powiązań.

²⁷⁶ Tamże, s. 34.

²⁷⁷ Por. Adamski F., *Człowiek istota religijna i rodzinna*, Kraków 2013, s. 85.

W ujęciu ramowym dla zrozumienia małżeństwa należy uwzględnić cztery podstawowe założenia, a mianowicie. Małżeństwo jest interpersonalnym systemem i winno być rozpatrywane jako mała grupa społeczna. Następne założenie wskazuje, iż psychologiczne i fizyczne właściwości małżonków kształtują ich indywidualne oraz zbiorowe wysiłki w celu utrzymania z sukcesem związku. Zarówno związek małżeński, jak i sami partnerzy cechują się specyficzną dynamiką, tzn. ewoluują z racji upływu czasu i zmieniających się kontekstów. Czwarte założenie to fakt, iż sam związek małżeński jest także włączony w jakiś społeczny kontekst. Okazuje się, że dla funkcjonowania związku małżeńskiego ważne są psychologiczne, społeczne, środowiskowe oraz duchowe konteksty, w ramach których przebiegają interakcje małżeńskie. W tym ujęciu ważne jest rozróżnienie między jednostką a jej związkiem małżeńskim, ponieważ małżeństwo należy traktować bardziej w moralnych kategoriach zachowania. Na ogół jednak przy rozpatrywaniu małżeńskich interakcji małżonkowie są postrzegani jako dwuosobowa jednostka²⁷⁸.

Małżeństwo jest społecznością ludzką ustanowioną porządkiem natury²⁷⁹. Jej istnienie wynika ze spotencjalizowanej i społecznej natury człowieka, która dla swego normalnego i pełnego rozwoju musi zaistnieć i rozwijać się w przestrzeni bliskich relacji osobowych²⁸⁰. Podstawę małżeństwa stanowi naturalne zróżnicowanie ludzi na dwie płci, popęd seksualny, instynkt ojcowski i macierzyński²⁸¹. Jest ono związane z człowieczeństwem mężczyzny i kobiety, z wewnętrzną konstytucją osoby ludzkiej. Małżeństwo może być również rozpatrywane w kategoriach grupy społecznej i instytucji. W definicji grupy społecznej zwraca się uwagę na jej trzy podstawowe elementy. Wspólnota osób wchodzących z sobą we wzajemne interakcje, integrujący te osoby element czy wielość łączących je elementów oraz świadomość tego, co łączy tworzące małżeństwo osoby²⁸². Małżeństwo uważane jest również za wspólnotę uniwersalną, ponieważ spotykana jest w każdym, nawet najbardziej egzotycznym czy prymitywnym społeczeństwie²⁸³. Małżeństwo jest ponad to rozpatrywane w kategoriach instytucji

²⁷⁸ Por. Adamski F., *Socjologia małżeństwa...*, dz. cyt., s. 15-18.

²⁷⁹ Por. Adamski F., *Człowiek istota...*, s. 85; Turowski J., *Problemy współczesnej rodziny*, w: *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, red. P. Kryczka, Lublin 1997, s. 10.

²⁸⁰ Adamski F., *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002, s. 32

²⁸¹ Kiereś B., *Rodzina w kulturze*, w: *Małżeństwo i rodzina w życiu i rozwoju człowieka*, red. Gryżenia K., Warszawa 2009, s. 21.

²⁸² Majkowski W., *Rodzina między grupą a instytucją*, w: *Nauki o rodzinie*, red. Kłys J., Szczecin 1995, s. 82; Por. Szczepański J., *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 245.

²⁸³ Sztompka P., *Socjologia analiza społeczeństwa*, Kraków 2010, s. 219.

społecznej.

Według J. Szczepańskiego, instytucja to zespół urządzeń, w którym wybrani członkowie grup otrzymują uprawnienia do wykonywania określonych czynności dla zaspokojenia potrzeb jednostkowych i grupowych oraz dla regulowania zachowań innych członków grupy²⁸⁴. Przytoczoną definicję instytucji można z pewnością odnieść do małżeństwa, ponieważ otrzymuje ona mandat społeczny na realizację konkretnych funkcji służących szerszej społeczności, a jej działanie podlega wsparciu oraz kontroli społeczeństwa. Należy też zwrócić uwagę, że małżeństwo, z racji swojego charakteru panujących w nim kontaktów oraz ich znaczenia dla jednostki, jak też dla samego małżeństwa jako całości, ma charakter wspólnoty. Wspólnota ta odzwierciedla się zarówno w sferze duchowej, jak i materialnej i jest wyznaczana przez wspólne nazwisko, zajmowanie wspólnej przestrzeni, wspólne używanie niektórych przedmiotów, wspólny majątek oraz wspólne cechy duchowe²⁸⁵. Małżeństwo stanowi przede wszystkim wspólnotę duchową świadomą swych więzi, przeżywającą siebie w konkretnej rzeczywistości. Wspólnota małżeńska przejawia się głównie we współżyciu małżonków. Nie oznacza ona sumy jednostek, osób, ale ich wzajemne odniesienia, mające wpływ na ich współdziałanie²⁸⁶. Małżeństwo jest wspólnotą „niezwykłą, stanowiącą model i normę dla wszystkich innych grup społecznych, wspólnotą w najgłębszym i najpełniejszym tego słowa znaczeniu”²⁸⁷. Jest „wspólnotą miłości i solidarności”, miejscem głębokich kontaktów opartych na uczuciu, a zarazem na dobrowolności. Pierwotne, a zarazem najważniejsze, są w małżeństwie relacje osobowe²⁸⁸.

W podejściu historycznym, w wyniku prowadzonych badań nad historią małżeństwa, a raczej dotyczących motywacji do zawierania małżeństwa z uwzględnieniem różnych kultur i klas społecznych można dojść do wniosku, że w głównej mierze społeczne, ekonomiczne oraz polityczne siły były tymi czynnikami motywacyjnymi, które wpływały na zawieranie małżeństw w kulturze zachodnioeuropejskiej do końca XVII wieku. Instytucja małżeństwa pełniła wówczas

²⁸⁴ Szczepański J., *Elementarne pojęcia...*, dz. cyt., s. 204—209.

²⁸⁵ Dyczewski L., *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, w: *Rodzina w okresie transformacji systemowej*, red. Kurzynowski A., Warszawa 1995, s. 14.

²⁸⁶ Poręba P., *Psychologiczne uwarunkowania życia rodzinnego*, Warszawa 1981, s. 9-13.

²⁸⁷ Styrna S., *Znaczenie wychowania w rodzinie dla rozwoju osobowego dziecka*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. Adamski F., Kraków 1982, s. 124.

²⁸⁸ Por. Jacher W., *Przemiany więzi społecznej w rodzinie polskiej*, w: *Rodzina polska u progu XXI wieku*, red. Cudak H., Łowicz 1997, s. 28

funkcję czynnika umożliwiającego przetrwanie jednostki i rodziny w zmieniającym się kontekście społecznym²⁸⁹. Dopiero na przełomie XVII/XVIII wieku pojawiła się koncepcja łączenia się w pary małżeńskie osób przeciwnej płci na podstawie zgodnej ich wzajemnej miłości. Pojawienie się wtedy sentymentalizmu, czy inaczej afektywnego indywidualizmu przyczyniło się do zmiany ówczesnych zachowań na bardziej zbliżone do współczesnych. W ramach tej koncepcji mężczyźni i kobiety stopniowo uzyskiwali możliwość dobrowolnego wyboru partnerów do małżeństwa, a małżeństwo zaczęło stanowić prywatny, bardziej osobisty związek dwóch wolnych jednostek. Ta koncepcja małżeństwa przetrwała przez XVIII wiek aż do współczesności. Miłość wprawdzie stanowi podstawę dla zawarcia i trwania małżeństwa, jednak z uwzględnieniem także innych czynników niż tylko to dynamiczne uczucie²⁹⁰. Uwzględniając badania historyczne nad małżeństwem, można dojść do wniosku, że zróżnicowania czy odmiany form związku małżeńskiego dokonywały się wprawdzie przez stulecia, lecz obserwowane współcześnie od drugiej połowy XX wieku, zjawisko występowania równocześnie tak wielu odmian w zakresie związków interpersonalnych jest czymś nowym i zaskakującym, niemającym odniesienia do przeszłości²⁹¹. We współczesnej dobie małżeństwo nadal zachowuje swoją wartość. Niemniej staje się coraz bardziej powszechny pogląd, że instytucja małżeństwa wciąż stanowi teren zmagania czy walki o autentycznie ludzki, człowieczy sposób przetrwania, o zachowanie pewnego zakresu władzy i niezależności, a także o zdrowie, a ściślej o zdrowy styl egzystencji.

2.5. Proces deinstytucjonalizacji małżeństwa w pierwszym okresie transformacji ustrojowej w Polsce

Zdrowe małżeństwo, nie tylko w sensie somatycznym, lecz nade wszystko duchowym, psychologicznym i społeczno-kulturowym, jest podstawowym źródłem dobrego samopoczucia i szczęścia dla dorosłych oraz dzieci. Współczesna doniosłość problematyki małżeństwa jest uwarunkowana wieloma przyczynami. Gdy chodzi o kulturę zachodnioeuropejską między innymi należy podkreślić fakt, że w ostatnich dziesięcioleciach poziom małżeństw obniżył się, stopniowo niemałżeńskie kohabatacje

²⁸⁹ Adamski F., *Rodzina wymiar...*, dz. cyt., s. 45.

²⁹⁰ Por. Płopa M., *Psychologia rodziny*, Kraków 2004, s. 102-104.

²⁹¹ Por. Adamski F., *Rodzina wymiar...*, dz. cyt., s. 47-64.

stały się powszechne, rosła proporcja urodzin dzieci poza małżeństwem, a także wzrastał poziom rozwodów²⁹². Zmiany te mają wyraźne implikacje dla dobrego samopoczucia dorosłych i dzieci, a w pewnym sensie wyznaczają kierunek zmian na przyszłość. Dlatego też małżeństwo stało się centralnym zagadnieniem polityki społecznej wielu państw oraz wspólnoty Kościoła. Gdy chodzi o badaczy, można wyodrębnić dwie grupy, tj. tych, którzy przyjmują perspektywę małżeńskiego schyłku oraz tych, którzy przyjmują perspektywę małżeńskiej odporności, elastyczności²⁹³. Te dwie perspektywy należy brać pod uwagę i mogą one okazać się pomocne dla rozumienia bieżącego statusu małżeństwa. Jeszcze inni opowiadają się za poglądem odchodzenia od małżeństwa, a rozpowszechnianiem się rodzin z pojedynczym rodzicem²⁹⁴.

U podstaw perspektywy odchodzenia czy schyłku małżeństwa leży kontekst zmian o charakterze ideowo-kulturowym, związany ściśle ze wzrostem etosu indywidualistycznej kultury w zakresie spraw osobistych²⁹⁵. Jednostki cenią osobistą wolność jako podstawową ścieżkę do samoaktualizacji, a inne wartości są podporządkowane temu celowi. Tego rodzaju indywidualizm jest szczególnie podkreślany w procesie dokonywania osobistych wyborów i osobistego spełniania się w ramach, czy kontekście ludzkich związków, ale tylko takich, w których upatrują źródła własnych korzyści i przyjemności. Tego rodzaju postawa dotyczy także związku małżeńskiego. Następstwem takiego zachowania jest skupienie się ludzi przede wszystkim na dążeniu do osobistego szczęścia²⁹⁶. Dlatego ludzie często nie chcą dłużej być krępowani zobowiązaniami wobec innych, a tym samym również wywiązywaniem się z powinności typowych dla tradycyjnych instytucji, takich jak małżeństwo, które w sposób szczególny domaga się wypełniania wielu jednoznacznie określonych zobowiązań. Toteż nie dziwi fakt, że małżeństwo w opiniach niektórych badaczy podlega stopniowej erozji. Następstwem tego zjawiska jest ujawnianie się w różnej postaci indywidualizmu i stopniowe kształtowanie się negatywnej postawy, skłaniającej do tego, że niekiedy ludzie dłużej nie chcą już pozostawać w małżeństwie „na dobre i na złe” i wtedy rozwodzą się czy się rozstają²⁹⁷.

²⁹² Por. Świerczek A., *Wolne związki...*, dz. cyt., s. 138.

²⁹³ Kwak A., *Rodzina w dobie...*, dz. cyt., s. 32-34

²⁹⁴ Tamże, s. 53.

²⁹⁵ Por. Hałas E., *Małżeństwo a kulturowe modele miłości*, w: *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, red. Kryczko P., Lublin 1997, s. 221.

²⁹⁶ Tamże, s. 21.

²⁹⁷ Tamże, s. 22.

W przypadku tego typu małżeństw zaangażowanie małżeńskie utrzymuje się tylko tak długo, jak długo ludzie czują się szczęśliwi i mają przeświadczenie, że ich własne potrzeby są zaspokojone, a osobista wolność nie jest obciążona zobowiązaniami wobec drugich, a więc troską o małżeństwo czy wychowywaniem dzieci. Małżeństwo jest traktowane jak swego rodzaju „wehikuł” dla zaspokajania własnych psychologicznych potrzeb, a gdy przestanie pełnić tę funkcję, może być porzucone. Nie bez znaczenia pod tym względem są dokonujące się zmiany w zakresie normatywnego środowiska, dotyczącego małżeństwa i rodziny. Środowisko to, bardzo często charakteryzuje się wieloznacznością, przesadną tolerancją i brakiem zdecydowania, pewności, szczególnie w ocenie tego, co jest stosowne²⁹⁸. W konsekwencji pojawia się tolerancja dla tych, którzy angażują się w przedmałżeńską aktywność seksualną, wchodzą w kohabitacyjne związki, mają dzieci, nie będąc małżonkami lub rozwiązują związek małżeński przez rozwód, gdy nie czują się szczęśliwi, a raczej pod pozorem osiągnięcia indywidualnej autonomii jako nadrzędnej wartości i z nią związanej samoaktualizacji poprzez pracę i konsumpcję, bez krępowania się jakimiś względnie stałymi zobowiązaniami i przywiązaniem się do innych. Nie jest to wprawdzie powszechna tendencja, jednak cechująca się dużą perswazyjnością²⁹⁹.

Jednym z bardzo ważnych czynników odchodzenia od tradycyjnego modelu małżeństwa jest niewątpliwie, działający od kilkadziesiąt lat wzmożony ruch feministyczny, który podejmuje działania mające na celu podniesienie świadomości o występowaniu ograniczonych możliwości życiowych kobiet z tytułu pełnienia przez nie ról domowych w małżeństwie i rodzinie³⁰⁰. Z tych powodów małżeństwo często krytykuje się za to, że jest instytucją, która sprzyja utrzymaniu ekonomicznej i psychologicznej zależności żon od mężów³⁰¹. Co więcej, zdaniem reprezentantów tej optyki myślenia małżeństwo, przyczynia się do utrzymania systemu opartego na relacjach nierównych ze względu na płeć, domagającego się osobistego poświęcenia się ze strony żon. Inaczej mówiąc, małżeństwo jest przedstawiane jako podporządkowujące kobiety

²⁹⁸ Por. Pokrywka M., *Antropologiczne podstawy moralności małżeństwa i rodziny*, Lublin 2010, s. 66-67.

²⁹⁹ Por. Łukasiewicz A.M., *Współczesne formy kohabitacji w Polsce-ujęcie teoretyczne*, w: *Wybrane problemy współczesnych małżeństw i rodzin*, red. Liberska H., Malina A., Warszawa 2011, s. 66.

³⁰⁰ Por. Willan-Horla L., *Strategie funkcjonowania współczesnych Polek w życiu rodzinnym*, w: *Zagadnienia małżeństwa i rodziny w perspektywie feministyczno-genderowej*, red. Slany K., Kraków 2013, s. 173-190.

³⁰¹ Rostowski J., *Współczesne przemiany rozumienia związku małżeńskiego*, w: *Psychologia rodziny. Małżeństwo i rodzina wobec współczesnych wyzwań*, Warszawa 2009, s. 27.

zespołowi obowiązków, które ograniczają ich zdolność do funkcjonowania jako pełnych i równych uczestników w pozostałych sferach życia, społecznej, kulturalnej i ekonomicznej. Ruch feministyczny postuluje, ażeby kobiety koncentrowały się na karierze i podkreślaniu autonomii i samorealizacji jako ważniejszych celach ich życia, a przestały poświęcać całą swoją energię bezinteresownie innym³⁰². Ponadto feministki podzielają przekonanie, że małżeństwo ma nie tylko wspólne interesy, lecz także jest źródłem wewnętrznych konfliktów, odnoszących się do zasobów, władzy, autonomii i wyborów. Jak się okazuje, ta egalitarna rodzajowo ideologia wyraźnie promuje tolerancję dla alternatywnych związków interpersonalnych w stosunku do małżeństwa³⁰³.

Niewątpliwie równie ważnymi przyczynami odchodzenia od małżeństwa przez określone grupy ludzi są czynniki ekonomiczne. Gdy chodzi o mężczyzn, czynnikiem o istotnym znaczeniu może być brak zatrudnienia, bezrobocie lub niepełne zatrudnienie. W przypadku kobiet z kolei, zatrudnienie może wyraźnie kolidować z wypełnianiem obowiązków żony czy matki. Ważniejszym czynnikiem pod tym względem może okazać się niezależność finansowa, wzmacniająca również niezależność osobistą, a osłabiająca więzy małżeńskie. Jak wskazują badania, w ogólnym ujęciu tej sytuacji w świecie zależność między wskaźnikami ekonomicznymi, a instytucją małżeństwa jest raczej słaba. Jednak w krajach zachodniej Europy wzorzec małżeństwa bardziej wyraźnie wiąże się ze zmianami ekonomicznymi³⁰⁴. W tych bowiem krajach zmiany demograficzne doprowadziły do ukształtowania się systemu późnych małżeństw, szczególnie dotyczy to mężczyzn. Dzieje się tak między innymi dlatego, że oczekuje się od mężczyzn osiągnięcia niezależności ekonomicznej jeszcze przed małżeństwem. W przypadku kobiet - dążenie do niezależności ekonomicznej wpływa przede wszystkim na obniżenie płodności, gdyż wiąże się z podejmowaniem przez kobiety w pierwszej kolejności, przed rodzicielstwem, ekonomicznych działań i odkładaniem małżeństwa na później, poza optymalny okres na rodzicielstwo. Proces ten jest w pewnej mierze spowodowany ograniczeniem przez środowisko pracy zawodowej (np. zbyt, czy nawet wyłącznie sfeminizowane lub męskie) kręgu dostępności możliwych wyborów partnerów do zawarcia związku małżeńskiego, którzy zgodnie z ukształtowanym i preferowanym wzorcem małżeństwa posiadaliby specyficzne cechy. Nie bez znaczenia w tym zakresie

³⁰² Tamże, s. 28.

³⁰³ Por. Kocik L., *Rodzina w obliczu wartości i wzorów życia ...*, dz. cyt., s. 280-282.

³⁰⁴ Rostowski J., *Współczesne przemiany...*, dz. cyt., s. 28.

jest odchodzenie od modelu ścisłych więzi rodziny poszerzonej, która może stanowić sieć wsparcia i oparcia dla młodych małżeństw, nieosiągających jeszcze na tyle wystarczającej niezależności ekonomicznej, by w zadowalający sposób sprostać wzrastającym wymogom, stawianym przez małżeństwo czy rodzinę³⁰⁵.

Problemy współczesnego małżeństwa wiążą się również z procesem przechodzenia ze społecznej instytucji małżeństwa do bardziej prywatnego urządzenia sobie życia opartego na towarzystwie, koleżeństwie, a raczej partnerstwie. Instytucja małżeństwa natomiast ze swej istoty i natury jest podstawową jednostką społecznej organizacji, posiadającą formalny status regulowany przez społeczną organizację, przez społeczne normy, publiczną opinię, prawo i religię³⁰⁶. Natomiast współcześnie wyłaniająca się forma małżeństwa, przeciwnie, jest oparta na emocjonalnych więzach pomiędzy dwoma autonomicznymi jednostkami³⁰⁷. Proces ten wyraźnie został zapoczątkowany od przełomu XIX i XX wieku wraz z szybko postępującym procesem industrializacji i urbanizacji, który w znacznym stopniu osłabiał instytucjonalną podstawę małżeństwa. Proces ten dokonywał się w związku z przenoszeniem się pracowników rekrutujących się ze środowisk na ogół wiejskich do miast oraz podejmowaniem przez nich pracy w przemyśle. Wywodzili się oni z wcześniejszych wiejskich rodzinnych gospodarstw oraz rodzinnych warsztatów wytwórczych, w których na każdym członku rodziny spoczywał obowiązek zaspokajania szerokiego zakresu potrzeb, jak np. opieka nad dziećmi, nad starszymi, zapewnienie finansowej produkcji, przyuczanie się do rodzinnego zawodu itp.³⁰⁸. W tym kontekście rodzinna spójność była koniecznością dla przetrwania i z tych względów społeczność wspierała stabilność małżeństwa. Tylko w skrajnych przypadkach poważnego naruszenia kontraktu małżeńskiego przyzwalano wyjątkowo na rozwód. Od małżonków oczekiwano nie tylko dostosowania się do tradycyjnych standardów zachowania, lecz także poświęcenia swych własnych celów, jeśli zachodziła taka konieczność, na rzecz dobra małżeństwa. Jednak to kobiety poświęcały się częściej i bardziej niż mężczyźni. W tych warunkach zdecydowanie przeważał patriarchalny model funkcjonowania małżeństwa³⁰⁹.

Bardzo szybko postępujący proces industrializacji i urbanizacji w XX wieku,

³⁰⁵ Tamże, s. 28-29.

³⁰⁶ Tamże, s. 29.

³⁰⁷ Por. Kwak A., *Rodzina w dobie...*, dz. cyt., s. 24-25.

³⁰⁸ Por. Dyczewski L., *Rodzina polska...*, dz. cyt., s. 43-46.

³⁰⁹ Rostowski J., *Współczesne przemiany...*, dz. cyt., s. 30.

a szczególnie w drugiej połowie tegoż wieku spowodował liczne i ważne zmiany, polegające, między innymi na uzyskiwaniu przez jednostki większej kontroli nad swoimi małżeństwami³¹⁰. Było to uwarunkowane większą geograficzną mobilnością małżonków, przez co nastąpiło uwalnianie się małżonków od dominacji rodziców i większych grup rodzinnych, rozwojem demokratycznych instytucji, które zwiększyły status i zakres władzy kobiet, a po części także zmniejszaniem się religijnej kontroli, będącej rezultatem większej swobody w przyjmowaniu niekonwencjonalnych poglądów i form zachowania. Pod koniec XX wieku dzięki wzrostowi możliwości zatrudnienia zawodowego kobiet, uzyskały one znaczną niezależność ekonomiczną od swoich mężów. W kontekście zmniejszenia się kontroli nad małżonkami ze strony rodziców, religii, społecznych oczekiwań i patriarchalnych tradycji, rozpoczął się proces kształtowania wizji małżeństwa opierającego się coraz bardziej tylko na wzajemnych uczuciach oraz indywidualnych preferencjach małżonków³¹¹.

Analizując badania i piśmiennictwo traktujące o zmieniającym się znaczeniu małżeństwa, możemy dojść do przekonania, że jest ono obecnie usytuowane w znacznie bardziej zróżnicowanym kontekście aniżeli w przeszłości. Jest to prawdą ze względu na co najmniej dwa znaczenia. Po pierwsze, obecnie jednostki doświadczają rozległego zakresu swobody w dokonywaniu wyborów dotyczących ich osobistego życia. Jak wspomniano wyżej, więcej form małżeństwa i więcej alternatyw w stosunku do małżeństwa jest społecznie możliwych do zaakceptowania³¹², co więcej, jednostka może dopasowywać się do małżeństwa na wiele sposobów. Na początku może żyć z jakimś partnerem, lub następnie z wieloma partnerami, bez wyraźnego rozpatrywania, czy wyniknie z tego małżeństwo. Jednostka może mieć dzieci ze swoim partnerem lub z kimś innym, jeszcze przed zawarciem małżeństwa. W obrębie małżeństwa role są bardziej elastyczne i możliwe do negocjacji, chociaż kobiety nadal wykonują więcej aniżeli wynika z podziału pracy domowej oraz wychowywania dzieci. Druga różnica dotyczy natury nagród, jakich ludzie poszukują, do jakich dążą poprzez małżeństwo i inne ścisłe związki. Ludzie dążą do osobistego wzrostu i głębszej intymności poprzez bardziej otwartą komunikację i wzajemne dzielenie uczuć z partnerem³¹³. Mogą się czuć usprawiedliwieni w dążeniu do zmian związku, który już dłużej nie dostarcza im

³¹⁰ Por. Slany K., *Alternatywne formy życia małżeńsko...*, dz. cyt., s. 54.

³¹¹ Por. tamże, s. 55.

³¹² Tamże, s. 82.

³¹³ Por. tamże, s. 82-83.

zindywidualizowanych nagród. Rezultatem tych zmieniających się kontekstów stała się dezinstytucjonalizacja małżeństwa, w procesie którego społeczne normy dotyczące małżeństwa liczą się znacznie mniej niż w okresie małżeństwa instytucjonalnego.

Jednym z niepokojących zjawisk charakteryzujących współczesne małżeństwo, jest utrata jego instytucjonalnej cechy czy wymiaru, a koncentrowanie się na zakresie, w jakim zaspokaja ono przede wszystkim indywidualne, a po części także społeczne potrzeby jednostki³¹⁴. Jednak dezinstytucjonalizacja poszła zbyt daleko. Nieograniczone dążenie tylko do osiągania własnego interesu, podważa solidarność rodziny, a także pomniejsza ukierunkowanie na rodziny z dobrze funkcjonującym małżeństwem, tym samym zwiększa trudności w utrzymaniu społecznego porządku³¹⁵. Występuje zatem potrzeba reinstytucjonalizacji małżeństwa poprzez wzmacnianie tych kulturowych, duchowych, społecznych, wartości, które dla funkcjonowania małżeństwa mają szczególne znaczenie, jak zaangażowanie, pełnienie określonych obowiązków a szczególnie gotowość do poświęcenia. Z kolei zwolennicy elastycznej małżeńskiej perspektywy, przeciwnie, podkreślają przewagę indywidualnych praw nad instytucjonalnymi zobowiązaniami. Zdecydowanie eksponują efekt wzmacniania swobody oraz możliwości dla samorozwoju³¹⁶. Wydaje się, że właściwym rozwiązaniem może być osiągnięcie optymalnej równowagi między instytucjonalnymi i przyjacielskimi komponentami małżeństwa. Okolicznością o istotnym znaczeniu jest punkt widzenia, rozumienia małżeństwa. Podstawowa różnica sprowadza się do tego, czy rzeczywistość małżeńską rozpatruje się z instytucjonalnego czy z indywidualnego punktu widzenia. Małżeństwo jednak jest przeznaczone do promowania realizacji zarówno instytucjonalnych, jak i osobistych, indywidualnych celów. Podobnie jak wszystkie społeczne instytucje, małżeństwo zaspokaja indywidualne i społeczne potrzeby, jednak realizacja tych dwóch typów celów w małżeństwie może być poważnym źródłem napięcia. Szczęśliwe i trwałe małżeństwa realizują te dwa typy celów bez konfliktu.

Przeanalizowane poglądy przedstawicieli nauk humanistycznych i społecznych w kontekście definiowania rzeczywistości rodziny oraz małżeństwa pozwalają przyjąć, że spójność wpływów rodziców na dzieci jest jednym z głównych czynników warunkujących prawidłowy rozwój dzieci. Truizmem jest stwierdzenie, że dziecko

³¹⁴ Por. Wałęcka-Matyja K., *Role i funkcje rodziny*, w: *Psychologia Rodziny*, red. Janicka I., Liberska H., Warszawa 2014, s. 98-100

³¹⁵ Kocik L., *Rodzina w obliczu wartości...*, dz. cyt., s. 314-315.

³¹⁶ Por. Kwak A., *Rodzina w dobie przemian*, dz. cyt., s. 41.

potrzebuje obecności zarówno matki, jak i ojca, pierwiastka kobiecego i męskiego. Dziecku potrzebne są dwa fronty wpływu, troski i oddania, kształtujące jego osobowość. Rodzice dają dzieciom najważniejszy i najbardziej trwały wzór postępowania jako mężczyzna i kobieta. Można zaryzykować twierdzenie, że jest to rodzaj matrycy wdrukowanej w osobowość młodego człowieka. Wzrastanie w prawidłowo funkcjonującej rodzinie umożliwia dziecku poznanie świata kobiecego i męskiego oraz identyfikację z własną płcią. Nie ulega wątpliwości, że dzięki wychowaniu w zdrowej stabilnej rodzinie człowiek ma większe szanse na osiągnięcie w życiu dorosłym pełni szczęścia, jest lepiej przygotowany do dokonywania świadomych, wolnych wyborów, do pełnej samodzielności. To właśnie rodzina stanowi nie tylko podstawowe i naturalne środowisko życia człowieka, ale także najważniejsze środowisko wychowawcze. Współcześnie, rodzina nadal pozostaje podstawowym podmiotem, środowiskiem wychowania, pierwszą i najważniejszą szkołą życia. Niezbędność rodziny wynika nie z tego, że jest pierwszym środowiskiem życia, ale z tego, że tylko ona dostarcza zasadniczych treści doświadczeń, koniecznych do rozwoju i kształtowania odpowiednich predyspozycji dziecka. W tym celu konieczne wydaje się podjęcie wysiłku refleksji nad istotą i celem procesu wychowania w rodzinie.

3. Rodzina jako środowisko wychowawcze

Podjęcie przez rodziców zadania wychowania dzieci wymaga od nich przede wszystkim twórczej pracy nad rozwojem swojej osobowości oraz leżącej u podstawy rodziny wzajemnej relacji małżeńskiej. Niezwykle ważne jest rozważenie, jak współcześnie definiuje się proces wychowania oraz rodzinę jako środowisko wychowawcze. Celem niniejszych treści będzie również prezentacja kręgu wychowania opartego na chrześcijańskim systemie wartości.

3.1. W kręgu wychowania opartego na chrześcijańskim systemie wartości

Pojęciem wychowanie - posługujemy się w codziennych relacjach dla określenia czy uzasadnienia działań, zachowań, a nawet postaw pedagogicznych. Jest ono także używane jako pewna kategoria naukowa stosowana w licznych dziedzinach wiedzy, które rozważają wychowanie w kontekście filozofii (filozofia wychowania), psychologii

(psychologia wychowawcza), socjologii (socjologia wychowania), historii (historia wychowania) i wielu innych naukach, które czynią przedmiotem swojej refleksji poznawczej takie obszary rzeczywistości społecznej, jak edukacja, oświata czy kultura³¹⁷. Różnorodność określeń, które pretendują do miana definicji wychowania ukazuje nam skalę trudności w precyzyjnym określeniu tego terminu. Dlatego samo pojęcie wychowania jest traktowane jako niejasne i tym samym objaśniane na drodze synonimów. I tak pedagog A. B. Dobrowolski wychowanie opisuje następująco: „Pielęgnowanie, nauczanie, wpływanie razem stanowią to, co nazywamy wychowaniem, wychowanie – to zespół trzech i tylko trzech, zupełnie różnych, a kardynalnych czynności (...), to niby pojęcie, ten ogólnik i wieloznacznik jest taki właśnie dlatego, że jest tylko etykietką do oznaczenia konglomeratu trzech różnych pojęć właściwych”³¹⁸. Z kolei A. Kamiński uważa, iż: „wychowanie jest wprowadzaniem wychowanka w świat wartości”³¹⁹. Z. Mysłakowski twierdzi iż do wychowania: „należą te wszystkie procesy i czynności, dzięki którym osobnik niedojrzały zdolny będzie do samodzielnego życia”³²⁰. Ciekawą propozycję definicji terminu wychowanie wypracował J. Tarnowski, który twierdzi, że jest to: „całokształt sposobów i procesów pomagających istocie ludzkiej zwłaszcza przez interakcję urzeczywistniać swoje człowieczeństwo”³²¹. Natomiast wychowanie w naukowej tradycji polskiej psychologii traktowane jest jako: zamierzone oddziaływanie na jednostkę ukierunkowane na wywoływanie określonych zmian w jej psychice i zachowaniu³²². Charakterystyczną ilustracją takiego podejścia oraz rozumienia jest definicja J. Muszyńskiego, który uważa, że wychowanie jest szczególnym rodzajem ludzkiej działalności, polegającym na zamierzonym wywoływaniu określonych zmian w osobowości człowieka³²³. Zaś S. Wołoszyn ujmuje wychowanie jako: „całokształt oddziaływania rodziców, wychowawców i środowiska na rozwój dzieci i młodzieży”³²⁴.

Przedstawione propozycje dobrze uwidaczniają, iż pojęcie wychowania może być

³¹⁷ de Tchorzewski A.M., *Wstęp do teorii wychowania*, Kraków 2018, s. 53.

³¹⁸ Dobrowolski A.B., *Pisma pedagogiczne*, Warszawa 1960, s. 32.

³¹⁹ Kamiński A., *Studia i szkice pedagogiczne*, Warszawa 1978, s. 86.

³²⁰ Mysłakowski Z., *Wychowanie człowieka w zmiennej społeczności*, Warszawa 1965, s. 37.

³²¹ Tarnowski J., *Pedagogika dialogu*, w: *Edukacja alternatywna. Dylematy teorii i praktyki*, red. Śliwierski B., Kraków 1992, s. 143.

³²² Liberska H., Matuszewska M., *Modele funkcjonowania rodziny. Style wychowania*, w: *Psychologia rodziny...*, dz. cyt., s. 128.

³²³ Tamże, s. 128.

³²⁴ Wołoszyn S., *Rozważania ogólne*, w: *Zarys pedagogiki*, red. B. Suchodolski, Warszawa 1962, s. 180.

różnie definiowane. W tym kontekście A. M. de Tchorzewski twierdzi, iż różnorodne: „próby określania, a nawet definiowania pojęcia wychowanie prowadzą do następującej konstatacji: (a) język nauk pedagogicznych nie dysponuje jednoznaczną odpowiedzią na pytanie, czym jest wychowanie; (b) określenia pojęcia wychowanie są albo zbyt ogólne, albo zbyt wąskie (niepełne/niezupełne); (c) różne podejścia do określenia pojęcia wychowanie wskazują na eksponowanie jakiegoś wybranego aspektu, inne zwracają uwagę na rangę innego/odmiennego aspektu”³²⁵. Owa różnorodność definicji wychowania wynika najczęściej z określonej orientacji światopoglądowej oraz koncepcji teoretycznej, do której odwołują się konkretni autorzy³²⁶.

Niemniej w świetle definicji wychowania można upatrywać pewnych cech konstytutywnych, takich, które warunkują jego zaistnienie. Są nimi: akomodacja, aproksymacja oraz indoktrynacja³²⁷. Akomodacja odzwierciedla się w przystosowaniu podmiotu wychowywanego bądź podmiotów wychowywanych do zastanych warunków i wymagań społecznych. Jej istotą jest akceptowanie i zarazem „otwieranie się” na rzeczywistość, w której funkcjonują. Następnie aproksymacja jako proces polega na uświadamianiu podmiotom wychowywanym ich możliwości w zakresie różnych form zachowań wynikających z treści przyjętych wartości i celów życiowych, które przyjmują postać powinności, jakie wynikają dla każdego człowieka z faktu, że przynależy on do określonej społeczności. Ostatnią cechą stanowi indoktrynacja, która sprowadza się do systematycznego i zorganizowanego wpływu na przekonania i poglądy, czyli kształtowania świadomości podmiotu wychowywanego bądź grup, których źródłem są idee formułowane przez określoną orientację światopoglądowo-filozoficzną reprezentowaną przez różne wspólnoty społeczne³²⁸.

We współczesnej literaturze pedagogicznej i psychologicznej najczęściej przyjmuje się, że wychowanie jest czynnością wychowującego, które poprzez jego celowe działania wpływają na wychowywanego. Wychowanie to również proces, który zmierza za pomocą właściwych metod i środków do określonych oraz celowych zmian w osobowości człowieka, które przyczyniają się do jego wielostronnego i pożądanego rozwoju. W przypadku wychowania kluczowa jest również kategoria wyniku, czyli chodzi tu o rezultat czynności i efekt procesu, który odzwierciedla się w oczekiwanych,

³²⁵ de Tchorzewski A.M., *Wstęp do teorii...*, dz. cyt., s. 67.

³²⁶ Tamże, s. 67.

³²⁷ Tamże, s. 69.

³²⁸ Tamże, s. 70.

pożądanych oraz akceptowanych przez społeczeństwo zachowaniach i postawach wychowywanego³²⁹.

Wychowanie w rodzinie można ponadto rozumieć jako przestrzeń rzeczywistości społecznej, którą tworzą bądź współtworzą ludzie. W procesie wychowania uczestniczy każdy człowiek od chwili narodzenia przez całe swoje indywidualne życie. Jest on początkowo podmiotem wychowywanym, ale wraz z dorastaniem społecznym staje się podmiotem wychowującym. Okazuje się równie, że niezbędnym warunkiem pomyślnego funkcjonowania całości procesu wychowania jest życie każdej rodziny. Jeśli przyjmiemy, iż rozwój i wychowanie człowieka dokonuje się m.in. poprzez oddziaływanie warunków środowiska, to posługując się terminem J. Pietera, rodzina jest jednym z najważniejszych kręgów środowiskowych każdej jednostki. Jest to najbliższy człowiekowi krąg środowiskowy, a zarazem najwcześniejszy mu dostępny i oddziałujący na niego. Środowisko rodzinne jest więc przede wszystkim złożoną całością, stanowiącą układ różnorodnych warunków środowiska domowego, dzieci, rodziców i ewentualnie pozostałych członków rodziny, które wynikają bezpośrednio lub pośrednio ze struktury rodziny, a zwłaszcza z jej funkcjonowania³³⁰. Rodzinę rozpatruje się również jako instytucję wychowawczą. Jeśli przyjąć, iż przez instytucje rozumiemy urządzenie „czegoś” co służy jakiemuś celowi i osiąga go w sposób dla siebie właściwy, to również rodzina może być uznana jako instytucja wychowawcza³³¹.

S. Kawula uważa, że do okresu transformacji ustrojowej problemy rodziny rozpatrywano w Polsce zazwyczaj z punktu widzenia zmian w makrostrukturze społecznej, takich jak industrializacja, urbanizacja, migracja ze wsi do miast, ruchliwość społeczna pozioma, pionowa i między generacyjna, znaczny wzrost zatrudnienia kobiet³³². Śledzono oraz badano wpływ tych zmian na życie rodziny traktując rodzinę jako „zmienną zależną”, a bardzo rzadko jako „zmienną niezależną”, która wpływa na pewne zjawiska makrostrukturalne. W chwili obecnej obserwujemy nasilenie tendencji do traktowania rodziny właśnie, jako czynnika niezależnego, wywołującego wiele ogólniejszych zjawisk i procesów ekonomiczno-społecznych i kulturalnych. W takim ujęciu rodzina stanowi ważny czynnik polityki społecznej i gospodarczej zmierzającej do

³²⁹ Por. Kawula S., *Wstęp*, w: *Pedagogika rodziny. Obszar i panorama problematyki*, red. Kawula S., Brągiel J., Janke A.W., Toruń 2014, s. 15-18.

³³⁰ Kawula S., *Rodzina jako grupa i instytucja opiekuńczo-wychowawcza*, w: *Pedagogika rodziny...*, dz. cyt., s. 49-50.

³³¹ Tamże, s. 53.

³³² Tamże, s. 47.

społecznych reform, do przyspieszenia wzrostu gospodarczego, do wychodzenia z różnych odmian kryzysu, podnoszenia poziomu moralności życia publicznego, zwalczania zjawisk patologii społecznej³³³. Efektywność tych procesów uzależniona jest w dużym stopniu od przyjętych założeń wychowawczych.

Upadek panującego w Polsce przez dziesiątki lat ustroju komunistycznego doprowadził do licznych przemian - nie tylko w dziedzinie życia politycznego, gospodarczego i społecznego, ale także spowodował zmiany w sposobie myślenia, rodzenia się nowych modeli postaw i światopoglądów. Wydaje się, że w momencie transformacji ustrojowej społeczeństwo polskie znalazło się bez przygotowania w nowej rzeczywistości, która akceptowała nie tylko pluralizm polityczny, ale także ideologiczny. Rozpadowi istniejących systemów wartości musiało towarzyszyć tworzenie nowych struktur aksjologicznych, które często zdawały się nieprzygotowane i co więcej przejmowane bezkrytycznie z już istniejących systemów współczesnej Europy Zachodniej³³⁴. W tak złożonej rzeczywistości spotykamy polskie małżeństwa i rodziny, które szukały własnego miejsca w społeczeństwie o wzrastających aspiracjach zarówno ekonomicznych jak i duchowych, które szukały propozycji nowych form wychowania, gotowych sprostać oczekiwaniom i potrzebom kształtowania dojrzałej osobowości dzieci i młodzieży w wolnej Polsce. Skuteczność wychowania zależy w sposób zdecydowany od przyjętej przez rodziców antropologii. Nie jest możliwym realizowanie założenia wychowawczego bez uwzględnienia konkretnej i całościowej wizji człowieka. Dla każdego rodzica, wychowawcy inspiracją zawsze pozostanie koncepcja człowieka³³⁵. Oznacza to, że chcąc wychowywać – małżeństwo i rodzina nie może pozostać obojętna na przyjmowane koncepcje człowieka, który staje się zadaniem wychowawczym, aby pełnić swoją rolę i realizować określone przezeń wartości, to warunkiem jej sprawności będzie jasne i czytelne określenie źródeł, z których czerpie. Teoretyczny wymiar niniejszych rozważań prowadzi między innymi do ukazania podstaw tworzących specyficzne elementy procesu wychowania w rodzinie. Założenia te opierają się na koncepcjach pedagogicznych, na których rodzina może budować cele, zadania, formy i oddziaływania prowadzące do integralnego wychowania swoich dzieci. W oparciu

³³³ Tamże, s. 48.

³³⁴ Por. Zaręba S., *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce(1988-1998)*, Warszawa 2003, s. 15-20.

³³⁵ Por. Majka J., *Wychowanie personalistyczne wychowaniem chrześcijańskim*, w: *Wychowanie w rodzinie*, red. Adamski F., Kraków 2010, s. 15.

o obecny stan wiedzy zasadnym wydaje się wybór pedagogiki personalistycznej w jej chrześcijańskim ujęciu. Koncepcja człowieka, rozumienie wychowania oraz wybór celów w tym świetle są najbliższe zasadom przyjmowanym przez Kościół Katolicki.

Mając na uwadze rozważania prowadzone przez M. Śnieżyńskiego, warto zaznaczyć że „nurt personalistycznej wizji wychowania został zapoczątkowany przez Sobór Watykański II. Zwrócono uwagę na komplementarne ujęcie całego procesu składającego się na wychowanie, ze szczególnym uwzględnieniem wszechstronnego i harmonijnego rozwoju człowieka, dokonującego się na drodze dialogu. „Tak rozumiane wychowanie obejmuje wymiar fizyczny, moralny i intelektualny, społeczny i religijny. Wychowanie to nabywanie większej dojrzałości, wyrażającej się we wzrastającej odpowiedzialności, z jaką młodzi ludzie podejmują uporządkowaną i niezbędną działalność własną w poszukiwaniu prawdziwej wolności. Wychowanie to nabywanie odwagi i cierpliwości potrzebnej do przezwyciężenia wszystkich trudności (...). Wychowanie to adekwatne wychowanie społeczne, na mocy którego młodzi mogliby w sposób aktywny włączyć się w różne sfery wspólnego życia, będąc dyspozycyjnymi do dialogu z innymi, by przyczynić się skutecznie do pomnożenia dobra wspólnego, z uwzględnieniem formacji moralnej i religijnej”³³⁶. Zatem istotą wychowania personalistycznego jest rozwój osoby ludzkiej. To wzajemna twórczość wychowawcy i wychowanka ukierunkowana na to, by pełniej urzeczywistnić swoje człowieczeństwo jako spełnienie doczesne i wieczne osoby. Można zatem powiedzieć, że wychowanie jest ocaleniem osoby od niespełnienia i nierealizacji. Oznacza wydobywanie z człowieka tego, co już tkwi w jego wewnętrznym świecie osobowym, w jego egzystencji. Wychowanie nie jest kształtowaniem ani rozwijaniem czy budowaniem osoby, tak jakby ona wcześniej nie istniała. Osoba istnieje *in se* i *per se*. Należy jej stworzyć warunki rozwoju, umożliwić postęp i towarzyszyć w autokreacji i samowychowaniu³³⁷. Z punktu widzenia podjętej tematyki najbardziej zasadne będzie właśnie takie ujęcie wychowania. W duchu myśli personalistycznej wychowanie jest rozumiane jako takie czynności i procesy, które pomagają wychowankowi stać się osobą³³⁸.

Przedstawienie podstawowych zasad pedagogii rodzinnej będzie próbą odpowiedzi na pytanie o teoretyczne podstawy realizacji założeń wychowawczych, które czerpią

³³⁶ Śnieżyński M., *Wychowanie...*, dz. cyt., s. 588.

³³⁷ Goliszek T., *Wychowanie personalistyczne – ocalić prawdę o osobie ludzkiej*, w: *Osoba a wychowanie*, red. Guzowski K., Kostencka A., Barth G., Lublin 2013, s. 53-54.

³³⁸ Por. Pokrywka M., *Antropologiczne...*, dz. cyt., s. 284-285.

z filozofii człowieka i współczesnej wiedzy, zwłaszcza pedagogicznej. Uzasadnionym wydaje się pytanie o genezę pedagogii, dzięki której realizowane są jej cele, zadania i funkcje w obrębie rodziny katolickiej. Niepowtarzalny i ściśle określony charakter zadań wychowawczych podejmowanych przez rodzinę katolicką wymaga doboru pedagogiki inspirowanej chrześcijańskimi zasadami. Pedagogika personalistyczna należy do współcześnie powstałych i rozwijających się kierunków w pedagogice. Jej źródła sięgają filozofii personalizmu. Personalizm w swoich założeniach eksponuje wartość osoby ludzkiej z charakterystyczną dla siebie teorią osoby i wynikającą z niej teorią wychowania. Mimo licznych nurtów występujących w ramach pedagogiki personalistycznej wszystkie jednak ogólnie ujmując w centrum procesu wychowania stawiają „osobę” (łac. *Persona*)³³⁹. Istotnymi atrybutami tak rozumianej osoby są wolność, rozumność związana ze zdolnością do poznawania umysłowego, tworzenia ładu estetycznego i moralnego. Ponadto osoba ma możliwość nieustannego rozwoju, kształcenia i doskonalenia się poprzez poznawanie i działanie³⁴⁰. Natura osoby składająca się z wymiaru materialnego i duchowego jest mimo to zintegrowana tworząc całość kompletną i spójną³⁴¹. Ponadto właściwe rozumienie personalizmu, który dynamizuje działania rodziców implikuje zarówno jego aspekt teologiczny, jak i metodologiczny, a osoba dziecka jest nie tylko celem, lecz także drogą wychowania, bowiem odpowiedzialność za wychowanie dziecka zobowiązuje do akceptowania każdego z jego wymiarów. Stąd postulat zasadniczy w pedagogice personalistycznej dotyczyć będzie wyjątkowej godności człowieka, którego należy miłować dlatego, że jest człowiekiem. Stąd proces wychowania ujmowany jest w pedagogice personalistycznej jako istotny czynnik promujący zarówno osobę jak i całą wspólnotę osób (społeczeństwo), w którym człowiek jest podmiotem³⁴². Wychowanie w duchu personalistycznym należy traktować jako współtowarzyszenie wychowankowi, wspieranie jego rozwoju jako „osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie dla dobra społeczności, w których żyje i z których dorobku korzysta”³⁴³.

Istotny wkład w opracowanie zasad wychowania w duchu personalizmu wniosło

³³⁹ Por. Bartnik Cz., *Personalizm*, Lublin 2000, s. 128-129.

³⁴⁰ Wilk K., *Wychowanie religijne w liceach katolickich archidiecezji krakowskiej*, Kraków 2006, s. 57.

³⁴¹ Por. Pokrywka M., *Antropologiczne...*, dz. cyt., s. 287.

³⁴² Wilk K., *Wychowanie religijne...*, dz. cyt., s. 58.

³⁴³ Por. Adamski F., *Poza kryzysem tożsamości w kierunku pedagogiki personalistycznej*, w: *Poza kryzysem tożsamości. W stronę pedagogiki personalistycznej*, Kraków 1993, s. 14.

nauczanie Jana Pawła II. Podstawą jest prawda o człowieku respektująca jego wyjątkową godność, wolność i suwerenność. Dziecko będące podmiotem procesu wychowania w założeniach pedagogiki personalistycznej, korzysta z dostępnych mu środków otrzymanych od rodziców. Wychowanie nie jest rozumiane tylko jako kształtowanie dziecka, lecz również jako stworzenie warunków koniecznych do jego właściwego rozwoju, który prowadzić będzie do dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej³⁴⁴. Wychowanie ma zmierzać do pełnego, zintegrowanego rozwoju osoby tak, by zachowanie dziecka ułatwiało podejmowanie dojrzałych etycznie decyzji, twórcze życie w społeczeństwie oraz przyjmowanie i współtworzenie kultury³⁴⁵. W ujęciu Jana Pawła II ideałem wychowania będzie doskonałość osobowa w wymiarze zwłaszcza moralnym i duchowym, otwarta na Transcendencję, prawdę, odpowiedzialność za czyny miłości względem siebie, ludzi i Boga. Wychowawcza rola rodziców wyraża się również świadectwem życia, w którym widoczne miejsce zajmować będą wartości. Wynikiem takiej obecności ma być poszanowanie człowieka oraz jego praw, ale także postawa patriotyczna wyrażająca się w czynnym uczestnictwie w życiu politycznym, gospodarczym oraz kulturalnym. Papież wskazuje na efekty wychowania, wśród których nie może zabraknąć poczucia wolności, sprawiedliwości, dobroci, prawości, zdolności do dialogu i współpracy, przy jednoczesnej otwartości na innych w łączności z właściwie pojętą tolerancją³⁴⁶. Wskazana personalistyczna teoria osoby daje możliwość tworzenia konstruktywnego programu wychowania, który będzie odpowiadał rodzinie katolickiej. Pogłębione rozumienie dziecka, które jest traktowane jako podmiot w całym procesie wychowania implikuje podejmowanie działań w duchu miłości i wolności³⁴⁷. Takie ujęcie wartości dziecka jako osoby umożliwia właściwe kształtowanie zadań wychowawczych rodziny katolickiej.

3.2. Zadania wychowawcze rodziny chrześcijańskiej

Rodzina jest pierwszym środowiskiem wychowawczym. Do jej zadań należy nie

³⁴⁴ Wilk K., *Wychowanie religijne...*, dz. cyt., s. 60.

³⁴⁵ Por. Lorenc J., *Wychowanie człowieka w ujęciu pedagogiki personalistycznej*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Humanitas” 10(2005), s. 16n.

³⁴⁶ Wilk K., *Wychowanie religijne...*, dz. cyt., s. 61; Por. A. Rynio, *Wychowanie w ujęciu Jana Pawła II. Wybrane zagadnienia teoretyczne*, w: *Wychowanie ku wartościom w świetle nauczania Jana Pawła I. Elementy teorii i praktyk*, t. 3, red. Chałas K., Lublin-Kielce 2006, s. 32-35.

³⁴⁷ Por. Adamski F., *Człowiek istota religijna i rodzinna*, Kraków 2013, s. 13.

tylko opieka, zaspokajanie potrzeb materialnych, ale i wychowanie ukierunkowane na samodzielność i odpowiedzialność osoby. Dynamika oraz kształt przemian zachodzących we współczesnym świecie wymaga odczytania na nowo przesłania chrześcijańskiej koncepcji wychowania pozwalającej człowiekowi kształtować pozytywny obraz siebie i swojego otoczenia, tak by mógł on zrealizować swoje powołanie³⁴⁸. Rodzina ma ścisły związek z podejmowaniem problematyki wychowania. Wychowanie zawsze wiąże się z doświadczeniem wspólnoty międzyludzkiej, wyrasta z relacji międzyosobowych i te relacje dalej tworzy, pogłębia i doskonali. Wychowanie jest zawsze najpierw spotkaniem o charakterze osobowym, w którym człowiek nie tylko chce dzielić się z drugim określonymi wartościami, ale w którym człowiek rozpoznaje i uznaje drugiego człowieka jako wartość. W odniesieniu do powyższych słów można stwierdzić, że pierwszym i podstawowym zadaniem wychowawczym rodziny jest tworzenie środowiska spotkania międzyosobowego³⁴⁹. Z drugiej strony wychowanie jest sprawą niezwykle złożoną i obejmuje niemal wszystkie dziedziny ludzkiego życia. Jest i powinno być integralne, to znaczy angażować nie tylko wszystkie wymiary ludzkiej osoby, ale także przygotowywać do twórczej i odpowiedzialnej obecności we wszystkich aspektach współczesnego życia.

Kwestia wychowania pojawia się w nauczaniu Kościoła najczęściej właśnie w kontekście rodziny. To jest pierwsze narzucające się spostrzeżenie. Rodzina jest bowiem pierwszym i głównym podmiotem prawa do wychowania człowieka³⁵⁰. Powołując się na stwierdzenia Soboru Watykańskiego II w adhortacji *Familiaris consortio*, omawiającej zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym papież Jan Paweł II pisze, że „prawo-obowiązek rodziców do wychowania jest czymś istotnym i jako taki związany jest z samym przekazywaniem życia ludzkiego; jest on pierwotny i mający pierwszeństwo w stosunku do zadań wychowawczych innych osób, z racji wyjątkowości stosunku miłości łączącej rodziców i dzieci; wyklucza zastępstwo i jest niezbywalny, dlatego nie może być całkowicie przekazany innym, ani przez innych zawłaszczony”³⁵¹. To stwierdzenie jest zbudowane jako konsekwencja, na kluczowej prawdzie dotyczącej wychowania. Bezpośrednimi wychowawcami w stosunku do swoich dzieci pozostają zawsze na pierwszym miejscu rodzice. Rodzice mają też w tej

³⁴⁸ Por. tamże, s. 13.

³⁴⁹ Por. Godawa G., *Integralna wizja człowieka jako kultury i wychowania*, „Analecta Cracoviensia” 49(2017), s. 327-329.

³⁵⁰ Por. tamże, s. 109.

³⁵¹ FC 36.

dziedzinie pierwsze i podstawowe uprawnienia. Są wychowawcami, ponieważ są rodzicami³⁵². Wspomnieliśmy o rodzinie nie tylko dlatego, żeby zasygnalizować tak mocno podkreślaną przez Jana Pawła II prawdę, że jest ona pierwszym i podstawowym środowiskiem, w którym realizuje się proces wychowania i do którego ma niezbywalne prawo na wszystkich etapach tego procesu, ale także dlatego, że kontekst wychowania rodzinnego ujawnia nam zarazem istotę tego, czym jest autentyczne wychowanie, czyli podstawowe i fundamentalne zadania wychowawcze.

W liście Apostolskim do Rodzin *Gratissiam sane* Jan Paweł II podaje definicję wychowania „Wychowanie jest więc przede wszystkim obdarzeniem człowieczeństwem, obdarzeniem dwustronnym. Rodzice obdarzają swym dojrzałym człowieczeństwem nowo narodzonego człowieka, a ten z kolei obdarza ich całą nowością i świeżością człowieczeństwa, które z sobą przynosi na świat”³⁵³. Kluczowymi elementami tej definicji są dwa pojęcia: „człowieczeństwo” i „obdarzanie”. Bez nich nie można zrozumieć właściwej dynamiki procesu zadań wychowawczych. Pierwszy element dotyczy treści zadań, drugi element określa sposób ich realizacji. Kluczowe zadanie procesu wychowania, każdego wychowania jest jedno nie pozwolić człowiekowi zginąć albo ulec degeneracji, natomiast zaktualizować jego istnienie w coraz dojrzsze człowieczeństwo, W centrum procesu wychowawczego znajduje się zatem człowiek, nie tylko ze względu na podmiot ku któremu kieruje się ów proces, ale ze względu na jego człowieczeństwo³⁵⁴. Stwierdzenie to rodzi następującą konsekwencję. Nie można właściwie wychowywać jeśli nie posiada się odpowiedniej, integralnej wizji osoby. Koncepcja wychowania człowieka w ujęciu Jana Pawła II jest wierna prawdzie o osobie, o jej godności i niepowtarzalności, o jej jedności duchowo-materialnej, o jej nieustannym stawaniu się tak w obrębie sfery przyrodzonej, jak i nadprzyrodzonej. Od odpowiedzi na pytanie kim jest człowiek, którego chcemy wychować zależeć będzie to, jak go będziemy wychowywać. Ale nie chodzi tu tylko o dobór odpowiednich metod wychowawczych. W spojrzeniu na człowieka kryje się odpowiedź na pytanie o treść samego wychowania. Jeśli patrzymy na człowieka wyłącznie w jego aspekcie materialnym, fizycznym czy psychicznym to takie też stawiać sobie będziemy zadania i cele wychowania. Nie będzie żadną przesadą stwierdzenie, że w całym nauczaniu Kościoła przewija się to właśnie

³⁵² Por. Stala J., *Katecheza o małżeństwie i rodzinie w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Tarnów 2004, s. 424-425.

³⁵³ LdR 16

³⁵⁴ Por. Majka J., *Wychowanie personalistyczne...*, dz. cyt., 27.

kluczowe zagadnienie antropologiczne³⁵⁵. Nawet wtedy, kiedy nauczanie dotyczy kwestii ściśle teologicznych i prawd wiary przewija się w nim sprawa człowieka. Co więcej, to właśnie Objawienie i teologia najpełniej odsłaniają prawdę o człowieku. Dlatego człowieka nie można zrozumieć do końca bez tego transcendentnego wymiaru. „Chrystus objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi. Człowiek w Jezusie Odkupicielu odnajduje swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa”³⁵⁶.

Co nam mówi ta prawda o człowieku, którą objawił Chrystus? Po pierwsze, że człowiek jako stworzony na obraz Boga jest osobą. Jest istotą posiadającą swoją wewnętrzną wartość, samą z siebie i samą dla siebie, której substancjalnie nie są w stanie zmienić żadne zewnętrzne okoliczności (ani czynniki materialne, ani elementy psychofizyczne, jak zdrowie, wiek, rasa, wykształcenie, ani uznanie ze strony innych podmiotów: prawa, opinii większości, nawet demokratycznego głosowania). Człowiek jest wartością ze względu na samego siebie, jest wartością obiektywną, niezmienną i uniwersalną. Dlatego też człowieka nigdy nie można traktować jak środka do osiągnięcia jakiegoś celu. Nigdy jako przedmiot, ale zawsze jako podmiot. Autentyczne wychowanie musi obejmować człowieka jako integralną całość, tylko wówczas bowiem odpowiada ono jego osobowej godności. Integralne wychowanie, które jest ideą przewodnią nauczania Kościoła Katolickiego, oznacza nie tylko uwzględnianie wszystkich wymiarów ludzkiej natury i ich odpowiednią formację, ale także oznacza wychowanie do istotnych wartości życia ludzkiego. Chodzi o przygotowanie młodego człowieka do odpowiedzialnego i twórczego podjęcia tych zadań, które łączą się z jego powołaniem do życia w rodzinie ludzkiej³⁵⁷.

Wychowanie człowieka jako osoby posiada swoje pierwotne źródło i odniesienie w rodzinie. Jej charyzmat, jako środowiska miłości i bezinteresownego daru dla drugiego, powinien wpływać i inspirować wszystkie zadania szczegółowe w procesie wychowawczym, który zawsze powinien być integralny, czyli obejmować całego człowieka i wszystkie dziedziny ludzkiego życia, w których realizować się będzie jego konkretne powołanie. Z tego faktu płynie pewien dalekosiężny postulat, mianowicie odpowiedzialne spojrzenie w prawdzie na drugiego człowieka i szczerze poświęcenie dla jego dobra. Sadzę, że tak ukształtowane zadania wychowawcze odnoszą się również do

³⁵⁵ Por. Pokrywka M., *Antropologiczne...*, dz. cyt., s.291.

³⁵⁶ RH 10

³⁵⁷ Por. Godawa G., *Integralna wizja człowieka jako kultury i wychowania...*, art. cyt., s. 334-336.

tego, co można by nazwać nowoczesną strategią wychowania chrześcijańskiego proponowaną przez Jana Pawła II, która zostanie przedstawiona w rozdziale drugim w kontekście zadań rodziny, jako „Kościoła Domowego” w świecie współczesnym.

Zadania wychowawcze w rodzinie odbywają się przede wszystkim przez realizowanie przykazania miłości. Zawsze jest to wychowanie do tego, by człowiek umiał odkryć i przyjąć miłość Boga jako dar, by umiał w duchu dziecięcej ufności przyjąć miłość, którą został obdarowany, a następnie - by umiał ten dar w sobie rozwijać i przekazać innym, by tego daru miłości nie zmarnował. Misja wychowawcza rodziny realizuje się zatem w miłości i przez miłość i tylko w tym kontekście należy kształtować formy i oddziaływania wychowawcze w rodzinie.

3.3. Formy i oddziaływania wychowawcze w rodzinie

Proces wychowania dokonuje się w różnych sytuacjach rodzinnych. Można zaobserwować różne formy oraz odmiany oddziaływań wychowawczych. Będzie tu mowa zarówno o tych zaplanowanych, jak i spontanicznych, przypadkowych sytuacjach wychowawczych³⁵⁸. Te zwłaszcza ostatnie wymagają od rodziców szczególnej czujności i szybkiej reakcji. Nie jest bowiem wskazane, aby pozostawać obojętnym na sytuacje trudne i nowe.

Formy wychowania można podzielić na dwie grupy. Do pierwszej zalicza się działalność wytwórczą (pracę), zabawę, sztukę, naukę, działalność społeczną; natomiast drugą grupę stanowią takie formy wychowania, jak: działalność indywidualna i zespołowa (zbiorowa). Działalność zbiorowa zawiera takie formy, jak: współdziałanie, konkurencyjność lub rywalizację oraz zwalczanie³⁵⁹. Zasadnym jest zaprezentowanie formy wychowania opracowanych przez J. Górniewicz. Ta klasyfikacja wyróżnia formy wychowania przez:

1) wytwórczość – zachodzi ona, kiedy rodzic inicjuje proces produkcyjny, który prowadzi do wytworzenia nowego przedmiotu przez wychowanka (wówczas kształtują się w wychowanku takie cechy osobowości, jak: wytrwałość, cierpliwość);

³⁵⁸ Por. Kawula S., *Rodzina jako grupa i instytucja opiekuńczo-wychowawcza*, w: *Pedagogika Rodziny. Obszary i panorama problematyki*, red. Kawula S., Brągiel J., Janke A., Toruń 2014, s. 57.

³⁵⁹ Por. Górniewicz J., *Teoria wychowania*, Olsztyn 2008, s. 83.

2) zabawę – która występuje, kiedy rodzic realizuje przez siebie postawione cele dydaktyczne w toku inspirowanej zabawy z dziećmi (wówczas kształtuje się wyobraźnia dziecka);

3) działalność artystyczną – dokonuje się ona, gdy dziecko podejmuje różne aktywności artystyczne (wtedy rozwijają się takie cechy u wychowanka, jak: zdolności manualne, cierpliwość, skupienie uwagi, ekspresja artystyczna);

4) działalność społeczną – która pojawia się wówczas, kiedy dziecko należy np. do różnych organizacji, takich jak: harcerstwo, zespoły sportowe, koła zainteresowań (wychowanek szlifuje wtedy takie cechy jak: empatię, dobroduszość, kierowanie zespołem ludzi);

5) działalność indywidualną – kiedy dziecko liczy tylko na siebie (wówczas rozwija takie cechy, jak: samodzielność, wytrwałość, dokładność);

6) działalność zespołową – gdy podejmuje współpracę w grupie (wtedy rozwija takie cechy, jak: współdziałanie w grupie, lojalność, odpowiedzialność)³⁶⁰.

Istotne jest to, że wszystkie te formy występują w środowisku rodzinnym. Ważna tu będzie postawa rodzica-wychowawcy, który winien mieć świadomość wpływu podejmowanych oraz nie podejmowanych form wychowawczych. Wszystkie bowiem działania mają konsekwencje wychowawcze.

Kolejnym etapem prowadzonych rozważań jest przedstawienie odmian oddziaływań wychowawczych w rodzinie. Pomocny będzie tu namysł S. Kawuli. Autor podaje, że można wyróżnić następujące niezamierzone oraz zamierzone oddziaływania wychowawcze w rodzinie:

- 1) oddziaływania niezamierzone obojętne,
- 2) oddziaływania niezamierzone nieobojętne,
- 3) oddziaływania zamierzone, zorientowane na realizację celów samej rodziny jako grupy,
- 4) oddziaływania zamierzone zorientowane na realizację celów wychowawczych obowiązujących w społeczeństwie globalnym³⁶¹.

Dwa pierwsze rodzaje oddziaływań wychowawczych należą do tzw. niezamierzonych oddziaływań. Pierwsze to oddziaływanie wychowawcze niezamierzone, obojętne. Drugi rodzaj oddziaływań wychowawczych, należący do zbioru

³⁶⁰ Por. tamże, s. 83-84

³⁶¹ Kawula S., *Rodzina jako grupa i instytucja opiekuńczo-wychowawcza...*, art. cyt., s. 57-58.

oddziaływań niezamierzonych, to oddziaływania nieobojętne, czyli takie codzienne czynności, które mają „wpływ dodatni i ujemny na kształtowanie się osobowości dzieci” (kłótnie, czytanie książek przez rodziców). Do kolejnej grupy oddziaływań wychowawczych należą tzw. zamierzone oddziaływania wychowawcze. Tu znajdują się także dwa typy oddziaływań. Zamierzone oddziaływania wychowawcze zorientowane na realizację celów rodziny, to świadome powierzanie dzieciom określonych obowiązków w domu i poza nim. Natomiast oddziaływania zamierzone, zorientowane na realizację celów wychowawczych obowiązujących w społeczeństwie globalnym, to przekazywanie dziecku dorobku i tradycji społeczeństwa w zakresie kultury, kształtowanie społecznie pożądanых postaw. Wobec powyższego można stwierdzić, że fundamentalnymi mechanizmami procesu wychowawczego w rodzinie są mechanizmy naśladownictwa i identyfikacji, które polegają na funkcjonowaniu przykładów i wzorów ze strony rodziców w różnych zakresach. Następnie mechanizm kontroli społecznej, który występuje z systemem szeroko pojętego nagradzania i upominania oraz trzeci mechanizm inspirujący i pobudzający odpowiednio ukierunkowaną aktywność dziecka, który wiąże się z wzorami postępowania (w rodzinie najczęściej inspiratorami są rodzice). Dwa pierwsze mechanizmy wiążą się z wychowaniem naturalnym w rodzinie, a trzeci jest wyrazem zamierzonych oddziaływań wychowawczych³⁶². Jako podsumowanie można podać, że w procesie wychowania najogólniej spotykamy się z dwoma rodzajami oddziaływania wychowawczego. Mianowicie oddziaływaniem funkcjonalnym (niezamierzonym, wewnętrznie nieuświadomionym) oraz oddziaływaniem intencjonalnym (zamierzonym, świadomym), które w praktyce wychowawczej przenikają się i nie można stwierdzić dominacji któregoś z wyżej wymienionych rodzajów. Z całą pewnością można stwierdzić, że w autentyczne wychowanie wpisane są oddziaływania niezamierzone i zamierzone. Istotne jest, aby były oddziaływaniami, które realizują zadania wychowawcze.

Zmiany, jakie dotyczą naszą cywilizację i współczesny świat następują po sobie z ogromną dynamiką. Rzeczywistość zmienia się, z epoki industrialnej przeszliśmy do epoki technologii cyfrowych, globalnej sieci informacji oraz tożsamości cyfrowej. Przemiany są naturalną częścią upływu czasu, powstają jednak pytania. Czy człowiek nadąża za postępującymi zmianami? Czy jego percepcja rzeczywistości, czynny w niej

³⁶² Por. tamże, s. 58.

udział, radzenie sobie z wieloma naciskami lub presją czasów współczesnych są adaptacyjne? Innymi słowy. Czy jesteśmy gotowi na zmiany? Zwyczajowym zapleczem bezpieczeństwa jednostki ludzkiej jest małżeństwo i rodzina, gdzie można otrzymać wsparcie, poczucie wartości, motywy do rozwoju i działania. Obecnie jednak te naturalne procesy ulegają degradacji na rzecz alternatywnych wizji rozwoju człowieka i świata. Zmiany dotknęły struktury małżeństwa i rodziny, ich kształtu, funkcji, zasad postępowania oraz wartości. Przemiany zachodzące współcześnie w rodzinie przynoszą różnorodne skutki, zarówno korzystne, jak i niekorzystne. W „nowym świecie” ponowoczesnym, postindustrialnym, redefinicji uległy koncepcje natury ludzkiej, rodziny, wspólnoty, miłości, rozwoju, samorozwoju i wolności. Wiodąca kultura zachodnia stała się symptomem nowoczesności, postępu i nowego ładu. Zakres zmian we współczesnym świecie jest ogromny. W perspektywie poruszanych zjawisk, współczesnego życia małżeńskiego i rodzinnego pojawia się jeszcze jedno ważne zagadnienie o charakterze filozoficznym i kulturowym, jakim jest koncepcja antropologiczna człowieka. Wydaje się, że zachodnia kultura narzuca antropologii współczesnej priorytet indywidualizmu wraz z naczelną zasadą wolności jednostki ludzkiej. Dlatego konieczne jest ukazanie innych założeń antropologicznych, a mianowicie założeń chrześcijańskich, a ściślej ujmując, przedstawić katolicką wizję człowieka, małżeństwa i rodziny.

ROZDZIAŁ II

MAŁŻEŃSTWO I RODZINA W MAGISTERIUM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Małżeństwo i rodzina są niewątpliwie rzeczywistościami wzbudzającymi troskę wspólnoty Kościoła. To przekonanie podkreśla Jan Paweł II słowami, które rozpoczynają adhortację apostolską *Familiaris consortio*: „Rodzina stanowi jedno z najcenniejszych dóbr ludzkości”¹. Prawda ta stoi u fundamentu zbawczego posługiwania Kościoła wobec małżeństwa i rodziny. W momencie, gdy wiele aspektów naszego życia naznaczonych zostało kryzysem, kiedy mnożą się wątpliwości dotyczące przyszłości, tym bardziej wybrzmiewa natarczywe wezwanie, aby podjąć wysiłek dla ocalenia dobra dla nas najcenniejszego. Wspólnota Kościoła jest szczególnie odpowiedzialna za wysiłek w poznawaniu i zgłębianiu znaczenia powołania małżeńskiego, za realną ocenę okoliczności kształtujących rzeczywistość współczesnych rodzin oraz za inicjonowanie konkretnych form pomocy. Analizując małżeństwo i rodzinę znajdujemy szereg ciekawych zagadnień takich, jak komunikacja interpersonalna, psychologia miłości, rodzicielstwo. By odpowiedzieć na szereg pytań ich dotyczących, należy najpierw uświadomić sobie podstawową kwestię czym jest chrześcijańskie małżeństwo oraz rodzina?

Odpowiedź na pytanie o istotę chrześcijańskiego małżeństwa oraz rodziny w momencie analizowania tych życiowych rzeczywistości, tak bliskich człowiekowi, jest bardzo ważne. Większa część ludzkości żeni się lub wychodzi za mąż i zakłada swoje własne rodziny. To małżeństwo jest fundamentem, na którym kształtuje się rodzina. To w rodzinie rodzimy się i rozwijamy. Nic dziwnego więc że te rzeczywistości wzbudzały zawsze ogromne zainteresowanie Kościoła katolickiego². W trakcie rozwoju kultury w różny sposób pojmowano małżeństwo i w konsekwencji także rodzinę. W efekcie jednak małżeństwo monogamiczne, nierozterwalne, skierowane ku dobru małżonków, społeczności ludzkiej, zrodzeniu i wychowaniu potomstwa jest tym związkiem, który odpowiada najbardziej naturze człowieka³. Nie tylko we współczesności, lecz również

¹ FC 1.

²Por. Bieleń R., *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Lublin 2001, s. 35; Por. Stala J., *Katecheza o małżeństwie i rodzinie w Polsce po Soborze watykańskim II*, Tarnów 2004, s. 19

³ Por. Adamski F., *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002, s. 101.

w czasach przeszłych podważano takie rozumienie małżeństwa. Obecna epoka, jak żadna inna, okrzyknęła agonię tak rozumianego małżeństwa⁴. Nic dziwnego, że Kościół przejawiał zawsze zainteresowanie i w dalszym ciągu troszczy się o tę ważną rzeczywistość, jaką jest rodzina.

Jedną z najważniejszych trosk Kościoła współczesnego jest odnowa życia wierzących. Razem z tą odnową musi iść w parze także reforma instytucji, w których to życie rozwija się. Dlatego też Kościół, świadomy tego, że małżeństwo i rodzina stanowią jedną z najcenniejszych dóbr ludzkości, pragnie służyć każdemu człowiekowi, zatroskanemu o los małżeństwa i rodziny poprzez swoją naukę. Ważkie znaczenie problemu domaga się więc zajęcia nim. Nie znajdziemy jednak odpowiedzi na nasze pytanie, przyglądając się instytucjom małżeństwa i rodziny jedynie z punktu widzenia socjologicznego. W tym sensie teologia nie może ulegać współcześnie rozpowszechnionej sekularyzacji. Rozumienie małżeństwa jako relacji opartej na czystej dwustronnej umowie, nie mającej żadnego nadprzyrodzonego wymiaru jest obce nauce katolickiej⁵. Właściwe ujęcie małżeństwa oraz rodziny nie powinno być jedynie wynikiem wiary czy akceptacji Magisterium Kościoła. Nie można jednak zaprzeczyć, że wiara ma olbrzymie znaczenie w momencie szukania odpowiedzi ostatecznej. Dlatego nieuniknioną sprawą dla teologii - jest ujmowanie z perspektywy wiary tych elementów, o których mówi nam rozum. Sposobem na to jest dokładna analiza Pisma Świętego i Tradycji, gdzie znajdujemy wiele odpowiedzi na interesujące nas tematy. W tej równowadze pomiędzy przeszłością, a aktualizacją Słowa Bożego oraz Tradycji we współczesności, znajdujemy fundamenty do odnowy rzeczywistości małżeńskiej i rodzinnej.

1. Małżeństwo i Rodzina na kartach Pisma Świętego

Małżeństwo, jako podstawowy fenomen antropologiczny jest przedmiotem refleksji podejmowanej przez różne nauki, a każda z nich dokonuje tego zgodnie ze swoimi własnymi założeniami i celami oraz za pomocą symptomatycznych dla siebie metod⁶.

⁴ Por. Giza-Poleszczuk A., *Rodzina i system społeczny*, w: *Wymiary życia społecznego, Polska na przełomie XX i XXI wieku*, red. Marody M., Warszawa 2007, s. 300.

⁵ Por. Stala J., *Katecheza o małżeństwie i rodzinie w Polsce po Soborze watykańskim II*, Tarnów 2004, s. 125-126.

⁶ Grześkowiak J., *Centralne idee teologii małżeństwa*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, Lublin 1985, s. 21; Por. Badora S., Czeredrecka B., Marzec D., *Rodzina i formy jej*

Jeśli teologia zajmuje się złożoną rzeczywistością małżeństwa i rodziny, to posługuje się kryteriami, jakie daje jej objawienie. Właśnie z niego wypływa specyficzna perspektywa teologiczna, która wykraczając poza zakres nauk humanistycznych pozwala spojrzeć na małżeństwo oraz rodzinę, jako na rzeczywistości duchowe oraz zbawcze. W miarę uzyskiwania całości teologicznej wizji małżeństwa i rodziny okazuje się, że odbija się w nich, jak gdyby całość wiary chrześcijańskiej, w małej części Kościoła, jaką jest małżeństwo i rodzina - obecne jest w pewnym sensie całe misterium chrześcijaństwa⁷.

W uprawianiu teologii małżeństwa i rodziny dość często za punkt wyjścia obiera się fakt, że małżeństwo zawarte między chrześcijanami jest sakramentem⁸. Tego rodzaju metoda nie jest pozbawiona uzasadnionych podstaw. Nie można jednak dziś nie dostrzegać oczywistego faktu, że wielu słysząc słowo „małżeństwo” nie myśli w ogóle o sakramencie. Poza tym, jest sporo małżeństw i rodzin niesakramentalnych, o których przecież można, a nawet trzeba mówić w kategoriach teologicznych. Stąd słuszne będzie sięgnąć najpierw do samych początków historii człowieka i małżeństwa, dzięki któremu konstytuuje się rodzina i po wyłonieniu fundamentalnych rysów pierwotnego małżeństwa i rodziny, ukazać je w perspektywie dzieła zbawienia⁹.

1.1. Małżeństwo i rodzina w Starym i Nowym Testamencie

Kiedy człowiek chce sobie zdać sprawę z rzeczywistości swego pochodzenia, musi przyznać, że w swoim istnieniu jest zależny od innych osób. Sam ten fakt zakłada związki międzypersonalne, które w łańcuchu ogniów prowadzą do pierwszej przyczyny, jaką stanowi międzypersonalna więź w Bogu Stwórcy¹⁰. Jak dowiadujemy się bowiem z Objawienia, Bóg Ojciec powołuje do bytu wszystko w Synu swoim, przez Niego i dla Niego (por. J 1,3; Kol 1.16). Pierwszy człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże jako istota rozumna i wolna w swoim istnieniu zależny jest od swego Stwórcy. Ta pierwsza relacja człowieka do Boga a raczej Boga do człowieka, jest przejawem miłości¹¹. On bowiem darzy go życiem, istnieniem, ale też równocześnie w ten sposób

wspomagania, Kraków 2001, s. 15.

⁷ Lecicki G., *Małżeństwo i rodzina w nauczaniu oraz doświadczeniu Kościoła*, Sandomierz 2011, s. 5.

⁸ Grześkowiak J., *Centralne idee teologii małżeństwa...*, art., cyt., s. 21.

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. Czachorowski M., *Ku epoce rodziny*, Łomianki 2000, s. 62-62

¹¹ Por. HV 9; RH 10; FC 11; Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 70; Wilk J., *Pedagogika rodziny. Zagadnienia wybrane*, Lublin 2002, s. 140-145.

realizuje od początku ekonomię Bożego zbawienia.

Od zarania dziejów człowiek spotyka się z tajemnicą stworzenia, tajemnicą Boskiej hojności, która jest dla niego wielką nadzieją, a zarazem owocem, prawdy i dającej się miłości. Stwórca pragnie w ten sposób ofiarować osobie ludzkiej udział w swoim życiu. Bóg stwarzając człowieka na obraz i podobieństwo swoje, wzywa go do chwały, do życia wiecznego¹². To właśnie w człowieku ukoronowane jest całe stworzenie, ukazana niejako jego sakramentalność w szerokim tego słowa znaczeniu. Człowiek staje się niejako widzialnym znakiem owej ekonomii objawionej w tajemnicy stworzenia. W akcie stworzenia człowieka jest równocześnie zawarte powołanie do tworzenia przez niego wspólnoty małżeńskiej oraz rodziny ludzkiej. Adam więc idąc za wezwaniem Bożym, świadomy zdolności dokonywania wyboru, co go odróżniało od innych stworzeń, wybrał jako godną siebie i odpowiednią partnerkę - kobietę. Ona miała zastąpić pustkę, jaką odczuwał przebywając sam wśród zwierząt¹³. Kobieta jest dla mężczyzny towarzyszką w ludzkiej naturze, stanowi dar Boga dla niego (Rdz 2,18). Poczucie i zrozumienie oblubieńczego sensu osoby odmiennej płci, dobrowolne przyjęcie jej, jak i daru uczynionego przez nią w sposób wolny z siebie, jest załączkiem wspólnotowego istnienia¹⁴. Akt akceptacji całego wewnętrznego bogactwa drugiej osoby, podmiotu, a nie przedmiotu - stanowi zarówno drogę do zjednoczenia z Bogiem, jak i z drugim człowiekiem w Bogu¹⁵.

Małżeństwo, aczkolwiek zawierane przez dwie miłujące się osoby, powstające mocą ich wolnej decyzji, nie jest właściwie tylko dziełem człowieka. Ono jest czymś uprzednim w stosunku do ludzkiej decyzji. Jest rzeczywistością daną z góry, związaną nierozdzielnie z ludzką egzystencją¹⁶. Podobnie, jak w narodzinach, w dojrzewaniu i śmierci mamy do czynienia nie z działaniem człowieka, lecz z udziałem w rzeczywistościach, które są dane z samą istotą człowieka jako taką, tak samo w małżeństwie chodzi pod pewnym względem nie o coś, co człowiek sam jedynie kształtuje, realizuje, lecz o uczestnictwo, o wejście w wybraną formę życia, z góry daną wraz z istotą człowieka¹⁷. Nie należy negować faktu, że małżeństwo jest rezultatem

¹² Por. Krzysteczko H., *Pomoc w dojrzewaniu do miłości, małżeństwa i rodziny. Studium teologiczno-pastoralne*, Katowice 2000, s. 49.

¹³ Por. Rychlicki Cz., *Sakramentalny charakter przymierza małżeńskiego*, Płock 1997, s. 38.

¹⁴ Por. tamże. s. 38.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 69.

¹⁶ Grześkowiak J., *Centralne idee teologii małżeństwa...*, art. cyt., s. 22.

¹⁷ Por. Pokrywka M., *Antropologiczne podstawy moralności małżeństwa i rodziny*, Lublin 2010, s. 111.

osobistych decyzji, nie wolno kwestionować personalnych rysów małżeństwa, warto natomiast zwrócić uwagę na to, że małżeństwo jest dziełem Boga, powstało z Jego woli i jest Jego darem.

Już w najwcześniejszych etapach swojego rozwoju człowiek przeczuwał, że jego byt oraz istnienie zostały mu dane z góry, że jego egzystencja partycypuje w czymś, co go przerasta. Znamienne, że kult i obrzędowość kształtowały się nie wokół osobowych decyzji człowieka, lecz rozwijały się w związku z istotnymi momentami, czyli tzw. węzłowymi punktami naturalnego życia człowieka. Takimi okolicznościami są szczególnie narodziny, śmierć, wspólnota płci¹⁸. Są to rzeczywistości wyrastające nie tyle z duchowej sfery człowieka, co raczej z jego natury biologicznej. Są to istotne, węzłowe momenty i sytuacje życia, w których człowiek osiąga tajemnicy swoich granic, dotyka czegoś większego, wyższego i nieosiągalnego, doznaje czegoś „całkiem innego”, od czego pochodzi i w co - stale się zanurza¹⁹.

Jakkolwiek w różnych kręgach kulturowych i w poszczególnych fazach historycznych małżeństwo przybierało różny kształt, to przecież zawsze było otoczone obrzędami inicjacji, odejścia od jednej wspólnoty i włączenia w nową²⁰. Obrzędowość ta ujawnia, że w małżeństwie zostaje osiągnięty jakiś nowy stopień realizacji życia oraz jedności²¹. To tajemnicze powiązanie małżeństwa z pierwiastkiem boskim nie jest jedynie treścią mitów, obrzędów i poezji. Także objawienie Boże podejmuje ten temat w sposób bardzo wyraźny i jasny. Biblia stwierdza z jednej strony, że człowiek został stworzony na „obraz i podobieństwo” Boga (Rdz 1, 26), z drugiej zaś, iż ten człowiek, będący obrazem Boga, jest przedstawiony jako „mężczyzna i niewiasta²²”. (Rdz 1, 27). Oblicze Boga Stwórcy odbija się w zwierciadle stworzonego świata, szczególnie jednak wyraża się w człowieku istniejącym jako mężczyzna i kobieta²³. Mamy tu wyraźne wskazanie, że pełnego podobieństwa człowieka do Boga nie należy upatrywać w absolutyzowaniu ani mężczyzny ani kobiety, lecz, że ujawnia się ono we wzajemnym ich spotkaniu i uzupełnianiu się. Właśnie opis stworzenia kobiety podkreśla dobitnie ten

¹⁸ Grześkowiak J., *Centralne idee teologii małżeństwa...*, art. cyt., s. 22.

¹⁹ Por. Adamski F., *Rodzina...*, dz. cyt., s. 13.

²⁰ Grześkowiak J., *Centralne idee teologii małżeństwa...*, art. cyt., s. 22.

²¹ Tamże.

²² Por. Rychlicki Cz., *Sakramentalny charakter...*, dz. cyt., s. 40.

²³ Por. Filipiak M., *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 71.

moment wzajemnego skierowania się ku sobie i dopełniania (Rdz 2, 18-24)²⁴.

Drugi człowiek stworzony przez Boga nie był prostym „powtórzeniem” lub „duplikatem” pierwszego, lecz kimś zupełnie nowym. Księga Rodzaju wskazuje, że przez „odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2, 18) zaistniał nie tylko jakiś nowy „egzemplarz” człowieka, lecz został usunięty pewien brak, którego doznawał ów pierwszy człowiek²⁵. Bóg dał mu nową szansę i możliwość urzeczywistnienia w pełni siebie i dlatego dopiero po tym „drugim początku” - zostaje dane człowiekowi polecenie rozwoju oraz rozmnażania się (Rdz 1, 28)²⁶. Boże Objawienie ukazuje, iż rozwój człowieka jako osoby, jak i jego kontynuacja w nowych pokoleniach jest możliwa dzięki temu, że jest ich dwoje. Trzeba głębiej wniknąć w obrazowy język opisu stworzenia kobiety.

Drugi opis stworzenia człowieka, zwany jahwistycznym (Rdz 2, 18-24) jest refleksją wiary, nad fundamentalnym faktem ludzkim, jakim jest tajemnicza siła wzajemnego przyciągania się mężczyzny i kobiety, prowadząca aż do opuszczenia ojca i matki²⁷. Autor natchniony przedstawia kobietę jako dar Boga dla mężczyzny. Bóg lituje się nad jego samotnością i podejmuje decyzję: „uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2, 18). W przeciwieństwie do zwierząt, które nie wystarczały mężczyźnie, kobieta okazuje się jego towarzyszką życia w pełni odpowiadającą jego osobowym potrzebom. W wyrażeniu określającym kobietę jako „pomoc” nie chodzi jedynie o pomoc w organizowaniu codziennego życia. Wyrażenie to ma treść personalną²⁸.

W Biblii często jest ono stosowane w odniesieniu do Boga, który jest pomocą dla swego ludu (Wj 17, 4; Pwt 33, 7; Ps 27, 9; 33, 20; 70, 6; 94, 17; 115, 9-11): „Pomoc nasza w, imieniu Jahwe, który stworzył niebo i ziemię” (Ps 124, 8). „Bóg moją pomocą” znaczy, Bóg jest moją ucieczką, schronieniem, filarem, na którym mogę się oprzeć, w Nim mogę znaleźć opiekę, Jemu mogę całkowicie zawierzyć, zaufać. Wyrażenie „pomoc” nie oznacza więc podporządkowania kobiety mężczyźnie, jakiejś formy niewolnictwa, jaka istniała faktycznie w epoce, kiedy redagowano analizowaną refleksję biblijną. Ówczesne zniewolenie kobiety autor natchniony traktuje, jako następstwo

²⁴ Por. Romaniuk K., *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1983, s. 8-9.

²⁵ Por. Pokrywka M., *Antropologiczne...*, dz. cyt., s. 113

²⁶ Por. Filipiak M., *Biblia o człowieku...*, dz. cyt., s. 72.

²⁷ Por. Grelot P., *Ewolucja instytucji małżeństwa w Starym Testamencie*, „Concilium” 1-5(1970), s. 325-326.

²⁸ Por. Pokrywka M., *Antropologiczne...*, dz. cyt., s. 116-117.

grzechu, jako karę za błąd popełniony w raju (Rdz 3, 16). Jeśli natura ludzka została skażona grzechem człowieka, to również małżeństwo, jako centralna wartość ludzka, nosi na sobie piętno nieładu spowodowanego przez pierwszą niewierność człowieka. Wyraża się on w zakresie małżeństwa w zachwianiu relacji międzyosobowych oraz w zerwaniu jedności między zjednoczeniem płciowym, a przekazywaniem życia²⁹.

Zatem kobieta nie ma być dla mężczyzny pomocą, jako siła robocza, narzędziem zaspokojenia popędu seksualnego czy rodzenia potomstwa. Owszem, jedno dla drugiego jest pomocą w sensie ekonomicznym, biologicznym, ale przede wszystkim w sensie egzystencjalnym, w osiągnięciu pełni człowieczeństwa. Bóg przeznaczył człowiekowi całego drugiego człowieka, a nie tylko funkcję człowieka. Tak rozumiana wzajemna pomoc kobiety i mężczyzny to warunek spełnienia bytowej pełni człowieka³⁰.

Księga Rodzaju ukazuje dobitnie, że wspólnota mężczyzny i kobiety jest przymierzem, polega na dialogu, oboje są dla siebie partnerami. Ich przymierze jest darem Boga³¹. Uwydatniają to zwłaszcza słowa: „Wtedy to Jahwe sprawił, że mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie” (Rdz 2, 21). Autor chce przez to powiedzieć, że wszystko dzieje się bez wpływu mężczyzny. On otrzymuje towarzyszkę od Boga jako dar. Jest to dar nadzwyczajny, co uwydatnia okrzyk mężczyzny pełen zachwytu: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2, 23). Ów mityczny sen mężczyzny wskazuje, że „wyjęcie” kobiety z boku mężczyzny jest jakąś „tajemnicą” (por. Ps 138, 13-15; Prz 30, 18-19; Job 10, 8-12), że początkiem tej wielkiej siły miłości jest Bóg. Bóg stwarza kobietę z cząstki ciała mężczyzny (słowo *sela* oznacza: „żebro”, „kość” lub „życie”) i dlatego mężczyzna szukając tej brakującej części swego życia odnajduje ją dopiero w kobiecie, a kobieta łączy się do mężczyzny, bo z niego została stworzona. Obraz „żebra”, które ochrania ludzkie serce, wyjaśnia z jednej strony odczuwany tak boleśnie brak kobiety, a z drugiej tłumaczy, dlaczego kobieta jest tak bardzo bliska mężczyźnie, by mógł być osobą. Biblijny obraz stworzenia kobiety z „żebra” mężczyzny dobitnie ukazuje, iż kobieta została niejako wyjęta z „serca” mężczyzny, dlatego jest częścią jego życia. Bóg stworzył mężczyznę i kobietę - jedno dla drugiego, żadne z nich nie jest całością, uzupełniają się przez wzajemne spotkanie i miłość³². Moc aktu stwórczego

²⁹ Por. Bajda J., *Powołanie małżeństwa i rodziny. Próba syntezy teologiczno-moralnej*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny*, red. Majdański K., Warszawa 1980, s. 17-25.

³⁰ Filipiak M., *Biblijne podstawy teologii małżeństwa*, ZM 30(1980), s. 14.

³¹ Grześkowiak J., *Centralne idee teologii małżeństwa...*, art. cyt., s. 25.

³² Tamże.

Boga, który zawsze jest pełnią, który odwiecznie siebie w pełni posiada, odzwierciedla się w „dwoistości” człowieka, odbija się w człowieku, który istnieje, jako nigdy nie kończące się rozdarcie i brak, jako tęsknota, jako „marsz” jedno ku drugiemu, jako kierunek ku jedności. W ten sposób, w samym centrum stworzenia powstaje i kształtuje się to, co jest najgłębszym wyrazem Bożego życia, miłość. Miłość ludzka ze swej natury jest nieuchronnie zawsze naśladowaniem i niejako powtarzaniem, mówi J. Pieper - owej doskonałej i prawdziwej stwórczej miłości Boga³³.

Gdy mówimy o miłości ludzkiej, trzeba dodać, że jak nierozsądne byłoby stawianie znaku równości między miłością, a dwoistością płci, tak równie niedorzeczne byłoby twierdzenie, że miłość nie ma nic wspólnego z tajemnicą tego zróżnicowania płciowego³⁴. To właśnie w napięciu między równością i podobieństwem a odrębnością, bliskością a obcością, odmiennością i samodzielnością a równocześnie nieuniknionym wzajemnym skierowaniem ku sobie - ukazuje się to, czym jest miłość dla człowieka. Jest ona fascynacją i ryzykiem, tęsknotą i wyzwoleniem, szczytem twórczości i głębią cierpienia.

Z dotychczasowych analiz wynika, że małżeństwo będąc czymś najbardziej ludzkim, w intymności wzajemnej miłości i osobowej bliskości jest wielką tajemnicą wychodzącą poza granice czysto naturalnej rzeczywistości. Idąc krok dalej powiemy coś więcej. Małżeństwo zanurza się w tajemnicy Trójcy Świętej, tkwi korzeniami w misterium wspólnoty trzech osób Boskich, która jest kamieniem węgielnym każdej ludzkiej wspólnoty³⁵. Wskazuje na to opis stworzenia człowieka według tradycji kapłańskiej: „Tak stworzył Bóg człowieka na swe wyobrażenie, na wyobrażenie Boga go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). Ten opis wskazuje na zróżnicowanie płci wśród ludzi i fakt ten łączy bezpośrednio z innym faktem, a mianowicie, że człowiek jest obrazem Boga. Zostały tu więc wyrażone dwie prawdy. Po pierwsze, że człowiek został stworzony na „obraz” Boga, po drugie, iż ów obraz Boży to „mężczyzna i kobieta”. Z tego biblijnego tekstu zdaje się wyraźnie wynikać prawda, że wzajemne spotkanie i uzupełnianie się mężczyzny i kobiety ma coś wspólnego z zadaniem człowieka, by być obrazem Boga³⁶.

Historia egzegezy biblijnej przekazuje różnorodność interpretacji owego „obrazu

³³ Pieper J., *O miłości*, Warszawa 1975, s. 37.

³⁴ Pokrywka M., *Antropologiczne...*, dz. cyt., s. 120.

³⁵ Por. Świerczek A., *Wolne związki w świetle nauczania Kościoła o małżeństwie*, Kraków 2013, s. 62.

³⁶ Grześkowiak J., *Centralne idee teologii małżeństwa...*, art. cyt., s. 25.

Bożego” w człowieku. I tak podobieństwa do Boga dopatrywano się w długowieczności patriarchów, w wyprostowanej postawie człowieka, w poznawaniu świata i panowaniu człowieka nad całym stworzeniem, w zdolności rozrodczej i w duchowym wyposażeniu człowieka (rozum i wola)³⁷. Nie kwestionując tych interpretacji, które do dziś zachowują swoją ważność, wydaje się, że z cytowanej wypowiedzi *Księgi Rodzaju* wynika coś więcej. Obrazem i podobieństwem Boga są mężczyzna i kobieta razem. Oboje są obrazem Bożym - nie tylko w ich jednostkowym istnieniu, lecz także we wzajemnym związku miłości. Idea obrazu Bożego w człowieku, wyraża sposób, w jaki człowiek realizuje siebie przez swe relacje z Bogiem, z innymi ludźmi i ze światem. Obraz Boga w człowieku oznacza zdolność człowieka do prowadzenia dialogu z Bogiem, potrzebę otwarcia się na innych ludzi, czyli zdolność do prowadzenia osobowego dialogu i tworzenia międzyludzkiej wspólnoty, panowanie nad stworzeniami i kontynuację Bożego dzieła stworzenia oraz zdolność kierowania swoim własnym losem. Te cztery komponenty obrazu Boga w człowieku wyznaczają poczwórną funkcję człowieka: teologiczną, społeczną, kosmiczną i historyczną³⁸.

Warto również poszukiwać powiązań między tymi komponentami obrazu Boga w człowieku, a faktem, że człowiek istnieje jako „mężczyzna” i jako „kobieta”. W idei obrazu Boga w człowieku chodzi przede wszystkim nie o zewnętrzne podobieństwo, lecz o relację człowieka z Bogiem. Według ogólnej idei Starego Testamentu wielkość człowieka polega na tym, że jest on partnerem Boga, może stanąć do dialogu z Bogiem, jest dla Boga niczym „ty”. Bóg uzdolnił człowieka do słuchania głosu Bożego, do zadawania pytań i udzielania odpowiedzi³⁹. Istotę „obrazu Boga” należy więc widzieć w uzdolnieniu człowieka do bycia partnerem wobec Boga i do zawarcia z Bogiem przymierza. Z powyższego można wyciągnąć wniosek odnośnie zróżnicowania płci ludzi. Jak Bóg znajduje dla siebie w człowieku jakiś „odpowiednik”, traktując go jako partnera, tak również człowiek powinien mieć swój odpowiednik w ludzkim „ty”, powinien mieć kogoś, z kim będzie mógł współistnieć i dla kogo będzie mógł żyć. Otóż to istnienie „z kimś” i „dla kogoś” wyraża się doskonale w różnicy i w przyporządkowaniu płci. Sens zróżnicowania płci tkwi więc we wzajemnym uzupełnianiu, się zmiernym do pełni człowieczeństwa, w które wpisany jest obraz

³⁷ Por. Filipiak M., *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 79-87.

³⁸ Por. tamże, s. 79-107

³⁹ Por. Szłaga J., *Małżeństwo jako przymierze*, w: *Mężczyzna i niewiasta stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. Styczeń T., Lublin 1998, s. 202.

Boga⁴⁰.

Możemy więc powiedzieć, że według tradycji kapłańskiej „pełny człowiek” odzwierciedla się nie w samym mężczyźnie lub kobiecie, nie w jednej tylko płci, lecz w mężczyźnie i kobiecie. Człowiek od samego początku został powołany do „ty” - płci odmiennej. Zatem jeden Bóg, w którym istnieje tajemnicze „my”, objawia to swoje „my” przez stworzenie człowieka na swój obraz, to znaczy stwarza go również jako „my”, jako mężczyznę i kobietę. Człowiek został stworzony, jako para nie tylko w celu prokreacji ale również, a może nawet przede wszystkim, dla odzwierciedlenia Boskiej wspólnoty życia i miłości⁴¹. Nie odrzucając innych interpretacji, dostrzegających obraz Boga w człowieku jednostkowym, można powiedzieć, nie narażając się na zarzut przesadnej idealizacji, że według Biblii mężczyzna i kobieta są obrazem Boga⁴² nie tylko jako jednostki, lecz również pełnią tę funkcję, jako wspólnota małżeńska w ich wzajemnej więzi miłości⁴³.

W tym samym kierunku zmierza interpretacja podobieństwa człowieka do Boga w ujęciu kard. K. Wojtyły. Twierdzi on, że podobieństwo do Boga nie znajduje pokrycia w samej tylko rozumnej i wolnej, czyli duchowej naturze człowieka jako osoby, lecz że podobieństwo to istnieje „z racji odniesienia, czyli relacji, która jednoczy osoby”. Uważa on, że: „człowiek jest podobny do Boga nie tylko z racji swej duchowej natury, bytując jako osoba, ale także z racji właściwego sobie uzdolnienia do wspólnoty z innymi osobami”⁴⁴. Tę wspólnotę rozumie jako *communio*, czyli rzeczywistość jeszcze głębszą, niż pojęcie „wspólnota” i oznaczającą „sposób (*modus*) taki, że bytując i działając we wzajemnym do siebie odniesieniu, przez to działanie i bytowanie wzajemnie siebie jako osoby potwierdzają i afirmują”⁴⁵. Tak wypracowane pojęcie *communio*, która powstaje przez bezinteresowny dar z siebie, odnosi K. Wojtyła do małżeństwa i rodziny, określając ją jako *communio personarum*. Swe dawne przemyślenia kontynuuje i dopełnia Jan Paweł II w tzw. środowych katechezach o małżeństwie. Czytamy w nich m.in.: „Jeżeli chcemy pojęcie obrazu Bożego wydobyć także z tekstu jahwistycznego, to możemy

⁴⁰ Por. KKK 2337; Por. Królczyk M., *Problem kryzysu czystości seksualnej i sposoby jego przezwyciężenia*, Kraków 2008, s. 48-50

⁴¹ Por. tamże, s. 50.

⁴² Buxakowski J., *Wprowadzenie do Teologii...*, dz. cyt., s.24.

⁴³ Por. Grześkowiak J., *Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przymierza Boga z ludźmi*, Poznań 1996, s. 80-81.

⁴⁴ Wojtyła K., *Rodzina jako communio personarum*, „Ateneum Kapłańskie” 66(1974), s. 350.

⁴⁵ Tamże, s. 353.

wtedy wyciągnąć taki wniosek, że człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga nie tylko przez swe człowieczeństwo, ale też przez komunie osób, jaką mężczyzna i kobieta tworzą od samego początku”⁴⁶.

Bóg w swej miłości uchylił zasłonę, objawiając część tajemnicy swego wewnętrznego życia, będącego jednością trzech osób Boskich złączonych wzajemnie relacją poznania i miłości. Bóg jest jeden, ale nie jest samotny, jest Bogiem wspólnoty i miłości trzech osób. Teologia chrześcijańska zgłębiając misterium Trójcy Świętej powiada, że Bóg Ojciec poznaje siebie w sposób tak pełny i doskonały, że to poznanie staje się Osobą, Logosem, Synem Bożym. Ojciec miłuje swego Syna owoc poznania, obraz swej własnej doskonałości, a Syn miłuje Ojca, który Go odwiecznie rodzi. Ta wzajemna miłość Ojca do Syna i Syna do Ojca jest z kolei tak intensywna i doskonała, że staje się Osobą, jest nią Duch Święty. Jest to Duch Ojca i Duch Syna, ponieważ jest ich uosobioną miłością, jest uosobieniem tego, co wspólne Ojcu i Synowi. Istotą tego wewnątrztrynitarnego życia jest więc miłość, dawanie i przyjmowanie, dar i akceptacja. Nowy Testament przekazuje nam tylko jedną definicję Boga: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8)⁴⁷.

Małżeństwo to wspólnota miłości, a miłość łączy się ściśle z Bogiem: „Miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga” (1 J 4, 7). Na tej podstawie miłość łącząca dwoje małżonków jest obrazem miłości, którą żyje Trójca Święta. To właśnie przez miłość, jako dar udzielany i przyjmowany, małżonkowie są obrazem Boga. Jeśli każdy przejaw miłości między ludźmi jest zawsze częścią, refleksem i obrazem miłości Boga, to największy stopień tego „podobieństwa” do miłości Boga należy niewątpliwie przyznać najpełniejszej i najintensywniejszej miłości, jaką jest miłość małżeńska, „która powstała z Bożego źródła miłości”⁴⁸.

Historia zbawienia jawi się nam zasadniczo, jako komunie miłości Boga do ludzi, której centralnym elementem jest przymierze, najpierw pomiędzy Jahwe i Izraelem (Stary Testament), a potem między Chrystusem i Kościołem (Nowy Testament)⁴⁹. Owo przymierze jest wyrażone w Piśmie Świętym za pomocą języka i terminów zaczerpniętych często z kontekstu małżeństwa i życia małżeńskiego. Księgi prorockie i Pieśń nad Pieśniami są w Starym Testamencie pismami, które najbardziej obfitują

⁴⁶ Jan Paweł II, *Katechezy o małżeństwie*, ŻM nr 8-9 30(1980), s. 103

⁴⁷ Por. Ratzinger J., *Kościół, Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, s. 38.

⁴⁸ GS 48.

⁴⁹ Szlaga J., *Małżeństwo jako przymierze...*, art. cyt., s. 200.

w metafory zaczerpnięte z życia małżeńskiego, a używane dla opisanie przymierza miłości między Jahwe, a Izraelem. Prorocy używają przede wszystkim dwóch analogii dla objawienia natury i cech charakterystycznych miłości Boga do swego ludu. Obydwie wzięte zostały z relacji rodzinnych. W pierwszej analogii posługują się symboliką Boga jako „Ojca” swego ludu. W drugiej używają symboliki małżeństwa. Prorocy uciekają się do symboliki małżeństwa, bowiem to właśnie jedność małżeńska, ze swym bogatym doświadczeniem psychologicznym, osobistym i międzyosobowym, służy ukazaniu miłości Boga wyrażonej w Przymierzu⁵⁰.

Pierwszym z proroków, który ucieka się do obrazu małżeństwa dla objaśnienia relacji, to znaczy przymierza między Jahwe a Izraelem jest Ozeasz. Historia jego małżeństwa stanowi figurę miłości, jaką Bóg kocha swój lud. To, że Bóg prosi go, aby wziął „za żonę kobietę, co uprawia nierząd” (Oz 1,2) oznacza, że Bóg kocha swój lud miłością hojną i zupełnie bezinteresowną⁵¹. Taka też jest nauka płynąca z drugiego „działania symbolicznego”, poprzez które prorok, zgodnie z nowym nakazem otrzymanym od Boga, idzie po swą żonę, „która kocha innego, łamiąc wiarę małżeńską” (Oz 3,1), aby przywrócić życie małżeńskie przejawiające się tak samo, jak pierwsza miłość (Oz 3,1-5)⁵². Izrael będzie małżonką „na wieki, (...) przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie (...), przez wierność” (Oz 2,21-22). Jednakże historia małżeństwa Ozeasza odsłania jednocześnie fakt, iż mężczyzna i kobieta zjednoczeni w małżeństwie powinni kochać się miłością wierną i bezinteresowną⁵³. Taka jest kondycja miłości Boga do swego ludu, którą symbolizuje małżeństwo⁵⁴.

Również prorok Jeremiasz (Jr 2-3; 31), odwołuje się do obrazu małżeństwa dla wyrażenia relacji między Jahwe i Izraelem, który porównany jest do niewiernej żony, w ten szczególny sposób uwypukla się przebaczenie i pojednanie ofiarowane przez Boga-Oblubieńca swemu ludowi (Jr 3,1-5; 31,21-22)⁵⁵. Miłość Jahwe do Izraela można porównać do miłości małżonków, którą wszakże miłość Boga przewyższa, ponieważ mąż żydowski nie miał obowiązku pojednania się ze swą cudzołożną żoną. Bóg zaś raz po raz

⁵⁰Por. Romaniuk K., *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981, s. 49-51; Por. L. Pawlak, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, „Studia nad Rodziną”, 2001 5/1(8), s. 66-67.

⁵¹ Por. Jelonek T., *Małżeństwo i rodzina w Piśmie Świętym*, Kraków 2007, s. 108-109.

⁵² Grzeškowiak J., *Misterium małżeństwa...*, dz. cyt., s. 111.

⁵³ Por. Rychlicki Cz., *Sakramentalny charakter...*, dz. cyt., s. 57.

⁵⁴ Sarmiento A., *Małżeństwo chrześcijańskie, Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 2002, s. 92.

⁵⁵ Grzeškowiak J., *Misterium małżeństwa...*, dz. cyt., s. 115.

ofiarowuje Izraelowi przebaczenie, zawsze szuka pojednania (Jr 31,3-4)⁵⁶. A skoro małżeństwo jest symbolem przymierza Boga ze swym ludem, zakaz żenienia się, jaki Jeremiasz otrzymuje od Boga, jest znakiem, iż przymierze to zostało zerwane (Jr 16,1-4). Nakaz trwania w bezżeństwie, jaki prorok otrzymuje do Boga symbolizuje, że Pan porzucił swój lud i odebrał dary związane z przymierzem: pokój, miłosierdzie. Ze swej strony cierpienie rozdarcia, jakiego doznaje prorok pozbawiony małżeństwa, do którego, jak każdy człowiek pozostaje przeznaczony rozporządzeniem Bożej woli, jest znakiem cierpienia Jahwe z powodu nieodwzajemnienia ze strony Jego ludu, z którym związał się odwieczną miłością. Z drugiej strony odniesienie do Nowego Przymierza, w którym Izrael, jako wierna żona, odpowie na miłość Pana (Jr 31,2-22), pozwala przetransponować na płaszczyznę symboliki małżeńskiej to, co zostało powiedziane o Nowym Przymierzu. Odwieczna miłość Boga odnowi wszystko, także zjednoczenie małżeńskie. Możliwy stanie się triumf nad zatwardziałością serca i przemienienie niewierności w miłość⁵⁷. Natomiast w kontekście proroka *Ezechiela* inspirujące dla biblijnego rozumienia małżeństwa i rodziny są przede wszystkim rozdział szesnasty i dwudziesty trzeci⁵⁸. Relacja między Jahwe a Izraelem opisana jest w nich, jako historia wybrania i miłości ze strony Boga oraz niewierności ze strony Izraela. Obraz małżeństwa służy wyrażeniu paralelizmu między miłością Boską, absolutnie wierną zaangażowaniu podjętemu w Przymierzu, a miłością w małżeństwie⁵⁹. W tym kontekście niewierności Izraela są określone, jako nierząd i cudzołóstwo⁶⁰.

Niezwykle inspirująca jest dynamika treści u Izajasza, który głosi, że Nowe Przymierze będzie jak gdyby przymierzem małżeńskim (Iz 53,1-3)⁶¹. Bóg zaślubił Izraela, ustanawiając nieprzemijające przymierze. Izrael jest żoną, która nigdy nie zostanie porzucona (Iz 54,10); nigdy nie zostanie wspomniany wstyd jego młodości ani hańba jego wdowieństwa (Iz 54,4); będzie małżonką, której ozdobą będzie liczne potomstwo (Iz 54,1-5)⁶². Miłość mężczyzny i kobiety w małżeństwie powinna być trwałym zaangażowaniem, niczym przymierze małżeńskie, jakie Bóg zawiera ze swym

⁵⁶ Por. Jelonek T., *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 112-113.

⁵⁷ A.Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 94.

⁵⁸ Por. Rychlicki Cz., *Sakramentalny charakter...*, dz. cyt., s. 77.

⁵⁹ Tamże, s. 59.

⁶⁰ Por. Jelonek T., *Małżeństwo i rodzina...*, dz. cyt., s. 115.

⁶¹ Wojaczek K., *Sakramentalno-eklezyjalne podstawy katolickiej koncepcji małżeństwa*, „Collectanea Theologica”, 68(1998), nr 4, s. 35.

⁶² Por. Rychlicki Cz., *Sakramentalny charakter...*, dz. cyt., s. 58.

ludem⁶³. On pozostaje wierny swej miłości małżeńskiej, mimo że małżonka okazała się niewierna. U Izajasza zwraca uwagę dowartościowanie aspektów jurydycznych małżeństwa i miłości. Ustanawia je i wiecznie respektuje sam Bóg⁶⁴.

Tekstem Starego Testamentu, który w ramach literatury mądrościowej zwraca na siebie największą uwagę, jeśli chcemy rozpatrywać tajemnicę i znaczenie małżeństwa jest Księga Pieśni nad Pieśniami. W literaturze prorockiej stanowi ona szczyt rozwoju tematu relacji małżeńskiej między Bogiem, a Jego ludem. Jej istotnym znaczeniem jest dynamika przekazu, która traktuje o nowych zaślubinach Jahwe z Izraelem. Z wykorzystaniem języka właściwego relacjom małżeńskim, opisana zostaje delikatność i czułość miłości Boga, która pozostaje wierna i niezaspokojona, z powodu niewierności Izraela⁶⁵. Tradycja zawsze widziała w Pieśni nad Pieśniami jedyny w swoim rodzaju wyraz miłości ludzkiej⁶⁶, będącej czystym odbłaskiem miłości Boga, miłości potężnej jak śmierć, miłości, której wody wielkie nie zdołają ugasić⁶⁷. Prowadzi ona do odkrycia w seksualności ludzkiej, kobiecości i męskości, bogactwo osoby, której prawdziwa ocena zawarta jest w fundamentalnej afirmacji mężczyzny i kobiety⁶⁸.

Uogólniając powyższe rozważania można stwierdzić, iż Stary Testament patrzy na życie małżeńskie i rodzinne poprzez aspekt realizacji odwiecznego stwórczego planu Boga. Zasady i normy porządkujące to życie ukazuje, jako objawione przez Boga, a nie zaś, jako owoc ludzkiego wysiłku dociekań rozumowych. Co istotne, Stary Testament uczy, że małżeństwo nie stanowi jedynie kontraktu zawartego między dwojgiem ludzi odmiennej płci, lecz jest dobrowolnym opartym na miłości przymierzem kobiety i mężczyzny. Małżeństwo wywodzące się z miłości staje się odbiciem tego przymierza, jakim Bóg obdarzył swój Naród Wybrany⁶⁹. Stąd można wyprowadzić konkluzje, iż wizja małżeństwa, określona przez Boga dla pierwszej pary, lecz zaburzona przez doświadczenie grzechu zostaje stopniowo odrestaurowana przez funkcje, jaką pełni małżeństwo w historii przymierza prowadzącej do kluczowego etapu – Nowego Przymierza. W ten sposób małżeństwo jest w Starym Testamencie niezwykłym obrazem

⁶³ Por. tamże, s. 124-125.

⁶⁴ Sarmiento A., *Małżeństwo chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 94.

⁶⁵ Tamże, s. 95.

⁶⁶ GS 49.

⁶⁷ KKK 1611.

⁶⁸ Por. Jelonek T., *Małżeństwo i rodzina*, dz. cyt., s. 187-188.

⁶⁹ Homerski J., *Małżeństwo i rodzina w starotestamentalnych przekazach biblijnych*, w: *Mężczyzna i niewiastą stworzył ich...*, dz. cyt., s. 174.

przymierza by w Nowym Testamencie stać się nośnikiem jego treści i miejscem realizacji⁷⁰.

W ramy tej bogatej i wymownej symboliki wpisuje się również objawienie Nowego Testamentu, wraz z faktem, iż Jezus Odwieczne Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. Przymierze miłości między Bogiem, a ludźmi ulega radykalizacji, aż po fizyczne zjednoczenie Boga z człowiekiem. Sam Bóg staje się ciałem w swym Synu i w pewien sposób łączy się z całą ludzkością przez Niego odkupiona. Wcielenie Słowa wskazuje z jednej strony, że częścią *ethosu* małżeństwa jest ukierunkowana, od jego najgłębszych korzeni, na prawdę „początku”, a z drugiej strony, że ów etos winien być przeżywany w perspektywie ostatecznej rzeczywistości Królestwa Niebieskiego, ustanowionego już przez przyjście Chrystusa. Nowe i Wieczne Przymierze dostarcza odpowiedniego światła dla przeniknięcia tajemnicy małżeństwa. W Chrystusie objawia się prawda małżeństwa w swej całości⁷¹. Prawda małżeństwa, czyli przymierza między Bogiem, a Jego ludem, którego pełną realizacją jest tajemnica miłości między Chrystusem a Kościołem, a także prawda małżeństwa, czyli przymierza małżeńskiego między mężczyzną a kobietą, jako znaku urzeczywistnienia przymierza miłości między Chrystusem i Kościołem. Małżeństwo „początku” zostaje doprowadzone do doskonałości i zostaje ukazane jako jedno z powołań chrześcijańskich, jako charyzmat, dar Ducha Świętego dla budowania Kościoła (1 Kor 7). Jest to z pewnością nowy sposób przedstawienia prawdy o małżeństwie, który rozwinię później Magisterium Kościoła. W słowach i czynach Jezusa napotykamy serię przesłanek i akcentów, których zrozumienie leży u podstaw doktryny Kościoła o tajemnicy małżeństwa⁷². Na pierwszym miejscu znajduje się fakt, iż dla opisu kształtu przymierza między Bogiem, a Jego ludem, co urzeczywistniło się w momencie wcielenia Syna Bożego, Ewangelie posługują się językiem i terminologią zaczerpniętą z małżeństwa i życia małżeńskiego. Niekiedy Chrystus przedstawia siebie jako „Pana Młodego” (Mt 9,14-17 i paralelne), innym razem Jan Chrzciciel mówi o sobie, że jest „przyjacielem Oblubieńca” (J 3,22-39). Kiedy indziej znowu królestwo niebieskie porównane zostaje do przyjęcia weselnego (Mt 25,1-13; 22,1-14; Łk 14,15-24). Bez żadnej wątpliwości znajdujemy tutaj przedłużenie starotestamentalnego tematu małżeństwa między Bogiem, a Jego ludem⁷³. W tym

⁷⁰ Grześkowiak J., *Misterium małżeństwa...*, dz. cyt., s. 122.

⁷¹ Por. Sarmiento A., *Małżeństwo chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 102

⁷² Por. Jelonek T., *Małżeństwo i rodzina...*, dz. cyt., s. 201.

⁷³ Por. Grześkowiak J., *Małżeństwo chrześcijan jako sakrament*, „Seminare” 5(1981), s. 44-46.

kontekście wyjątkowego znaczenia nabiera obecność Chrystusa na *weselu w Kanie* (J 2,1-11). Wskazuje ona wyraźnie na godność małżeństwa. W obecności Chrystusa na weselu w Kanie Kościół dostrzegł „zapowiedź, że od tej pory będzie małżeństwo skutecznym znakiem obecności Chrystusa”⁷⁴. Jezus, który przyszedł do Kany Galilejskiej, jest zwiastunem Bożej prawdy o małżeństwie, takiej prawdy, na której może się oprzeć ludzka rodzina w perspektywie wszystkich życiowych doświadczeń”⁷⁵.

Przy zgłębianiu „tajemnicy” małżeństwa i jego znaczenia, szczególną doniosłość mają również teksty Ewangelii synoptycznych mówiące, o dyskusji Pana z faryzeuszami na temat *listu rozwodowego* (Mt 19,1-2 i paralelne). Ogłaszają one prawdę o małżeństwie, ukazując jasno ciągłość Bożego zamysłu objawionego u początku oraz budując analogię Przymierza pomiędzy Bogiem, a Izraelem. Wyraźnie wskazują na to dwie perspektywy, które trzeba brać pod uwagę, jeśli chce się zrozumieć głęboką prawdę małżeństwa. Prawdę początku (Mt 19,4.8) oraz prawdę eschatologiczną albo prawdę królestwa niebieskiego⁷⁶. W treści tego nauczania Jezusa o małżeństwie kluczowa jest sprawa nierozzerwalności związku małżeńskiego, która staje się przedmiotem sporu z faryzeuszami. Poprzez kształt oraz dynamikę tego ewangelicznego dialogu Chrystus wyzwala koncepcję małżeństwa z ciasnych skojarzeń⁷⁷. Jego nowe prawo przeciwstawia się starotestamentalnym nakazom zewnętrznego prawa i wprowadza na nowo prawo wszechobejmującej miłości, dzięki której małżeństwo mężczyzny i kobiety staje się obrazem życia Bożego, na podobieństwo jedności Osób Boskich⁷⁸.

Pismo Święte, które powstawało na przestrzeni wielu wieków, w samej wersji pisanej ponad tysiąc lat, ukazuje nam rodziny, które żyły w różnych okresach dziejów Izraela, w określonych warunkach kulturowych, historycznych, politycznych i społecznych. Jednakże bez względu na czas i okoliczności można stwierdzić, że w każdym miejscu i czasie rodzina ukazana w Biblii stanowi naturalne środowisko życia człowieka, od chwili jego poczęcia, aż do naturalnej śmierci. W księgach natchnionych człowiek jawi się, jako istota społeczna. Jest stworzeniem społecznym (*animal sociale*), ale jednocześnie stworzeniem rodzinnym (*animal familiare*)⁷⁹. Rodzina bowiem jest

⁷⁴ KKK 1613

⁷⁵ GS 18.

⁷⁶ Por. Pokrywka M., *Antropologiczne...*, dz. cyt., s. 174.

⁷⁷ Por. Bartnicki R., *Będą dwoje jednym ciałem. Małżeństwo w świetle Nowego Testamentu*, Warszawa 2007, s. 60.

⁷⁸ Por. Pokrywka M., *Antropologiczne...*, dz. cyt., s. 175.

⁷⁹ Jelonek T., *Małżeństwo i rodzina...*, dz. cyt., s. 45.

naturalnym środowiskiem, w którym przychodzi on na świat, wzrasta, rozwija się, żyje, spełnia swoje życiowe zadania i realizuje powołanie, którym Bóg go obdarzył. Rodzina to także miejsce swoistego azylu, do którego człowiek chętnie wraca i gdzie czuje się bezpieczny. Możemy to zaobserwować na przykładzie Kaina, który po zabiciu swojego brata Abla usłyszy od Boga: „tułaczem i zbiegiem będziesz na tej ziemi!” (Rdz 4,12). Kain wyzna wówczas: „zbyt wielka jest kara moja, abym mógł ją znieść. (...) każdy, kto mnie spotka, będzie mógł mnie zabić” (Rdz 4,13n). Opuszczenie własnego narodu czy też wydalenie z niego - oznaczało bardzo prawdziwe i poważne zagrożenie własnego życia. O znaczeniu posiadania rodziny i więzów rodzinnych świadczy też fakt, że do dorosłego mężczyzny, który nie założył własnej rodziny, nie można było mieć zaufania czy wręcz traktowano go jako podejrzanego (Syr 36,26n)⁸⁰.

Stary Testament, w którym, co ciekawe, nie ma terminu *sensu stricto* na oznaczenie małżeństwa⁸¹, używa wielu terminów na oznaczenie rodziny. Pojęcie rodziny *bait* - dosłownie dom⁸² - miało bardzo szerokie znaczenie. W tradycji Izraela oznaczało bowiem zarówno cały naród (*am*), pokolenie (*dor*), ród, szczep (*misz-paka*), jak i rodzinę w potocznym rozumieniu tego słowa. Rodzina określana w języku hebrajskim terminem *bet-ab* - dom ojca czy *bet-abi* - dom mojego ojca, obejmowała nie tylko rodziców i dzieci oraz dziadków, lecz wszystkich, których łączyła wspólnota krwi, tzn. pokrewieństwo, a więc pochodzenie od wspólnego przodka, czyli zarówno rodziców, dziadków, synów, córki i wnuków, jak i ich małżonków⁸³. Związki małżeńskie miały charakter endogamiczny, gdyż zawierane były w ramach jednego rodu czy pokolenia, to jest wewnątrz bardzo szeroko rozumianej rodziny. Praktykę tę tłumaczyć można troską o zachowanie rodowej ziemi, chodziło również o znaczenie danego rodu. Im rodzina była większa, tym bardziej się z nią liczone. Młode małżeństwo nie szło, jak obecnie mówimy, na swoje. Małżonka przenosiła się do domu swojego męża, tworząc niejako dom w domu, czyli rodzinę w większej rodzinie⁸⁴. W Nowym Testamencie w skład rodziny,

⁸⁰ Najda A.J., *Wspieranie rodziny jako zadanie i powinność w tradycji biblijnej*, w: *Wsparcie rodziny. Założenia i praktyka w ujęciu interdyscyplinarnym*, red. Regulaska A., Najda A., Warszawa 2017, s. 15-16.

⁸¹ W Biblii Hebrajskiej znajdziemy terminy i wyrażenia opisujące bycie mężem czy żoną oraz pojmowanie za żonę. Nie ma natomiast hebrajskiego terminu „małżeństwo”. Występuje on w LXX - greckim tłumaczeniu Starego Testamentu - gr. *gamos*

⁸² Termin „dom” w znaczeniu „rodzina” pojawia się po raz pierwszy już w przypadku Abrahama w Rdz 18,19. W języku biblijnym „zbudować dom” często jest równoznaczne z „założyć rodzinę”; Por. Ryken L., Wilhoit J.C., Longman T., *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Warszawa 1998, s. 153.

⁸³ Najda A.J., *Wspieranie rodziny jako zadanie i powinność w tradycji biblijnej...*, art. cyt., s. 16.

⁸⁴ Por. Jankowski S., *Małżeństwo i rodzina w Piśmie Świętym*, Szczecin 2008, s. 3.

a dokładnie domu (gr. *oikia*), wchodziła też służba i niewolnicy. Nierzadko było to nawet kilkadziesiąt osób.

Teksty biblijne zaświadczenia o istnieniu trzech typów rodzin biblijnych. Były to rodziny patriarchalne, gdzie głową rodu był ojciec, matriarchalne, w których obowiązki te przejmowała matka i rodziny fratriarchalne, gdzie prerogatywy przejmował najstarszy brat. Najczęściej spotykamy oczywiście rodziny patriarchalne, w których na pierwszy plan wysuwa się osoba ojca⁸⁵. Niemniej należy zdecydowanie podkreślić, iż Kobieta, którą w drugim, pochodzącym z tradycji jahwistycznej opisie stworzenia (Rdz 2,4-25) określa się jako „pomoc” dla mężczyzny ma swoją pozycję i godność jako matka. Należy tu zaakcentować, że określenie kobiety jako „pomocy” nie umniejsza jej pozycji, godności czy roli w małżeństwie i rodzinie, ponieważ ten sam termin (*ezer*) opisuje pomoc, której Bóg udziela człowiekowi (Wj 18,4; Pwt 33,7.29). Przypomnijmy tu znany poemat wychwalający dzielną niewiastę, jako kochającą żonę i zaradną matkę (Prz 31,10-31). Znajdujemy w nim swoisty opis zadań, obowiązków i czynności, które oprócz zrodzenia i wychowania potomstwa podejmowały w rodzinie matki. Jeżeli zaś chodzi o Nowy Testament, to o obowiązkach żon i matek w rodzinie przeczytamy przede wszystkim w zamieszczonych w listach pasterskich i więziennych św. Pawła, tzw. kodeksach domowych (Kol 3,18-4,2; Ef 5,22-6,10; 1 Tm 6,1; Tt 2,1-10). Tu również nie chodzi bynajmniej jedynie o zrodzenie potomstwa. Wedle tych wskazań starsze kobiety mają pouczać młodsze „jak mają kochać mężów, dzieci, jak mają być rozumne, czyste, gospodarne, dobre, poddane swym mężom, aby nie bluźniono słowu Bożemu” (Tt 2,4n). Kobietom też powierza się troskę o rozwój wiary, nadziei i miłości w rodzinie oraz misję apostołowania⁸⁶.

Jeżeli chodzi o zadania i obowiązki ojców, co warte zauważenia w ujęciu Starego Testamentu to mężczyzna „rodzi” synów (por. np. Rdz 10,8; Prz 23,22.24) i przejmuje w głównej mierze odpowiedzialność za ich wychowanie (Syr 3,1-16) oraz troskę o bezpieczeństwo, rozwój i przyszłość rodziny. Ojciec, jako głowa rodziny stoi też na straży tradycji rodowych i religijnych (Wj 13,8-16; Joz 4,4-7)⁸⁷. O bardzo istotnej i niezastąpionej roli ojca w rodzinie świadczą też teksty z Nowego Testamentu, które ukazują konsekwencje przyjęcia wiary w Chrystusa przez ojca rodziny. Niejako

⁸⁵ Por. tamże, s. 38.

⁸⁶ Por. Romaniuk K., *Małżeństwo i rodzina według Biblii*, Warszawa 1994, s. 169-175.

⁸⁷ Por. tamże, s. 175-179.

automatycznie, bez dyskusji, również cały jego dom przyjmował wówczas chrześcijaństwo. Wskazać tu można na postać urzędnika królewskiego z Kafarnaum (J 4,53), Korneliusza (Dz 1 1,13), strażnika z więzienia w Filipi (Dz 16,31) czy Kryspusa, przełożonego synagogi w Koryncie (Dz 18,8). Słusznie więc, za M. Filipiakiem, można powtórzyć, że „Izraelita we wszystkich okresach historii swego narodu był ściśle związany z grupą naturalną, której był członkiem, przede wszystkim z domem ojca. W tym domu wychowywał się jako dziecko, w nim zakładał rodzinę i poprzez niego utrzymywał więź ze swoim rodem i pokoleniem. Jedynie w ramach społeczności rodzinnej i rodowej, Hebrajczyk mógł realizować swoje cele indywidualne, cywilne i religijne”⁸⁸.

W interesującym nas kontekście rodziny w ujęciu Pisma Świętego szczególnie inspirujące są instytucje stojące w obronie rodziny. Na pierwszy plan wysuwa się sam Bóg jako ten, który staje w obronie słabych, pogardzanych, odrzuconych i potrzebujących pomocy. Nakazy Prawa, które Jahwe daje Izraelowi przez Mojżesza, dotyczące pomocy osobom znajdującym się w trudnej sytuacji czy w potrzebie, obejmują oczywiście także rodziny. W Prawie tym znajdujemy dwie instytucje utworzone nakazem Bożym, które bezpośrednio służyły wsparciu potrzebujących rodzin. Członkowie rodziny byli zobowiązani do udzielania sobie wzajemnej pomocy i obrony przed wrogami. Pomoc tę regulowało w Izraelu Prawo, które przewidywało specjalną instytucję przeznaczoną do wykonywania tych zadań. Chodzi o instytucji *goela* czyli kogoś, kto ma spełniać zadanie obrońcy, mściciela oraz strażnika interesów rodziny i poszczególnych jej członków⁸⁹. Zakres jego działania regulowało ściśle Prawo.

Drugą instytucją pomocną rodzinie, a wprowadzoną przez Prawo Boże do życia społecznego Izraela był *lewirat*. Pojęcie *lewirat* pochodzi od łacińskiego słowa *lewir*, którym przetłumaczono hebrajski termin *jabam*, co oznacza szwagier⁹⁰. Charakterystykę tej instytucji symptomatycznie opisuje Księga Powtórzonego Prawa. W Pwt 25,5-10 jest napisane: „Jeśli bracia będą mieszkać wspólnie i jeden z nich umrze, a nie będzie miał syna, nie wyjdzie żona zmarłego za mąż za kogoś obcego, spoza rodziny, lecz szwagier jej zbliży się do niej, weźmie ją sobie za żonę, dopełniając obowiązku lewiratu. A najstarszemu synowi, którego ona urodzi, nadadzą imię zmarłego brata, by nie zaginęło

⁸⁸ Filipiak M., *Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny w Starym Testamencie*, Lublin 1984

⁸⁹ Najda A.J., *Wspieranie rodziny jako zadanie i powinność w tradycji biblijnej...*, art. cyt., s. 19.

⁹⁰ Por. Romaniuk K., *Małżeństwo i rodzina...*, dz. cyt., s. 38.

jego imię w Izraelu”.

Według świadectw zawartych w Piśmie Świętym to przede wszystkim sam Pan Bóg otacza opieką potrzebujących, jednostki, rodziny i wszystkich ludzi. Posługując się dzisiejszym językiem, można powiedzieć, że to On organizuje, nadzoruje, reżyseruje i realizuje konkretne formy pomocy⁹¹. W Starym Testamencie czyni to przede wszystkim poprzez nadane Izraelowi, w trakcie przymierza na Synaju Prawo, które bierze w obronę słabszych, bezbronnych i wykluczonych, a zwłaszcza wdowy, sieroty, ubogich, obcokrajowców, oraz poprzez jednoznaczne wezwania do konkretnych czynów miłości i miłosierdzia wobec bliźnich, o których czytamy zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie⁹². Cały Dekalog stanowi wyraz troski i opieki Boga nad człowiekiem. Poszczególne przykazania są swoistymi znakami wskazującymi ludziom drogę, którą mają iść i w ten sposób pomagają im osiągnąć szczęście oraz unikać zła i grzechu z jego bolesnymi konsekwencjami. Regulują one też relacje człowieka z Bogiem i z innymi ludźmi⁹³. Na uwagę zasługuje tu przykazanie czwarte, w którym Bóg wzywa do posłuszeństwa dzieci wobec swoich rodziców. Obowiązek ten został ujęty w formie przykazania z motywacją: „Czcij ojca twego i matkę swoją, abyś długo żył na ziemi, którą Pan, Bóg twój, da tobie” (Wj 20,12; por. Pwt 5,16; Syr 3,8n; Ef 6,2n). Długie życie człowieka, które było postrzegane jako przejaw Bożego błogosławieństwa, uzależnione zostało od zachowania wobec swoich rodziców. W szczególny sposób dotyczyło to postawy wobec rodziców w podeszłym wieku, często już niedołącznych, niepełnosprawnych, potrzebujących zatem opieki i wsparcia ze strony swych dzieci. Przykazanie to stoi na straży właściwych relacji w rodzinie. Kategorycznie wykluczona jest tam jakakolwiek forma fizycznej, czy psychicznej eutanazji osób starszych w rodzinie, jak również jakiegokolwiek odrzucenie, czy swoista fizyczna lub psychiczna aborcja dzieci niepotrzebnych czy niekochanych. Warto przytoczyć tu stwierdzenie M. Filipiaka, że „przykazanie o czci rodziców stało na straży największego dobra społecznego: harmonii i wspólnoty między pokoleniami opartej na wzajemnej zależności i przydatności. Łamanie tego przykazania sprowadza całkowitą dezorientację w stosunkach międzyludzkich”⁹⁴.

⁹¹ Najda A.J., *Wspieranie rodziny jako zadanie i powinność w tradycji biblijnej...*, art. cyt., s. 21.

⁹² Tamże, s. 21.

⁹³ Por. Synowiec J., *Dekalog. Dziesięć ważnych przykazań. Wj 20, 2-17; Pwt 5, 6-20*, Kraków 2004, s. 151-170

⁹⁴ Filipiak M., *Biblijne podstawy...*, dz. cyt., s.78.

Rodzina ukazana w Biblii to najmniejsza i podstawowa komórka społeczna, która jest niezbędna dla prawidłowego, właściwego życia i rozwoju człowieka, także dla trwania narodu Izraela w Starym Testamencie czy Kościoła w Nowym Testamencie⁹⁵. Obowiązek troski o rodzinę, zwłaszcza o tę potrzebującą pomocy i wsparcia, a więc rodzinę osieroconą przez ojca, którą reprezentują w księgach natchnionych wdowy i sieroty, rodzinę cudzoziemców mieszkających pośród narodu wybranego czy po prostu rodzinę ubogą, zapisany jest w Prawie żydowskim. Znajdują się tam bardzo wyraźnie sformułowane nakazy działań stanowiących konkretną pomoc dla osób żyjących w rodzinach niepełnych, obcokrajowców i niezamożnych oraz zakazy ich wykorzystywania i ucisku. Należy pamiętać, że prawo to nadaje Bóg, który staje na jego straży, obiecuje swoje błogosławieństwo za jego przestrzeganie i kary za jego łamanie, ale przede wszystkim wsparcie potrzebujących czyni zadaniem dla każdego człowieka i powinnością moralną⁹⁶.

1.2. Nauczanie Świętego Pawła na temat małżeństwa i rodziny

Zaprezentowane znaczenie małżeństwa i rodziny w tekstach Starego i Nowego Testamentu, staje się bardziej wyraźne w listach św. Pawła. Małżeństwo chrześcijańskie jest tajemnicą, która polega na antycypacji w czasie wiecznego zjednoczenia zbawionej ludzkości (Kościół-Oblubienica) ze swym Zbawicielem (Chrystus-Oblubieniec). Zaślubiny Chrystusa z Kościołem są rzeczywistością, która nie przemienie. Małżeństwo chrześcijańskie jest cieniem i figurą, przemijającą, gdyż związaną z doczesnością, tamtej rzeczywistości. Główne teksty Świętego Pawła dotyczące małżeństwa i rodziny to: 1 Kor 7,1-39 i Ef 5,21-33. Stanowią one najbardziej doniosłe nauczanie Apostoła Pogan o „tajemnicy” małżeństwa⁹⁷.

Apostoł Paweł pisząc Pierwszy List do Koryntian, porusza sprawę małżeństwa w świetle problemów niepokojących tamtejszą wspólnotę. Kwestie związane z życiem małżeńskim rozwija łącznie z nauką o dziewictwie, pojmowanym jako dobrowolne niezawieranie związku małżeńskiego dla aktywniejszego oddania się na służbę Panu⁹⁸.

⁹⁵ Najda A.J., *Wspieranie rodziny jako zadanie i powinność w tradycji biblijnej...*, art. cyt., s. 26.

⁹⁶ Tamże, s. 26.

⁹⁷ Por. Romaniuk K., *Małżeństwo i rodzina...*, dz. cyt., s. 105.

⁹⁸ Por. Gryglewicz F., *Dziewictwo w greckiej terminologii biblijnej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 22(1975), z. 1, s. 25-37.

Podejmując zakaz Pański rozwiązywania małżeństwa, dostosowuje go do nowej sytuacji Ludu Bożego, obejmującego również nawróconych z pogaństwa, gdzie strona wierząca ma być dla niewierzącej źródłem uświęcenia. Tylko sprzeciw strony pogańskiej może spowodować rozwiązanie małżeństwa w imię wyższej wartości nadprzyrodzonej wiary. Po raz pierwszy w Biblii występuje tu małżeństwo, jako miejsce oraz narzędzie udzielania łaski Bożej. Już samo powołanie do małżeństwa jest rozważane nie tylko na płaszczyźnie sakramentalnej stworzenia i natury człowieka, ale też jako dar Boży, analogiczny do powołania do stanu bezżennego (1 Kor 7,7)⁹⁹.

Dla Kościoła pierwszych wieków zasadnicze znaczenie posiadał tekst pierwszego listu do Koryntian. Apostoł Paweł przypomina w nim, że małżeństwo chrześcijan (w takim kontekście pisze: 1 Kor 7,6.15.19-20) jest rzeczą świętą i dlatego chrześcijanie mogą pobrać się tylko „w Panu” (1 Kor 7,39)¹⁰⁰. Małżeństwo ma nowy wymiar w tych którzy przez chrzest odrodzili się jako nowi ludzie w Jezusie Chrystusie. Ze względu na ten nowy, uświęcony charakter małżeństwo winno być uszanowane przez wszystkich (1 Kor 7,17); taka jest ostateczna racja przestróg i rad, jakie św. Paweł kieruje do małżonków (1 Kor 7,3-5.10-11)¹⁰¹. Kontekst całego fragmentu (1 Kor 6,12-7,40) pozwala odkryć, iż 1 Kor 7 nie rozważa małżeństwa wyłącznie z punktu widzenia „lekarstwa na pożądliwość”. Z nie mniejszą siłą ukazuje jego wymiar „sakramentalny” i „charyzmatyczny”. Ci, którzy zawierają związek małżeński, otrzymują właściwy mu dar (1 Kor 7,8.17.24), czyniący ich zdolnymi do przeżywania porządku etycznego związanego ze wspólnotą, jaką ustanowili przez małżeństwo¹⁰².

W kontekście Jezusowego przykazania miłości Boga i bliźniego, z którego wynika, że nie ma miłości do Boga bez miłości bliźniego, ale też nie ma chrześcijańskiej miłości bliźniego bez miłości do Boga¹⁰³, św. Paweł kreśli dynamikę hymnu o miłości. Jego napięcie tematyczne wnosi istotne treści dla chrześcijańskiego rozumienia miłości w małżeństwie i rodzinie. Egzegeci określają go jako „Hymn na cześć miłości Boga” lub „Pieśń nad Pieśniami o Bożej miłości”¹⁰⁴. Apostoł wprowadził do języka religijnego

⁹⁹ Por. Rubinkiewicz R., *Małżeństwo i dziewictwo w nauce św. Pawła (1 kor 7, 1-40)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 23(1980), nr 3, s. 45-50.

¹⁰⁰ Por. Figura M., *Chrystus i Kościół – wielka tajemnica (Ef 5,32)*, „Communio” 18(1998), nr 1, s. 74.

¹⁰¹ Por. Świerczek A., *Wolne związki...*, dz. cyt., s. 52-53.

¹⁰² Grześkowiak J., *Misterium małżeństwa...*, dz. cyt., s. 128.

¹⁰³ Langkammer H., *Etyka Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 115.

¹⁰⁴ Gnutek W., *Pieśń świętego Pawła o miłości*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 13(1960) s. 106; Jankowski B., *Na marginesie Pawłowego Hymnu o miłości (1 Kor 13)*, „Ateneum Kapańskie” 42(1950) t. 52, s. 165.

ówcześniej rzadko używany termin *agape*. B. Jankowski twierdzi, że św. Paweł tak często się nim posługuje w swoich listach, że można z tych wypowiedzi napisać osobny traktat. *Agape* charakteryzuje się tym, że: 1) pochodzi od Boga: okazał ją Bóg w osobie i dziele Jezusa Chrystusa i rozlał w sercach ludzkich przez Ducha Świętego; 2) stanowi ona rękojmię nierozzerwalnej łączności z Jezusem Chrystusem; 3) taką miłością Bóg kocha człowieka; 4) taką miłością powinien człowiek kochać Boga; 5) *agape* to miłość bliźniego, między ludźmi stanowi wypełnienie Prawa Jezusa Chrystusa i dominantę chrześcijańskiego życia płynącego z wiary¹⁰⁵.

Należy również zwrócić uwagę na język użyty przez świętego Pawła. Apostoł personifikuje miłość, przedstawia ją jako żywą, działającą osobę, a nie jako pojęcie abstrakcyjne, co sugeruje, że św. Paweł przedstawia koryntianom Chrystusa, Miłość ucieleśnioną¹⁰⁶. Święty Paweł do opisu miłości użył 15 terminów, przy czym 13 to czasowniki. Interesujące, że miłość częściej opisywana jest przez negację, niż w formie pozytywnej. Forma ta najprawdopodobniej wynikała z historycznej sytuacji gminy Koryntu, Paweł chce wierzącym uświadomić to, co nie godzi się z miłością chrześcijańską, a więc - kiedy postępowanie człowieka nie jest już tak naprawdę miłością¹⁰⁷. Miłość Boża jest w tym tekście nierozłącznie związana z miłością bliźniego, jedna bez drugiej nie może się realizować i jest to jedna z najważniejszych konkluzji hymnu o miłości. Jej brak udaremnia wszelkie wysiłki człowieka, który pragnie postępować w doskonałości chrześcijańskiej¹⁰⁸. Użycie tylu czasowników wskazuje także na dynamizm zjawiska miłości, na to, że wyraża się one przede wszystkim w przyjęciu określonej postawy wobec drugiego człowieka, miłość ma zatem zawsze wymiar etyczny.

Wypowiedzi świętego Pawła na temat małżeństwa stanowiły na tyle ważny temat jego nauczania, że uważa się go za twórcę chrześcijańskiej teologii małżeństwa i rodziny. W jego listach problemy tych dwóch instytucji zajmują wiele miejsca i uwagi. Apostoł podaje cechy chrześcijańskiego małżeństwa i rodziny. Orędzie ewangeliczne skierowane było do ludzi dorosłych, którzy już posiadali rodziny i niewolników, tworzyli razem z nimi rodzinę. Ta właśnie rodzina, cały dom nawracał się po przyjęciu wiary w Jezusa Chrystusa. Św. Paweł czyni nakazem zasady, które na pewno już były znane, ale nie

¹⁰⁵ Jankowski B., *Na marginesie Pawłowego Hymnu...*, art. cyt., s. 167-168.

¹⁰⁶ Gnutek W., *Pieśń świętego Pawła o miłości...*, art. cyt., s. 113.

¹⁰⁷ Tamże, s. 115.

¹⁰⁸ Tamże, s. 116.

miały dotąd mocy obowiązującej. Nauczając, że pełnią Prawa jest miłość, św. Paweł pokazuje, na czym ta miłość polega w codziennym małżeńskim i rodzinnym pożyciu. Apostoł nakazuje małżeństwu życie według „nowego przykazania” Jezusa Chrystusa, pisząc w Liście do Efezjan: „Mężowie miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie” (Ef 5, 25), dalej dodaje: „W końcu więc niechaj także każdy z was tak miłuje swą żonę, jak siebie samego” (Ef 5, 33), co jest dosłownym powtórzeniem nakazu zawartego w Księdze Kapłańskiej Starego Testamentu¹⁰⁹.

Fragment *Ef 5,21-33* jest jednym z kluczowych tekstów z Nowego Testamentu dotyczącym „tajemnicy małżeństwa”. Na podstawie Księgi Rodzaju i w nawiązaniu do Starego Testamentu, mówi o tym, jak należy pojmować i przeżywać małżeństwo chrześcijańskie. Dla ukazania i zrozumienia wymowy tego tekstu, który w Liturgii Kościoła pojawia się zawsze w związku z sakramentem małżeństwa warto uwzględnić przewodnie akcenty całego Listu¹¹⁰. Po pierwsze wątek „misterium Chrystusa”, które urzeczywistnia się w Kościele, jako wyraz Bożego planu zbawienia¹¹¹. Następnie wątek „powołania chrześcijańskiego” jako wzoru życia dla każdego z ochrzczonych. Człowiek, kiedy włączony zostaje do Chrystusa i we chrzcie staje się z Nim jednością, staje się zarazem uczestnikiem owego Bożego planu zbawienia, odwiecznie ukrytego w Bogu (Ef 1,9), objawionego i urzeczywistnionego w Chrystusie. Owo włączenie i uczestnictwo dokonuje się w Kościele i poprzez Kościół, który jest ciałem Chrystusa (Ef 5,23)¹¹².

Niezwykle zasadne jest uwypuklenie dwóch ważnych kierunków, które w tym tekście Świętego Pawła dynamizują kształt relacji mężczyzna-kobieta w małżeństwie i relacji jedności Chrystus-Kościół. Pierwszy kierunek, oblubieńcze przymierze małżonków wyjaśnia oblubieńczy charakter zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, równocześnie zaś drugi aspekt wskazuje, iż zjednoczenie to, jako wielki sakrament, stanowi o sakramentalności małżeństwa, jako świętego przymierza ludzkich oblubieńców, mężczyzny i kobiety¹¹³. Relacja małżeńska, łącząca mężczyznę i kobietę w małżeństwie, pomaga nam zrozumieć wzajemną miłość, jaka łączy Chrystusa

¹⁰⁹ Por. Kudasiewicz J., *Mężowie, miłujcie żony jak Chrystus umiłował Kościół (Ef 5, 22-33)*, „Vox Patrum” 5(1985), z. 8-9, s. 81-88.

¹¹⁰ Sarmiento A., *Małżeństwo chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 98.

¹¹¹ Por. Rychlicki Cz., *Sakramentalny charakter...*, dz. cyt., s. 63.

¹¹² Tamże, s. 99.

¹¹³ Por. Kudasiewicz J., *Chrześcijańskie małżeństwo „wielką tajemnicą” (Ef 5, 21-33)*, w: *Mężczyzna i niewiastą stworzył ich...*, dz. cyt., s. 175-197.

z Kościołem, w której realizuje się wieczny zamysł zbawienia¹¹⁴. Pozwala nam ona pojąć ową tajemnicę na sposób miłości małżeńskiej, w której na pierwszy plan zdaje się wysuwać znaczenie daru, jak też jego radykalność i całkowitość¹¹⁵. Jednocześnie doprowadza nas do rozumienia tego misterium na sposób miłości miłosiernej i ojcowskiej¹¹⁶. Z drugiej strony porównanie małżeństwa do relacji Chrystus-Kościół rozstrzyga zarazem o tajemnicy małżeństwa¹¹⁷. Rzeczywiście, „odsłania tym samym zasadniczą prawdę o małżeństwie. Małżeństwo wówczas tylko odpowiada powołaniu chrześcijan, jeżeli odzwierciedla się w nim owa miłość, jaką Chrystus-Oblubieniec obdarza Kościół - swą Oblubienicę i jaką Kościół (...) stara się odwzajemnić Chrystusowi”¹¹⁸. W konsekwencji analogia, o której mówi św. Paweł, zakłada i zarazem ponownie odkrywa, w nowej perspektywie, tajemnicę małżeństwa. Jest założone, jako sakrament ludzkiego początku związany z tajemnicą stworzenia. Zostaje zaś odkryte na nowo jako owoc oblubieńczej miłości Chrystusa i Kościoła związany z tajemnicą odkupienia. Jest to możliwe ponieważ, analogia pomiędzy małżeństwem a jednością Chrystus-Kościół daje do zrozumienia, że w istocie małżeństwa zawarta jest „częstka tajemnicy”. Tekst stanowi zaproszenie św. Pawła skierowane do małżonków, aby kształtowali swoje relacje małżeńskie, rodzinne w oparciu o tajemnicę miłości, jaka jest obecna między Chrystusem a Kościołem¹¹⁹. Taki jest punkt odniesienia, jaki posiadają małżonkowie dla przeżywania swej miłości małżeńskiej. Taki jest powód, dla którego przypomina się małżonkom, że ich wzajemne relacje muszą wypływać z ich wspólnej relacji do Chrystusa, a także, iż misterium miłości Chrystus-Kościół ma stanowić źródło i normę relacji mężczyzna-kobieta w małżeństwie. Małżonkowie uczestniczą właśnie w miłości Chrystusa do Kościoła i tę miłość mają realizować na płaszczyźnie egzystencjalnej. Tylko w ten sposób ich małżeństwo oraz życie rodzinne zamieni się w widzialny znak wiecznej miłości Boga¹²⁰.

Miłość, stanowiąca treść związku małżeńskiego w takiej perspektywie, jest miłością całkowitą, pełną, tzn. sięgającą oddania życia za współmałżonka, wzorując swoje

¹¹⁴ Jan Paweł II, *Mężczyzna i niewiasta stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Kraków 2020, s.348.

¹¹⁵ Tamże, s. 373.

¹¹⁶ Tamże, s. 372-373.

¹¹⁷ Tamże, s. 386-369.

¹¹⁸ Tamże, s. 348.

¹¹⁹ Por. Pokrywka M., *Antropologiczne...*, dz. cyt., s. 188-189.

¹²⁰ Sarmiento A., *Małżeństwo chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 100.

postępowanie na przykładzie Chrystusa oddającego życie za Kościół. Św. Paweł wprawdzie pisze: „mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało” (Ef 5,28), ale prowadzona analogia między Ciałem Chrystusa, którym jest Kościół, za który oddał On swoje życie, a „jednym ciałem”, czyli wspólnotą małżeńską (por. Rdz 2,24 i Ef 5,31), wydaje się wskazywać, że chodzi tu o budowaną wspólnotę małżeńską w ramach przymierza miłości Chrystusa z Kościołem, czyli we wspólnocie ludzi ochrzczonych, która powstała właśnie z miłości Chrystusa do oddania życia włącznie. Podobnie całkowity charakter powinna mieć miłość męża do żony. Nie inaczej wygląda miłość żony do męża, której za wzór św. Paweł daje poddanie Kościoła Chrystusowi (Ef 5,24). Poddanie to zasadza się na przyjęciu przez wiarę i miłość oferowanej miłości Boga do Chrystusa. Wcielenie, czyli przyjęcie przez Słowo Boże natury ludzkiej, przygotowuje grunt dla osobowego działania Ducha Świętego, relacji Osobowego Boga do osób ludzkich, wymagających osobowych odpowiedzi człowieka, w tym wypadku wiary i miłości ofiarującemu swą miłość Bogu¹²¹.

Analizowany fragment Listu do Efezjan ukazuje, iż przymierze miłości Chrystusa z Kościołem jest nie tylko wzorem dla relacji miłości między mężem a żoną, ale stanowi ontologiczną podstawę dla wzorowanej na nim relacji małżeńskiej, ponieważ bez tego zakorzenienia ideał proponowanego związku małżeńskiego byłby nie do zrealizowania, stąd dialog miłości Chrystusa z Kościołem konstytuuje dialog miłości w małżeństwie¹²². Ważnym elementem tego dialogu, w świetle Listu do Efezjan, jest chrzest, stąd też istotne powiązanie nowotestamentowego małżeństwa z sakramentem chrztu. Jest bardzo prawdopodobne, choć trudne do ostatecznego dowiedzenia, że mówiąc o „żywieniu i pielęgnacji” Kościoła przez Chrystusa (Ef 5,29) św. Paweł wskazuje na Eucharystię jako drugi, po chrzcie, istotny element dialogu miłości Chrystusa z Kościołem, z którego korzystają małżonkowie na drodze wspólnego życia, wzorowanej na przymierzu miłości Chrystusa z Kościołem¹²³.

W swoim nauczaniu o małżeństwie Jezus nie odwołuje się do natury człowieka po grzechu, Jezus powraca „do początku”, czyli stanu łaski człowieka przed grzechem pierwotnym¹²⁴. Jezus, przywracając ten stan, może i ma prawo odnowić także

¹²¹ Por. Blachnicki F., *Teologia pastoralna ogólna, cz. II: Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971, s. 378.

¹²² Grześkowiak J., *Misterium małżeństwa...*, dz. cyt., s. 154.

¹²³ Tamże, s. 133.

¹²⁴ Filipak M., *Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny w Starym Testamencie*, Lublin 1984, s. 15.

małżeństwo, ponieważ tworzy obiektywne warunki do spełnienia nałożonych człowiekowi wymagań. Stanięcie Jezusa przeciw powszechnemu obyczajowi i obowiązującemu w Izraelu prawu małżeńskiemu ukazuje rozmiar zmiany, którą wprowadził. Zmiana w obrębie małżeństwa sprawiła, że nic nie może już trwać w dotychczasowym kształcie¹²⁵. Aby można było żyć w nierozzerwalnym małżeństwie, konieczne stają się w nim uczciwość i świętość życia, wzajemny szacunek oraz poszanowanie kobiety¹²⁶. Jezus odnawiając małżeństwo, nadając mu znowelizowane prawo osadzone na przykazaniu miłości Boga i bliźniego, umożliwia rozwój miłości małżeńskiej w sposób nieznanym starożytnemu światu. Małżeństwo staje się nie tylko wspólnotą życia, ale i miłości. Tak jak w Starym Testamencie miłość małżeńska była alegorią miłości Boga do człowieka, tak teraz staje się świadectwem wiary w Chrystusa, przynależności do Niego. Jezus wprowadza miłość do małżeństwa, czyni z niej fundament związku i narzędzie przemiany świata. Konsekwencję tej zmiany w małżeństwie dostrzega oraz przedstawia w swych listach wierzącym św. Paweł, tworząc podstawy duchowości małżeństwa chrześcijańskiego.

2. Sobór Watykański II wobec dekonstrukcji małżeństwa i rodziny

Sobór Watykański II był przełomowym wydarzeniem we współczesnej historii Kościoła. Został zwołany i rozpoczęty przez Jana XXIII. Jego następcą oraz kontynuatorem dzieła soborowej odnowy i reformy był Paweł VI. Imiona kolejnych Biskupów Rzymu Jana Pawła I oraz Jana Pawła II nie tylko przypominały papieży soboru ale również stanowiły wymowny znak urzeczywistnienia oraz realizacji jego postanowień¹²⁷. Symptomatyczną dynamikę i kształt Soboru Watykańskiego II określa słowo dialog. W duchu dialogu ze światem i rozumiejąc dokonujące się w nim głębokie przemiany - Sobór przypominał na nowo odwieczne prawa moralne wynikające z Dekalogu oraz starał się ułatwić zrozumienie Ewangelii i posłannictwa Kościoła, jako powszechnego sakramentu zbawienia¹²⁸. Sobór Watykański II zajął się przede wszystkim reformą wewnętrzną, aby skutecznie głosić orędzie zbawienia współczesnemu światu

¹²⁵ Por. tamże, s. 5-22.

¹²⁶ Langkammer H., *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985, s. 249.

¹²⁷ Łęcicki G., *Małżeństwo i Rodzina...*, dz. cyt., s. 229

¹²⁸ Por. Kłosowski M., „Człowiek jest pierwsza i podstawową drogą Kościoła (Jan Paweł II). *Interdyscyplinarność teologii, psychologii i filozofii w służbie rozumienia wiary i życia wiary*, w: *Sobór Watykański II w służbie odnowy wiary*, red. Struzik Z., Babiński J., Warszawa 2013, s. 140-141.

wprowadził szereg radykalnych zmian w liturgii, w duszpasterskiej posłudze postulował przeprowadzenie zasadniczych reform, wnioskował o nowe opracowanie katechizmu oraz Kodeksu Prawa Kanonicznego. Jego wyjątkowość polegała na tym, że nie sformułował żadnych potępień. Brak definiowanych anatem nie oznaczało zaniechania przez Sobór Watykański II refleksji na temat rozmaitych form zła, błędnych ideologii, poglądów sprzecznych z doktryną i moralnością katolicką. Mając zaś charakter duszpasterski starał się przedstawić pozytywny wkład syntezy chrystianizmu wobec aktualnych wyzwań i problemów współczesnego świata. Roztropnie analizując i prawidłowo rozeznając bieżącą sytuację, Sobór Watykański II nie rozpatrywał tylko kwestii ściśle teologicznych lub dyscyplinarnych, lecz w jakościowo nowy sposób zaakcentował role i zadania Kościoła we współczesnym świecie¹²⁹.

2.1. Małżeństwo i rodzina w nauczaniu Soboru Watykańskiego II

Sobór Watykański II stanowił gruntowne odnowienie doktryny małżeństwa oraz rodziny. Sobór wskazał na podstawowe elementy służące do pogłębienia dotychczasowej nauki na ten temat. W tej soborowej refleksji można podkreślić dwie dyspozycje. Traktowanie rzeczywistości małżeńskiej, rodzinnej w sposób bardziej całościowy poczynając od głębszego zrozumienia fundamentów biblijnych, po korzystanie z pozytywnego wkładu analiz personalistycznych na temat naturalnego i nadprzyrodzonego powołania miłości małżeńskiej oraz rodzinnej¹³⁰. Drugi punkt stanowi odnowione spojrzenie na sakramentalność małżeństwa w świetle pogłębionej refleksji na temat sakramentalności w ogóle.

Sobór Watykański II, zgodnie z intencją ojca świętego Jana XXIII miał być czasem refleksji. Problematyka małżeńska, rodzinna zajmuje dużo miejsca w pracach Soboru Watykańskiego II. Co prawda, były one prowadzone głównie w aspekcie pastoralnym, moralnym i duchowym, ale są w nich także odniesienia do samej natury małżeństwa i rodziny. Większości nauki Soboru dotycząca małżeństwa oraz rodziny znajdujemy w konstytucji duszpasterskiej o kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes*, choć nie brak również fragmentów na ten temat w innych dokumentach

¹²⁹ Por. Napiórkowski A., *Eklezjologia antropologiczna wobec wyzwań współczesnego świata*, w: *Kiedy się zgromadzi cały Kościół*, Kraków 2005, s. 157-158.

¹³⁰ Por. Rychlicki Cz., *Sakramentalny charakter...*, dz. cyt., s. 318.

soborowych¹³¹.

Należy zauważyć, że *Gaudium et spes* nie używa języka prawnego. Posługuje się językiem zrozumiałym dla wszystkich, który jednak nie traci nic z precyzyjności i głębi doktrynalnej. Jak sam tytuł konstytucji podkreśla, ma ona przede wszystkim charakter pastoralny, ale doktryna i duszpasterstwo nie mogą nigdy być rozdzielone, gdyż teologia ma zawsze cel duszpasterski, a z drugiej strony jakiegokolwiek duszpasterstwo musi być wspomagane przez teologię. Poruszając zagadnienie małżeństwa i rodziny sobór posługiwał się również nową metodą. W całej rozciągłości ukazywał w sposób pozytywny katolicką doktrynę, bez potępienia licznych błędów dotyczących tego tematu. Było to również nowością. W wielu dotychczasowych dokumentach czy to papieży, czy dykasterii rzymskich najpierw wskazywano błędy, potępiano je, a następnie prezentowano naukę katolicką. Tutaj brak jakiegokolwiek aluzji do poglądów fałszywych¹³².

Cała nauka soboru Watykańskiego II o małżeństwie i rodzinie ukazana jest „w świetle Ewangelii i ludzkiego doświadczenia”¹³³. Skupia się głównie na idei osoby i wspólnoty ludzkiej, gdyż to właśnie ludzie, małżonkowie i dzieci, realizują wartości wynikające z Ewangelii. Wszyscy komentatorzy konstytucji podkreślają tę nowość stwierdzając, że tekst jest jak najbardziej personalistyczny oraz egzystencjalny¹³⁴. To ujęcie jest najważniejszą nowością jaką wprowadził Sobór do katolickiej doktryny na temat małżeństwa i rodziny¹³⁵. Dla Soboru małżeństwo oraz rodzina to nie jest jedynie zbiór praw i obowiązków wynikających z podjęcia kontraktu albo założenia instytucji. Tekst soborowy wielokrotnie podkreśla wymiar personalistyczny małżeństwa oraz rodziny. Jest ono zjednoczeniem dwóch osób¹³⁶, wspólnota małżeńska i rodziną¹³⁷, wspólnotą miłości¹³⁸, głęboką wspólnotą życia i miłości małżeńskiej¹³⁹. Przymierze małżeńskie jest aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają

¹³¹ Por. Łęcicki G., *Małżeństwo i rodzina...*, dz. cyt., s. 230-231.

¹³² Sobczak A., *Czym jest Chrześcijańskie Małżeństwo*, Poznań 2006, s. 188.

¹³³ GS 46.

¹³⁴ Sobczak A., *Czym jest Chrześcijańskie Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 189; Por. Pokrywka M., *Antropologiczne...*, dz. cyt., s. 191.

¹³⁵ Por. Rychlicki Cz., *Sakramentalny charakter...*, dz. cyt., s. 319.

¹³⁶ GS 48.

¹³⁷ Tamże, 47.

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ Tamże, 48.

i przyjmują¹⁴⁰ tworząc trwałą instytucję wobec Boga i społeczności ludzkiej. Małżeństwo jest przede wszystkim osobowym spotkaniem dwojga odmiennych płciowo osób, które łączą się małżeńskim przymierzem. Celem tego związku jest wzajemne dopełnienie się, doskonalenie się we wspólnocie życia i miłości oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa. Tak więc - do istoty małżeństwa nie przynależy jedynie funkcja instrumentalna do zrodzenia i wychowania potomstwa, ale pełny rozwój osobowy samych małżonków poprzez pogłębianie ich miłości, wspólnoty i wolności, który realizuje się we wspólnocie rodzinnej¹⁴¹.

Dokumenty soborowe na określenie małżeństwa używają najczęściej dwóch pojęć: przymierze małżeńskie oraz wspólnota życia i miłości. Oba określenia odpowiadają tradycyjnej koncepcji małżeństwa *in fieri* i małżeństwa *in facto esse*, co znaczy, że małżeństwo jest głęboką wspólnotą życia i miłości *in facto esse*, która zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli nie odwołalną osobistą zgodę *in fieri*¹⁴². Zastąpienie pojęcia kontrakt przez termin przymierze zostało dokonane przez Sobór w sposób zamierzony¹⁴³. Stało się to już w trakcie prac przygotowawczych. Przymierze jest bowiem pojęciem biblijnym, czego nie można powiedzieć o pojęciu kontrakt. Z drugiej strony ma również znaczenie ekumeniczne, gdyż kościołom wschodnim pojęcie kontraktu sprawiało niemało trudności. Co prawda, niektórzy późniejsi przedstawiciele koncepcji kontraktowej próbowali tłumaczyć, że Sobór w żadnym miejscu nie zanegował, że małżeństwo nie jest kontraktem. Niemniej poza wszelką dyskusją pozostaje jednak fakt, że Sobór nie chciał przedstawiać doktryny małżeńskiej w języku kontraktowym¹⁴⁴. Z drugiej strony opis używany przez ojców soborowych jest bliższy koncepcji instytucjonalnej. Sobór ani razu nie używa określenia Kontrakt, w przeciwieństwie do tego bardzo często pojawia się termin instytucja¹⁴⁵.

Różnice między przymierzem, a kontraktem nie są czysto terminologiczne, lecz odpowiadające dwóm różnym koncepcjom człowieka i rodziny. Podstawowe różnice są następujące. W kontrakcie zupełnie bez znaczenia jest miłość małżeńską. Od zawierających małżeństwo wymaga się jedynie, aby byli zdolni do wyrażenia zgody

¹⁴⁰ Tamże.

¹⁴¹ Por. Pokrywka M., *Antropologiczne...*, dz. cyt., s. 192-197.

¹⁴² Sobczak A., *Czym jest Chrześcijańskie Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 189.

¹⁴³ Por. Rychlicki Cz., *Sakramentalny charakter...*, dz. cyt., s. 318.

¹⁴⁴ Por. tamże, s. 205.

¹⁴⁵ GS 47, 48, 49, 50.

małżeńskiej. Bez znaczenia są motywy zawierania małżeństwa, byleby tylko były godziwe. W przeciwieństwie do tego, w biblijnym pojęciu jakim jest termin przymierze, miłość ma znaczenie istotowe i decydujące nie tylko z punktu widzenia teologicznego i pastoralnego, ale także z perspektywy czysto prawnej¹⁴⁶. To Bóg jest tym, który z miłości wybiera sobie naród, wchodzi z tym narodem w przymierze. Z kolei w Jezusie Chrystusie dokonuje się nowe przymierze z Jego ludem¹⁴⁷. Ten związek Chrystusa z Kościołem jest ukazany w przymierzu małżeńskim. Istota tego przymierza stanowi nadprzyrodzony związek zrealizowany przez Chrystusa w przymierzu miłości między mężczyzną a kobietą¹⁴⁸. W kontrakcie istotną sprawą jest wzajemna zgoda stron, co celu kontraktu, który polega głównie na dawaniu, czynieniu lub pomijaniu czegoś. Celem zgody kontraktowej nie są nigdy same osoby zawierające, lecz coś, co leży poza nimi, czyli teoretyczne pojęcie małżeństwa. W przymierzu natomiast celem zgody małżeńskiej są same osoby zawierających, które wzajemnie się sobie oddają i akceptują. Z punktu widzenia kontraktu bardzo trudno jest uzasadnić nierozzerwalność małżeństwa, czymś normalnym w kontrakcie jest bowiem możliwość jego rozwiązania. Stosując więc tę kategorię prawną do małżeństwa, należało właściwie używać zakazu rozwodu, powołując się na autorytet Jezusa Chrystusa. W przeciwieństwie do tego - przymierze nosi na sobie znamię trwałości. Prawzorem jakiegokolwiek przymierza jest bowiem przymierze Boga z ludźmi. To Przymierze, pomimo ludzkich niewierności, jest wieczne. Bóg nigdy nie będzie niewierny swojemu przymierz. Stąd w konsekwencji, fundamentem małżeńskiego przymierza jest jego trwałość i nierozzerwalność¹⁴⁹.

Intima communitas vitae et amoris jest kolejną nowością soborowych tekstów, co nie oznacza, że pojęcie to nie było obecne we wcześniejszej refleksji teologiczno-kanoniczej na temat małżeństwa¹⁵⁰. Określenie soborowe ma jednak o wiele głębsze, kluczowe znaczenie, gdyż odnosi się do samej istoty małżeństwa¹⁵¹. Historia pojawienia się tego pojęcia w tekstach soborowych sięga początku prac nad konstytucją *Gaudium et spes*. Po raz pierwszy *communitas vitae* pojawia się w drugim schemacie tej konstytucji. W tekście tym jest traktowane jako synonim małżeństwa. Wyjątkowe znaczenie tego

¹⁴⁶ Sobczak A., *Czym jest Chrześcijańskie Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 190; Por. P. Gajda, *Prawo Małżeńskie Kościoła Katolickiego*, Tarnów 2013, s. 27.

¹⁴⁷ Por. Rychlicki Cz., *Sakramentalny charakter...*, dz. cyt., s. 329.

¹⁴⁸ GS. 48.

¹⁴⁹ Sobczak A., *Czym jest Chrześcijańskie Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 191.

¹⁵⁰ Tamże, s. 191.

¹⁵¹ Por. Rychlicki Cz., *Sakramentalny charakter...*, dz. cyt., s. 344.

określenia można dostrzec w świetle istotnych elementów małżeństwa. Schemat konstytucji mówiący o nich stwierdza, że jej fundamentem jest *intima unio*, która powstaje w wyniku *foedere coniugali*, a która prowadzi małżonków do utworzenia jednego ciała i jednego ducha (Mt 19,6). Owa głęboka jedność domaga się również nierozzerwalności tego związku. Mając na uwadze, że istotne elementy jakiejś rzeczy wynikają z jej natury, można stąd wyciągnąć wniosek, że wspólnota życia, jest traktowana jako element najgłębszej istoty małżeństwa. Po kilku bezpośrednich uwagach ojców soborowych, którzy wprost prosili, aby określić, że małżeństwo jest wspólnotą życia, komisja zajmująca się tym dokumentem wprowadziła w kolejnych redakcjach i w ostatecznym tekście określenie *communitas vitae* jako synonim pojęcia *matrimonium*. Należy podkreślić, że kategorię tę definiującą małżeństwo, należy odczytywać w świetle Pisma Świętego. Głęboką wspólnotę życia i miłości można do końca zrozumieć jedynie w świetle ewangelicznego określenia, „a tak nie są już dwoje, lecz jedno ciało” (Mt 19,6). Ten biblijny fundament przyświecał wszystkim soborowym pracom, o czym zresztą mówi wstęp do drugiej części *Gaudium et spes*¹⁵².

Wstrzeźliwość, z jaką dotychczasowa nauka traktowała znaczenie miłości małżeńskiej, kontrastuje zdecydowanie z prezentacją tego tematu w dokumentach soborowych. Chyba żaden inny punkt małżeńskiej doktryny nie został przedstawiony w sposób tak kompletny jak miłość¹⁵³. Sobór wypowiada się o miłości małżeńskiej w trzech dokumentach. Najobszerniej i zasadniczo w *Gaudium et spes*, uzupełniając o *Lumen Gentium* (nr 11) oraz w dekrecie *Optatam totius* (nr 10)¹⁵⁴.

Numer 49 *Gaudium et spes*, zatytułowany *De amore coniugalis*, w całości poświęcony został małżeńskiej miłości. Oprócz tego, w wielu miejscach mówiących o małżeństwie i rodzinie pojawił się ten temat. Sobór umiejscawia miłość małżeńską na równi z małżeństwem¹⁵⁵. Nie oznacza to, że są to dwie rzeczywistości tożsame, ale tak ze sobą związane, iż nie można zrozumieć jednej bez drugiej. Miłość małżeńską przedstawia się nam jako istotny element instytucji małżeńskiej¹⁵⁶. Są to aspekty różne, ale uzupełniające się. Małżeństwo bowiem nie jest teoretyczną instytucją ani abstrakcyjną

¹⁵² Sobczak A., *Czym jest Chrześcijańskie Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 192.

¹⁵³ Por. Rychlicki Cz., *Sakramentalny charakter...*, dz. cyt., s. 333.

¹⁵⁴ Por. Sztuchmiller R., *Znaczenie prawne miłości małżeńskiej*, „Prawo Kanoniczne” 38(1995), z. 3-4, s. 89.

¹⁵⁵ Sobczak A., *Czym jest Chrześcijańskie Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 189

¹⁵⁶ Por. tamże, s. 338-339.

miłością małżeńską. Jest instytucją miłości małżeńskiej albo inaczej mówiąc zinstytucjonalizowaną miłością małżeńską¹⁵⁷. Miłości między małżonkami chrześcijańskimi nie jest jednak zwykłą ludzką miłością. Centrum tej miłości jest Chrystus. W konsekwencji sakramentalność małżeństwa również istotowo związana jest z małżeńską miłością. „Chrystus Pan pobłogosławił te wielokształtną miłość, która powstała z Bożego źródła miłości i została ustanowiona na obraz Jego jedności z Kościołem. Jak bowiem niegdyś Bóg wyszedł naprzeciw swojemu ludowi z przymierzem miłości wierności, tak teraz znawca ludzi i oblubieniec Kościoła wychodzi naprzeciw chrześcijańskim małżonkom przez sakrament małżeństwa. I pozostaje z nimi nadal po to, aby tak, jak On umiłował Kościół i wydał zań siebie samego, również małżonkowie przez obopólne oddanie się sobie miłowali się wzajemnie w trwałej wierności”¹⁵⁸.

Całe więc życie małżonków jest ogarnięte tajemnicą Chrystusa. Specyfikę miłości małżeńskiej chrześcijan w relacji do tajemnicy Jezusa wyjaśnia Święty Paweł, przedstawiając oddanie się Jezusa na krzyżu jako wzór oddania się małżonków¹⁵⁹. Mężowie miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie (Ef 5,25). Istnieje zatem powiązanie między cierpieniami Chrystusa na krzyżu, a życiem małżeńskim. Powiązanie małżeństwa z ofiarą na krzyżu nie oznacza gloryfikowania cierpienia w życiu małżeńskim. W oddaniu się Jezusa za Kościół istotne było nie samo cierpienie, lecz tak radykalna i konsekwentna miłość, że wyraziła się w cierpieniu, aż do oddania życia¹⁶⁰. Święty Paweł postuluje taką miłość dla małżonków. Miłość małżeńska nie musi znać granic, jak nie znała ich miłość Chrystusa, który nie cofnął się nawet w obliczu śmierci. Dlatego miłość małżeńska jest osią życia małżeńskiego. Miłość ta, jako wybitnie ludzka, kieruje się od osoby do osoby pod wpływem „dobrowolnego uczucia, obejmuje całe dobro osoby. Taka miłość prowadzi małżonków do dobrowolnego, wzajemnego oddania się sobie. Szczególnym wyrazem tego są akty małżeńskie, przez które małżonkowie jednoczą się z sobą w sposób intymny i czysty”¹⁶¹.

Z małżeńskiej miłości wynikają pewne konsekwencje. Mianowicie małżeńska

¹⁵⁷ Por. tamże, s. 343.

¹⁵⁸ GS 48.

¹⁵⁹ Sobczak A., *Czym jest Chrześcijańskie Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 193.

¹⁶⁰ Por. Grześkowiak J., *Małżeństwo a misterium Chrystusa*, „Ateneum Kapłańskie” 104(1985), z. 1-2, s. 195-196.

¹⁶¹ GS 49.

miłość „pozostaje niezłomnie wierna, ciałem i duchem, w doli i niedoli, i dlatego pozostaje obca wszelkiemu cudzołóstwu i rozwodowi. Przez równą godność osobistą kobiety i mężczyzny - ukazuje się także w pełnym świetle jedność małżeństwa”¹⁶². Szczytowym uwieńczeniem miłości małżeńskiej jest zrodzenie i wychowanie potomstwa. Nie istnieje więc, jakakolwiek sprzeczność między miłością małżeńską, a prokreacją. *„Małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej skierowane są ku płodzeniu i wychowaniu potomstwa. Dzieci więc są najcenniejszym darem małżeństwa i rodzicom przynoszą najwięcej dobra”*¹⁶³.

W świetle nauki Soboru Watykańskiego II nie można zrozumieć chrześcijańskiego małżeństwa bez miłości małżeńskiej. Miłość ta jednak jest czymś głębszym, niż tylko czystą erotyczną skłonnością, która, nastawiona egoistycznie, szybko i żałośnie zanika. Podsumowując naukę soborową na temat miłości małżeńskiej, można następująco sformułować podstawowe idee. Miłość ta ma charakter wybitnie osobowy, gdyż obejmuje szeroko rozumiane dobro każdego z małżonków¹⁶⁴. Dzięki niej dokonuje się zjednoczenie osób i działań małżonków¹⁶⁵. Obejmuje ona całego człowieka, jego wymiar duchowy i cielesny, zatem właściwe miłości akty małżeńskie są godziwe i uczciwe¹⁶⁶. Miłość małżeńską cechuje tendencja do uszlachetniania i wzrostu, różni się ona od miłości czysto erotycznej, a więc podlega także woli¹⁶⁷. Miłość małżeńska jest darem ofiarowanym przez Boga naturze ludzkiej i uświęconym przez Chrystusa, który ją uzdrawia, udoskonala oraz wywyższa¹⁶⁸. Chrystus Pan podniósł miłość małżonków do porządku nadprzyrodzonego i dlatego jest ona obrazem miłości Chrystusa i Kościoła oraz włącza małżonków w miłość Bożą. Miłość małżeńska jest wierna, jej istotną cechą jest płodność, czyli skierowanie i otwarcie na dziecko. Z racji doniosłego znaczenia miłości małżeńskiej należy kształtować o niej zdrową opinię społeczną, zwłaszcza wśród małżonków i młodzieży¹⁶⁹.

Kościół zawsze, a szczególnie pod koniec XX wieku, stara się ukazywać pozytywną wizję małżeństwa i rodziny, ukazywać czym jest rodzina, czym jest w planach Bożej

¹⁶² Tamże.

¹⁶³ Tamże, 50.

¹⁶⁴ Rychlicki Cz., *Sakramentalny charakter...*, dz. cyt., s. 337.

¹⁶⁵ Tamże, s. 337.

¹⁶⁶ Tamże.

¹⁶⁷ Tamże, s. 338.

¹⁶⁸ Tamże, s. 342.

¹⁶⁹ Sobczak A., *Czym jest Chrześcijańskie Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 194.

miłości, co wyznacza jej fundamentalną tożsamość, która sprawia, że rodzina jest nie do zastąpienia. Wyrazem tej troski jest prawda głoszona przez Kościół, ukazująca piękno i wielkość powołania człowieka do miłości i służby życiu. Te dwie wartości, miłość i przekazywanie życia, jak głosi nieustannie Kościół, muszą iść w parze, a ich realizowanie jest wypełnieniem prawdziwego zamysłu Bożego względem małżeństwa i rodziny¹⁷⁰. U podstaw tej nauki Kościoła leży personalistyczna wizja małżeństwa, jako nieodwołalnej wspólnoty osób, które z miłości, mającej swe źródło w Bogu, składają sobie wzajemnie dar z siebie samych. Świadomość i realizacja tej wizji szczytowy poziom osiąga właśnie w chrześcijaństwie, gdzie małżeństwo staje się sakramentem i rozumiane jest, jako bezpośrednie włączenie nadprzyrodzonej energii do kształtowania ludzkiego życia rodzinnego¹⁷¹. Sobór Watykański II podkreśla w swojej nauce, że rodzina pochodzi z ustanowienia samego Stwórcy, dostrzegając w małżeństwie i rodzinie znak nadprzyrodzonego przymierza, a zwłaszcza obraz jedności Chrystusa i Kościoła. Całościowa i systematyczna refleksja na temat małżeństwa i rodziny, która w pełni rozwinęła wątki zawarte w *Piśmie św. i tradycji* Kościoła jest rezultatem przemyśleń Ojców Soboru Watykańskiego II. Zagadnienie rodziny wielokrotnie pojawia się w dokumentach soborowych, gdzie naukę o rodzinie włączono treściowo i formalnie w eklezjologię sformułowaną w dwóch z nich: *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*. Rodzina została dzięki temu przedstawiona jako rzeczywistość teologiczna, uczestnicząca w podmiotowości Kościoła. Kluczowe jest również sformułowanie Soboru Watykańskiego II, że „rodzina jest jakby kościołem domowym”¹⁷². Ten opis zwraca uwagę na inną istotną cechę katolickiej koncepcji małżeństwa i rodziny. Pojęcie „Kościół domowy” włącza katolicką koncepcję małżeństwa i rodziny w zagadnienia poruszane na gruncie eklezjologii¹⁷³. Stawia przed małżeństwem i rodziną określone posłanie i zadania. Zgodnie z takim ujęciem rodziny jest ona idealnym miejscem do wzrastania człowieka w jego wymiarze osobistym i społecznym. Jest idealnym miejscem do odkrywania swej natury i swojej godności, gdzie kształtuje się niezbędną hierarchia wartości ludzkich. To w niej dziecko zdobywa pierwsze doświadczenia jedności, bezpieczeństwa, miłości, zaufania i prawdziwego znaczenia wolności. Rodzina katolicka

¹⁷⁰ Por. Gubała W., *Rodzina w służbie życia i miłości. Od Humanae Vitae do Evangelium Vitae*, w: *Człowiek Drogą Kościoła*, red. Gryz K., Kraków 2004, s. 149-150.

¹⁷¹ Por. Świerczek A., *Jana Pawła II nauka o oblubieńczym znaczeniu ludzkiego ciała*, w: *Człowiek Drogą Kościoła...*, dz. cyt., s. 127-128.

¹⁷² LG 11.

¹⁷³ Majdański K., *Wspólnota życia i miłości*, Łomianki 2001, s. 196.

zaś, jest pierwszą szkołą chrześcijańskiego poglądu na świat i chrześcijańskiej moralności¹⁷⁴. Sobór Watykański II dowartościował również rodzinę, jako drogę wiodącą do Boga. Podsumowując kształt koncepcji małżeństwa i rodziny w dokumentach Soboru Watykańskiego II należy stwierdzić, że sakrament małżeństwa powierza chrześcijańskim małżonkom misję wyrażania i uobecniania w swoisty dla nich sposób, przez ich ludzką miłość i całą wspólnotę życia, oblubieńczej miłości Chrystusa do Kościoła, tworzącej Jedno ciało. Z tak mocno podkreślanej przez naukę Kościoła małżeńskiej jedności, rodzi się nowe życie, które jest łaską sakramentu małżeństwa i powołaniem współmałżonków do udziału w Bożym dziele stworzenia.

Po zakończeniu Soboru Watykańskiego II rozwijała się dynamiczna debata, która była odbiciem dyskusji w trwającej auli soborowej. Wymiana opinii, kształtowała się w twórczym głosie dwóch społeczności. Jedna skłaniała się ku tezie, że sobór nie wniósł żadnych zmian, druga natomiast, przeciwnie, odkrywała w naukach soborowych nową koncepcję istoty, celów małżeństwa oraz rodziny. Jednym z pierwszych tematów, nad którym dyskutowano, szczególnie w gronie kanonistów oraz teologów było soborowe określenie małżeństwa jako *wspólnoty życia i miłości*. Można powiedzieć, że soborowym tematem, który odbił się szerokim echem w późniejszych dyskusjach, było znaczenie miłości i jej relacja do istoty małżeństwa.

3. Koncepcja małżeństwa i rodziny w posoborowym magisterium Kościoła Katolickiego

W teologicznej refleksji dotyczącej małżeństwa i rodziny niezwykle istotną rolę spełnia kategoria daru z siebie. Znalazła ona doniosłe miejsce w posoborowym nauczaniu Kościoła, a zwłaszcza w nauczaniu Jana Pawła II. Jak twierdzi M. Pokrywka: „kategorię daru z siebie można uznać za pewnego rodzaju klucz interpretacyjny, otwierający perspektywę całościowej wizji człowieka. Z jednej bowiem strony ukazuje ona, kim jest ten, kto składa siebie w darze, z drugiej zaś podkreśla, że człowiek żyje we wspólnocie z innymi”¹⁷⁵. Takie powołanie do życia we wspólnocie oraz do kształtowania i rozwoju wspólnoty określa istotę osoby. Co istotne, osoba ludzka nie jest w stanie zrealizować się inaczej, niż we wspólnocie i przez wspólnotę, składając siebie w darze. Osiąga to

¹⁷⁴ Por. Mokrzycki B., *W domowym Kościele. Rozważania o małżeństwie i rodzinie chrześcijańskiej*, Warszawa 1989, s. 11-12.

¹⁷⁵ Pokrywka M., *Antropologiczne...* dz. cyt., s. 191.

kluczowe znaczenie właśnie w perspektywie małżeństwa i rodziny, jakkolwiek należy uwzględnić, iż do takiego daru jest wezwany każdy człowiek, nie tylko ten, który pragnie realizować się w małżeństwie oraz rodzinie.

3.1. Istotne elementy chrześcijańskiego Małżeństwa

Kościół w swojej nauce stara się całościowo ująć cel małżeństwa i harmonijnie przedstawić nie tylko cele instytucjonalne, ale również i personalistyczne, które jak najbardziej się zazębiają. Bardzo też akcentuje doniosłość i wielkie znaczenie prawdziwej, nieegoistycznej, ale w pełni ludzkiej miłości małżeńskiej¹⁷⁶. To znaczy nie tylko miłości psychologiczno-uczuciowej, ale duchowo-nadprzyrodzonej, dzięki której każdy ze współmałżonków oddaje się ofiarnie drugiemu i współdziała w budowaniu tej najmniejszej komórki społecznej i kościelnej, jaką jest rodzina. Bez tej prawdziwej miłości urodzenie potomstwa i wychowanie go na pełnowartościowych ludzi - nie jest możliwe. Podkreślone jest więc oprócz celów dotychczas wymienianych, wzajemne doskonalenie się małżonków, które punkt szczytowy uzyskuje w realizacji zadań rodzinnych. Warto jeszcze raz wskazać, że cel małżeństwa jest pewną jednością w wielości. Chociaż zawiera on pewne elementy, które w poszczególnych wypadkach mogą być omawiane osobno, jednakże w sumie tworzą jedną, zwartą i ściśle powiązaną całość. Teoretycznie zatem można rozważać poszczególne elementy i nazwać je bardziej personalistycznymi, czy bardziej społecznymi. Konkretnie jednak są one jedną rzeczywistością, która harmonijnie realizowana daje pełny społeczno-indywidualny skutek.

W dalszych rozważaniach warto zwrócić uwagę na najważniejszy z tych elementów wzajemnie się zazębiających i suponujących, a mianowicie na miłość małżeńską. Bowiem to właśnie przez i dzięki miłości następuje doskonalenie się wzajemne osób przez Chrystusa odkupionych, czyli uświęcenie¹⁷⁷. Miłość jako postawa kształtuje wzajemną pomoc, tworzy również właściwą przestrzeń, w której może się realizować element popędu i wreszcie korona wszystkiego, element społeczny, czyli zrodzenie i wychowanie potomstwa, który miłość udoskonala i harmonizuje. Przystępując do

¹⁷⁶ Por. Sobczak A., *Czym jest Chrześcijańskie Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 230-231.

¹⁷⁷ Por. Pokrywka M., *Antropologiczne...*, dz. cyt., s. 210-211.

omawiania tego wydarzenia jakim jest miłość, wykorzystajmy kategorię daru i komunii. Są one pomocnymi narzędziami namysłu nad małżeństwem i rodziną, bowiem tylko dzięki nim można nie tylko adekwatnie opisać fenomen ludzkiej miłości, ale ponad to chronią tę miłość poprzez zwrócenie uwagi na jej nieużyteczny charakter¹⁷⁸.

Chcąc zrozumieć posoborowe nauczanie o małżeństwie i rodzinie, które najlepiej realizują się poprzez miłosny dar z siebie, warto w pierwszej kolejności uwypuklić personalistyczne znaczenie wszelkiego daru, jaki osoba składa drugiej osobie, by następnie odczytać głębię daru z siebie.

W rozważaniach nad sensem daru z siebie - kluczowe jest zwrócenie uwagi na elementy kluczowe daru, jako takiego. Umożliwi to zarówno odróżnić dar od innych interpersonalnych relacji, jak również uwydatnić jego wspólnototwórczy charakter¹⁷⁹. Jak twierdzi A. Szostek dar, aby mógł być darem, powinien cechować się bezinteresownością, wolnością i nieodwołalnością¹⁸⁰. Bezinteresowność pozwala bowiem odróżnić darowanie od sprzedaży oraz przyjęcie daru od kupna. Fundamentalną zasadą handlu jest jego opłacalność i z tym związana interesowność, o tyle w przypadku daru nie można oczekiwać wdzięczności, jako należnej zapłaty. Dar należy też odróżnić od spełnienia moralnej powinności, np. przyjście z pomocą człowiekowi, który znajduje się w elementarnej potrzebie, gdy jest się w stanie tej pomocy udzielić. Wówczas należy mówić nie tyle o darze, co raczej o moralnym obowiązku przyjścia z pomocą. Nie można zaś nazywać darem czegoś, czego nie wolno nie dać. Tym więc, co odróżnia dar od spełnienia tego typu powinności, jest jego wolność¹⁸¹.

Kolejną cechą jest nieodwołalność. Pozwala ona odróżnić dar od pożyczki oraz wszelkich kontraktów zawartych na próbę o ograniczonym zasięgu czasowym. Nieodwołalność daru wiąże się ściśle z jego jednorazowością, gdyż nie można po raz drugi podarować czegoś, czego przestało się być właścicielem już po pierwszym darowaniu.

Chociaż bez bezinteresowności, wolności i nieodwołalności dar w ogóle nie stałby się darem, to jednak elementy te nie są wystarczające, aby akt miał charakter daru. Kluczowa jest jeszcze właściwa intencja dawcy. Już w tym miejscu trzeba zauważyć personalistyczny wymiar daru. Dar bowiem to nie tylko rzecz materialna, której wartość

¹⁷⁸ Tamże, s. 192.

¹⁷⁹ Por. Tamże, s. 193.

¹⁸⁰ Por. Szostek A., *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1995, s.231-235.

¹⁸¹ Pokrywka M., *Antropologiczne ...*, dz. cyt., s. 193.

można zmierzyć jej użytecznością, ale zawiera on jakąś część dawcy. Ofiarować coś komuś i przyjąć coś od kogoś znaczy ofiarowywać coś z samego siebie i przyjmować coś z istoty drugiego. Widać zatem, iż dar posiada charakter wspólnototwórczy, gdyż wyraża, wzmacnia oraz kształtuje wzajemną więź między osobą, która dar składa a osobą obdarowaną. Dzięki temu dar w sposób szczególny nadaje się do wyrażenia i kształtowania międzyosobowej miłości¹⁸².

Rozważania na temat daru w ogóle nabierają symptomatycznego znaczenia, gdy chodzi o dar z siebie. Nie sposób uświadomić sobie, czym jest dar osoby dla osoby, bez próby uprzedniego zrozumienia, kim jest ten, kto daje siebie w darze, i ten, kto dar ten przyjmuje. Należy podkreślić, iż człowiek jest uzdolniony do takiego bezinteresownego daru z siebie, ponieważ jest osobą, kimś, kto może o sobie stanowić. W darze z siebie nie chodzi o danie tego, co się posiada, ale nade wszystko o ofiarowanie tego, kim się jest¹⁸³.

Antropologię osoby spełniającej się poprzez dar z siebie najpełniej oddaje rzeczywistość *communio personarum*. Kategoria ta należy do kręgu podstawowych pojęć w teologii posoborowej i może również być stosowana na zasadzie analogii do różnych obszarów życia wspólnotowego. W niniejszej refleksji skupimy się nade wszystko na małżeńskiej i rodzinnej *communio personarum*. Zastosowanie tego klucza interpretacyjnego do opisanie rzeczywistości małżeństwa i rodziny pozwoli odczytać antropologiczny i teologiczny fundament tej wspólnoty, a także syntetycznie przedstawić integralną wizję miłości małżeńskiej¹⁸⁴.

Na pierwszym miejscu, tak, jak w życiu, zacząć należy od wzajemnej miłości małżeńskiej. Chociaż nie jest to element wyłączny, jedyny, ani najważniejszy, jednakże stanowi typowo ludzki przejaw, niezbędny dla właściwego ukonstytuowania się małżeńskiego przymierza. Celowo zostały użyte tutaj słowa „miłość małżeńska”, ponieważ nie jest to tylko psychologiczno-uczuciowe pojęcie życzliwości czy przyjaźni, które może istnieć poza małżeństwem, ale jest to pojęcie posiadające własną treść, jedyną i właściwą dla związku małżeńskiego.

Ludzie bardzo często identyfikują miłość małżeńską właśnie z fenomenem psychologiczno-uczuciowym, a nie podlegającym w pełni woli człowieka. Postawa powyższa przyjmuje ten przejaw afektywny za typowo ludzki. W normalnych warunkach

¹⁸² Tamże, s. 194.

¹⁸³ Tamże, s. 195.

¹⁸⁴ Por. tamże, s. 205.

towarzyszy on wzajemnemu zbliżeniu się dwóch osób, ale czy może być przedmiotem uprawnienia i obowiązku, jeżeli nie zależy w pełni od decyzji woli? Czyż można sobie nakazać, by kogoś kochać, lub nie kochać? Czy można sobie nakazać, by mieć dobre samopoczucie? Uczucie miłości można rozbudzać czy opanować, ale w rzeczy samej jest to coś, co jak bicie serca, jak oddech i praca płuc, która nie podlega bezpośrednim nakazom woli. Przedmiotem zaś uprawnienia i obowiązku może być tylko to, czym człowiek dysponuje, co człowiek może od siebie wymagać, czego może się spodziewać od drugiego człowieka. Rozwiązanie tego problemu znajdujemy w Księgach Objawienia. Już na początku wspomniana była miłość Boża dająca się. Już w Starym Testamencie mamy nakaz Boży: „Będziesz miłował Pana Boga swego...” (Mt 22,37) „Przykazanie nowe dam wam, abyście się wzajemnie miłowali... (J 13,34). „Jeśli Mnie miłujecie, będziecie zachowywać moje przykazania...” (J 14,15); „Kto ma przykazanie moje i zachowuje je, ten Mnie miłuje...” (J 14,21). I takich tekstów można by zestawić więcej, a zatem Chrystus wymaga, ażeby coś czynić, ażeby miłość wyrażała się nie w słowach, lecz w postępowaniu, w czynie. Nie jest to więc miłość bierna, egoistyczna, ale czynna, oddająca się ofiarnie drugiemu małżonkowi, a potem wspólnocie rodzinnej¹⁸⁵. Ma więc w sobie coś stanowiącego odpowiednik miłości Boga twórczo współdziałającego przy powstawaniu nowego życia, a zatem miłość charakteryzuje się daniem i jako taka może być przedmiotem uprawnienia oraz obowiązku. Można ją drugiemu przyrzec i dobrowolnie zrealizować. W ten sposób małżeństwo staje się komunią osób, której dynamizm wyznacza oblubieńcza miłość¹⁸⁶. Centralną tajemnicą człowieka jest i pozostanie na zawsze miłość¹⁸⁷.

Kategoria *communio personarum* zajmuje wyjątkową pozycję w posoborowym nauczaniu Kościoła. Jak naucza magisterium Kościoła „człowiek bowiem z głębi swej natury jest istotą społeczną i bez kontaktów z innymi nie może ani żyć, ani rozwijać siebie samego i swoich uzdolnień”¹⁸⁸. W odczytaniu myśli Soboru Watykańskiego II szczególnie inspirująca wydaje się interpretacja kardynała Wojtyły, będąca nie tylko komentarzem do nauczania Soboru, ale i jego twórczym rozwinięciem. Kardynał Wojtyła w punkcie wyjścia zwraca uwagę na pewne rozróżnienie terminologiczne. Jego zdaniem

¹⁸⁵ Por. Kuczer R., *Miłość-odpowiedzialność-rodzicielstwo. Profetyczny encykliki Pawła VI „Humanae Vitae”*, „Teologia i Moralność” 3(2008) nr 3, s. 35-36.

¹⁸⁶ Por. Nagórny J., *Małżeństwo i rodzina jako „communio personarum”*, w: *Człowiek-miłość-rodzina*, red. Nagórny J., K. Jerzyna, Lublin 2006, s. 149-154.

¹⁸⁷ Por. Boros L., *Odkrywanie Boga*, Warszawa 1974, s. 13-27.

¹⁸⁸ GS 12.

istnieje różnica pomiędzy stwierdzeniem, iż człowiek posiada naturę społeczną, a stwierdzeniem o uzdolnieniu człowieka do wspólnoty określanej, jako *communio*. Nie przeciwstawiając sobie tych dwu ujęć, podkreśla on, że owo uzdolnienie jest czymś głębszym, niż sama właściwość społeczna natury ludzkiej. *Communio* bowiem wskazuje o wiele bardziej na osobowy i międzyosobowy wymiar wszelkich układów społecznych.¹⁸⁹

Wojtyła – odwołując się do etymologii łacińskiej wskazuje na dwa możliwe znaczenia pojęcia *communio*. Jego zdaniem wskazuje ono „albo na potwierdzenie i umocnienie, które jest skutkiem jedności i zespolenia wielu, gdy bytują oni i działają razem ze sobą, na co naprowadza przedrostek *cum* albo też wyraz *communio* wskazuje na potwierdzenie i umocnienie, na afirmację wzajemną, jako właściwość zespolenia, którym jednoczą się ludzie. W tym pierwszym znaczeniu znajdujemy się bliżej przymiotnika *communis*, gdzie chodzi raczej o skutki pewnej postawy, sposobu bycia i działania. W drugim natomiast określamy sam ów sposób bycia i działania, który stanowi wyłączną właściwość osób¹⁹⁰. Wojtyła opowiada się zdecydowanie za tym drugim znaczeniem, podkreślając, że w pojęciu *communio* nie chodzi tylko o stwierdzenie tego co wspólne, o uwydatnienie wspólnoty jako pewnego skutku czy też wyrazu bycia i działania osób, ale przede wszystkim o sam sposób bytowania i działania osób we wzajemnym odniesieniu, przez który one siebie potwierdzają i afirmują, tworząc najściślejszą wspólnotę. W takim rozumieniu *communio*, wzajemne odniesienie osób służy spełnieniu każdej z nich. Zdaniem Wojtyły taka interpretacja *communio* odpowiada dokładnie treści nauczania soborowego na temat człowieka: „uwzględnia bowiem zarówno to, że człowiek jest jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, jak też i to, że człowiek nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego¹⁹¹. Te dwa człony wypowiedzi soborowej nie tylko tworzą jedną całość, ale co więcej – jeden bez drugiego nie może być w pełni zrozumiały.

J. Kupczak komentując kształt myśli Wojtyły wskazuje, iż termin *communio* oznacza zatem „taki rodzaj jedności, który możliwy jest jedynie między osobami i który tworzy się dzięki płynącemu z nadprzyrodzonej miłości wzajemnemu darowi z siebie. (...) Jedno z podstawowych znaczeń *communio* ma więc charakter antropologiczny: *communio*

¹⁸⁹ Por. Wojtyła K., *Rodzina jako „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 66(1974) t.83 z.3, s. 347-361.

¹⁹⁰ Tamże, s. 353.

¹⁹¹ Tamże, s. 354.

personarum to jedność, do której zdolne są tylko kochające się i obdarowujące się sobą osoby”¹⁹².

Zdaniem M. Pokrywki warto również zauważyć, że nie wystarczy zatrzymać się na wyjaśnieniu terminu *communio*, ale potrzebne jest jego dopełnienie pojęciem *personarum*¹⁹³. Poprzez to dopełnienie podkreślony jest nie tylko osobowy charakter relacji we wspólnocie, ale także wskazane jest zasadnicze kryterium pozwalające rozpoznać, czy chodzi o prawdziwą wspólnotę międzyosobową. Trzeba zdecydowanie podkreślić, że prawdziwa wspólnota istnieje tylko wówczas, kiedy wszyscy jej członkowie uczestniczą w niej bez pomniejszenia bądź zagubienia własnej jedności i niepowtarzalności. *Communio personarum* jest odpowiedzią na dwie skrajności w podejściu do relacji międzyludzkich; kolektywizm, w którym gubi się podmiotowość osoby, oraz skrajny indywidualizm, który neguje wartość wspólnoty bądź też traktuje ją jako zagrożenie¹⁹⁴. Kształtowanie relacji małżeńskich i rodzinnych opartych na *communio personarum* zabezpiecza z jednej strony przed zafałszowaniem personalizmu przez indywidualistyczną wizję człowieka, a z drugiej – przed zagubieniem osobowych relacji wskutek zredukowania wspólnoty do depersonalizującego kolektywizmu. Widać zatem wyraźnie, że kategoria *communio personarum* pozwala na ukazanie antropologicznego fundamentu wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej.

Istotną cechą *communio personarum* jest miłość. Taka relacja jest bowiem faktyczną i prawdziwą wspólnotą osób złączonych więzami miłości. Ta miłość jest nie tylko ludzkim działaniem, ale przede wszystkim tworzy relacją osobową¹⁹⁵.

To dowartościowanie miłości małżeńskiej, wypracowane na Soborze oraz w okresie posoborowym, charakteryzuje się niezwykle personalistycznym podejściem do małżeństwa. Zasadniczą nowością stało się ukazanie, jak różne przymioty małżeństwa wypływają od samej rzeczywistości osoby i jej powołania do miłości. To właśnie miłość jest wyrazem transcendencji osoby ludzkiej, albowiem w akcie miłości człowiek przekracza i daje samego siebie. Miłość zakłada odkrycie pełnej wartości osoby kochanej¹⁹⁶.

¹⁹² Kupczak J., *Dar i komunia. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 157-158.

¹⁹³ Pokrywka M., *Antropologiczne...*, dz. cyt., s. 207.

¹⁹⁴ Tamże, s. 207

¹⁹⁵ Tamże, s. 209

¹⁹⁶ von Hildebrand D., *Fundamentalne postawy moralne*, tłum. Seredyńska E., w: Von Hildebrand D., Kłoczowski J.A., Paściak J., Tischner J., *Wobec wartości*, Poznań 1984, s. 20-21.

Dopiero w kontekście tej prawdy, że miłość jest fundamentem małżeństwa i rodziny oraz prowadzi ku dobru całej osoby, można właściwie ukazać charakterystyczne cechy miłości małżeńskiej. W sposób syntetyczny ujął je Paweł VI w encyklice *Humanae vitae*. K. Wojtyła komentując nauczanie Pawła VI zawarte w tej encyklice wskazuje, iż Papież analizując miłości małżeńską odwołuje się do antropologii personalistycznej, która stanowi podstawę wykładu na temat miłości Soboru Watykańskiego II¹⁹⁷. Paweł VI wymienia i omawia w numerze dziewiątym encykliki cztery istotne znamiona miłości małżeńskiej, stwierdzając, że jest to miłość na wskroś ludzka, pełna, wierna i wyłączna oraz płodna¹⁹⁸. Warto przyjrzeć się poszczególnym aspektom miłości małżeńskiej, pamiętając, iż dopiero łączne oraz całościowe ich ujęcie prowadzi do ukazania integralnej wizji małżeńskiej miłości.

Jest to przede wszystkim miłość na wskroś ludzka, a więc zarazem „zmysłowa i duchowa”. Słowo „zarazem” ma tu znaczenie szczególne. A. Szostek wskazuje, że formułą tą Papież przeciwstawia się rozpowszechnionemu i niszczącemu cały personalistyczny sens miłości małżeńskiej oddzieleniu sfery duchowej od cielesnej. Paweł VI szczególnie podkreśla, że w miłości tej nie chodzi tylko o zwykły impuls popędu lub uczuć, ale także, a nawet przede wszystkim, o akt wolnej woli, zmierzający do tego, aby miłość ta w radościach i trudach codziennego życia nie tylko trwała, lecz jeszcze wzrastała¹⁹⁹.

Miłość małżeńska to następnie miłość pełna, a zatem taka, „poprzez którą małżonkowie wielkodusznie dzielą między sobą wszystko, bez niesprawiedliwych wyjątków i egoistycznych rachub”²⁰⁰. Wzajemny dar małżonków jest bowiem darem całkowitym, łączącym ich w jedno ciało. Choć więc nadal różnią się od siebie charakterem, mają różne zainteresowania, najczęściej różni ich także przestrzeń pracy i wynikające z tego zawodowe lub społeczne zaangażowanie - to jednak wszelkie te różnice, skądinąd błogosławione, bo otwierające drogi wzajemnego dopełniania, przenika zasadnicza przejrzystość, a zarazem gotowość uznania za własne tego wszystkiego, czym żyje małżonek lub małżonka, jego lub jej radości i zmartwienia,

¹⁹⁷ Wojtyła K., *Antropologia Encykliki Humanae Vitae*, „Analecta Cracoviensia” 10(1978), s. 15.

¹⁹⁸ Por. HV 9; Szostek A., *Antropologia „Humanae Vitae” w nawiązaniu do nauczania Jana Pawła II*, „Ethos” 21, nr 84(2008), s. 136; Kuczer R., *Miłość – odpowiedzialność-rodzicielstwo...*, art. cyt., s. 35-36.

¹⁹⁹ Szostek A., *Antropologia „Humanae Vitae”...* art. cyt., s. 136.

²⁰⁰ HV 9.

sukcesy i porażki²⁰¹.

Właśnie ta perspektywa pełnego obdarowania i wzajemnej otwartości konsekwentnie prowadzi do postawy, iż miłość małżeńska jest wierna i wyłączna. Papież świadom jest tego, że początkowa wzajemna atrakcyjność małżonków niekiedy z czasem blednie, a słabość i grzeszność, od jakiej nikt z nas nie jest wolny, czyni ten wymóg małżeńskiej miłości trudnym do zachowania, czego potwierdzeniem jest zastraszająca liczba rozwodów. Niemniej Paweł VI podkreśla, że: „choćby ta wierność małżeńska napotykała niekiedy na trudności, to jednak nikomu nie wolno uważać jej za niemożliwą (...). Przykłady tak licznych w ciągu wieków małżonków dowodzą nie tylko tego, że wierność jest zgodna z naturą małżeństwa, lecz ponadto, że stanowi ona niejako źródło, z którego płynie głębokie i trwałe szczęście”²⁰².

Jednym z istotnych znamion miłości małżeńskiej jest również to, iż jest płodna, że nie wyczerpuje się we wspólnocie małżonków, ale zmierza również ku swemu przedłużeniu i wzbudzeniu nowego życia. Pragnienie potomstwa jest znakiem, potwierdzeniem autentycznej małżeńskiej miłości. Małżonkowie, którzy nie chcą być rodzicami odbierają łączącej ich więzi specyficzny charakter oraz dynamizm²⁰³.

W tym kontekście również Jan Paweł II podkreślał, że to miłość jest wewnętrzną zasadą trwałą mocą oraz ostatecznym celem małżeńskiej komunii osób²⁰⁴.

Miłości małżeńskiej Jan Paweł II jeszcze jako metropolita krakowski, poświęcił doniosłe dzieło zatytułowane *Miłość i odpowiedzialność*. Twierdził on, że miłość między mężczyzną i kobietą posiada trzy wymiary: wrodzony, zmysłowy i wolitywny. Łączą się one ze sobą tak silnie, że tworzą jedną miłość, która w małżeństwie dąży do miłości oblubieńczej. Miłość wolitywna gwarantuje pragnienie dobra drugiej osoby. Miłość oblubieńcza jest jednak większa. Jest ona większa od upodobania, pożądania, a nawet życzliwości. Prowadzi do bezinteresownego wzajemnego oddania się miłujących się osób. Dojrzała miłość oblubieńcza pokonuje „egoizm zmysłów” i „egoizm uczuć”²⁰⁵.

W podobnym duchu wypowiada się już jako papież Jan Paweł II: „Miłość jest prawdziwa wówczas, gdy tworzy dobro osób i wspólnot, gdy tym dobrem obdarowuje

²⁰¹ Szostek A., *Antropologia „Humanae Vitea”*... art. cyt., s. 137.

²⁰² HV 9.

²⁰³ Szostek A., *Antropologia „Humanae Vitea”*... art. cyt., s. 138.

²⁰⁴ Por. FC 17-18.

²⁰⁵ Por. Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 77-79.

drugich”²⁰⁶. Dla małżonków oznacza to wezwanie do odpowiedzialności za kształt wzajemnych relacji. Odpowiedzialność tę należy odczytywać na sposób personalistyczny, albowiem sprowadza się ona ostatecznie do odpowiedzialności za osobę, z niej wypływa i do niej też powraca. Etos tak odczytanego personalizmu jest altruistyczny: „w jego zasięgu osoba nie tylko zdolna jest stawać się darem dla drugich, ale co więcej – znajduje w tym radość”²⁰⁷.

Ukazane powyżej postawy definiujące miłość małżeńską wskazują na jej dynamizm, który prowadzi do coraz głębszej komunii osób w małżeństwie, a w konsekwencji w rodzinie. Miłość małżeńska nie jest gotowa raz na zawsze, ale domaga się stałego rozwoju. Trzeba zdawać sobie sprawę, że napotyka ona na liczne trudności i przeszkody. W rozwoju miłości dużą rolę odgrywają właściwie przeżyte próby. Mogą one dopomóc w oczyszczeniu miłości, albowiem prawdziwa miłość nie myśli o sobie, ale o tym, jak przyczynić się do dobra ukochanej osoby. Dlatego Jan Paweł II podkreśla, że miłość małżeńska jest zawsze szczególną próbą całego życia. Jest ona: „wielka i autentyczna nie tylko wtedy, gdy jawi się jako łatwa i przyjemna, ale przede wszystkim wtedy, gdy potwierdza się w próbach życia, jak złoto, które swą próbę otrzymuje w ogniu. Kto sądzi, że miłość i radość gasną, gdy pojawiają się trudności, ma bardzo ograniczoną wizję miłości ludzkiej i małżeńskiej; to właśnie wtedy uczucia, które ożywiają dwie osoby, ukazują swą prawdziwą wartość, to właśnie tutaj konsoliduje się dar i czułość”²⁰⁸.

W kontekście powyższych refleksji nie ulega wątpliwości, że miłość małżeńska – tak jak każda miłość – jest wymagająca. „Piękno jej – podkreśla Jan Paweł II – na tym właśnie polega, że jest wymagająca i w ten sposób kształtuje prawdziwe dobro człowieka oraz promieniuje prawdziwym dobrem”²⁰⁹.

Prawdę tę przypomniał także Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*. Papieża Benedykta XVI można nazwać „teologiem Miłości”. Temat ten przewija się w jego nauczaniu od początku pontyfikatu²¹⁰. Encyklika *Deus caritas est* zawiera, treści które są fundamentalne zarówno dla teologii małżeństwa, jak i rodziny. Chodzi o integralną wizję miłości, ukazana w papieskim dokumencie, stanowiącej fundament i źródło małżeństwa

²⁰⁶ LdR 14.

²⁰⁷ Tamże.

²⁰⁸ Jan Paweł II, *Homilia „Miłość wierna i uczciwa aż do śmierci” Cordoba , 08.04.1987*, w: Jan Paweł II, *Dziela Zebrane*, t. 12, Kraków 2010, s. 531.

²⁰⁹ LdR 14.

²¹⁰ Ozorowski M., *Papieża Benedykta nauka o miłości małżeńskiej*, „Roczniki Teologii Katolickiej”, t.XII/1, 2013, s. 19.

i rodziny. Nauczanie Benedykta XVI o miłości stanowi cenne dopełnienie wypowiedzi Soboru Watykańskiego II oraz papieża Jana Pawła II, o miłości realizowanej w życiu małżeńsko-rodzinnym. Jednocześnie motywuje do podjęcia kolejnego kroku w refleksji nad misją i powołaniem współczesnej rodziny²¹¹.

R. Kuligowski komentując nauczanie Benedykta XVI zawarte w encyklice *Deus Caritas est*, pisze, iż papież stoi na gruncie personalizmu, który docenia istnienie każdego rodzaju miłości, nawet erotycznej, ale nadaje jej osobowy charakter. Co istotne, Benedykt XVI nie używa charakterystycznych dla teologii podręcznikowej określeń „miłość naturalna” i „miłość nadprzyrodzona” lecz co kluczowe - uwzględnia nowsze osiągnięcia myśli teologicznej oparte na egzegezie biblijnej²¹².

W kulturze europejskiej, która wywodzi się z dziedzictwa świata greckiego, rzymskiego oraz judeo-chrześcijańskiego, istnieją trzy słowa za pomocą których opisuje się miłość: *eros*, *philia*, *agape*²¹³. Jak wskazuje Benedykt XVI, pierwsze określenie tylko dwukrotnie zostało użyte w greckiej wersji Starego Testamentu. W Nowym Testamencie w ogóle się nie pojawia się termin *eros*, który w kulturze greckiej był zwyczajowo używany do opisu zjawiska miłości. Natomiast w nowotestamentowych pismach wiele razy pojawia się określenie *agape*²¹⁴. Autor encykliki zauważa, iż: „pominiecie słowa *eros* wraz z nową wizją miłości, wyrażoną poprzez słowo *agape* – w nowości chrześcijaństwa - oznacza niewątpliwie coś zasadniczego w odniesieniu do pojęcia miłości²¹⁵”.

Ojciec Święty miłość *agape* definiuje w następujący sposób: „ten termin wyraża doświadczenie miłości, która teraz staje się naprawdę odkryciem drugiego człowieka, przewyciężając charakter egoistyczny, który przedtem był wyraźnie dominujący. Teraz miłość staje się troską o człowieka i posługą dla drugiego²¹⁶”. *Agape* to miłość integralna i zstępująca. Taką miłością kocha nas Bóg Stwórca i Zbawiciel. Nie kocha on ludzi za coś, ale aby ludzie odczuli swoją wartość i dobro w miłości²¹⁷. Jest to miłość udoskonalająca człowieka i uzdalniająca go do realizowania pracy nad sobą, do

²¹¹ Por. Kuligowski R., *Znaczenie encykliki Benedykta XVI „Deus Caritas Est” dla teologii miłości małżeńskiej*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 15(2016), s. 47.

²¹² Kuligowski R., *Znaczenie encykliki Benedykta XVI „Deus Caritas Est”...*, art. cyt., s. 47.

²¹³ Por. tamże, s. 48.

²¹⁴ Por. DCE 3.

²¹⁵ Tamże, 3.

²¹⁶ Tamże, 6.

²¹⁷ Piasecki P., *Od miłości eros do miłości agape. Formacja miłości w encyklice Benedykta XVI Deus Caritas est*, w: *Teologia i moralność*, t. 1, Poznań 2006, s. 71.

przewycięzania postawy narcystycznej. Gdy człowiek wyzwoli się lub przynajmniej uruchomi w swoim życiu proces przemiany postaw nacechowanych egoizmem, wówczas dochodzi do zjednoczenia się z Bogiem, który jest źródłem życia i miłości²¹⁸.

W odniesieniu do miłości małżeńskiej mówi się o jej wymiarze pożądawczym (*eros*) i duchowym (*agape*). Pomiedzy nimi istnieje pewna zależność. Mianowicie wydarzenie miłości, które staje się doświadczeniem konkretnego człowieka, domaga się ze swej natury definitywności. Chodzi tu o definitywność w podwójnym znaczeniu, gdyż miłość zakłada wyłączność, kocha się tylko tę jedną osobę, oraz, że się kocha tę osobę na zawsze²¹⁹. Kluczowe dla myśli Papieża jest ukazywanie, że miłość obejmuje całość egzystencji człowieka w każdym jej wymiarze²²⁰. Taka propozycja jest ważna, gdyż często przeciwstawia się *eros* i *agape* jako miłość posesywną i ofiarną²²¹. W teologii oraz duszpasterstwie współcześni teologowie nie przeciwstawiają tych przejawów miłości, jako dwie diametralnie różne²²². „Typowo chrześcijańska byłaby miłość zstępująca, ofiarna, właśnie *agape*; kultura zaś niechrześcijańska, przede wszystkim zaś grecka charakteryzowałaby się miłością pożądliwą, posesywną czyli *eros*em”²²³. Gdyby uznać przeciwstawienie tych dwóch rodzajów miłości za uprawnione, to tym samym trzeba by uznać, iż chrześcijaństwo redukowałoby człowieka odrywając go od jego fundamentalnych relacji życiowych. Tymczasem *eros* i *agape* pozostają w stosunku do siebie nierozdzielne²²⁴. Im bardziej człowiek odnajduje jedność obydwu wymiarów miłości: „tym bardziej spełnia się prawdziwa natura miłości w ogóle”²²⁵.

Resumując rozważania na temat *eros* oraz *agape* należy ukazać, że gdy w miłości akcent pada jedynie na własne dobro połączone z silnym pragnieniem doznawania przyjemności, to wówczas dominantą staje się miłość pożądawcza²²⁶. Inaczej kształtuje się wydarzenie miłości *agape*, która odkrywa prawdziwe bogactwo życia i osobowości ukochanej osoby. Taką miłość cechuje bezinteresowność, ona kieruje się pragnieniem dobra kochanego człowieka. Tym samym mamy ze swego rodzaju wymianą darów.

²¹⁸ Por. Chouraqui A., *Dziesięć przykazań dzisiaj*, Warszawa 2002, s. 25.

²¹⁹ Por. Kuligowski R., *Znaczenie encykliki Benedykta XVI „Deus Caritas Est”...*, art. cyt., s. 51.

²²⁰ Por. DCE 6.

²²¹ Kuligowski R., *Znaczenie encykliki Benedykta XVI „Deus Caritas Est”...*, art. cyt., s. 51.

²²² Tamże, s. 51.

²²³ DCE 7.

²²⁴ Kuligowski R., *Znaczenie encykliki Benedykta XVI „Deus Caritas Est”...*, art. cyt., s. 51-52.

²²⁵ DCE 7.

²²⁶ Por. Kuligowski R., *Znaczenie encykliki Benedykta XVI „Deus Caritas Est”...*, art. cyt., s. 52.

Osoba kochająca daje siebie w darze kochanej osobie i jednocześnie przyjmuje od niej dar. Dzięki temu powstaje przestrzeń przynależności, na mocy wolnego daru miłości. Taka przynależność wyklucza możliwość traktowania drugiej osoby w sposób instrumentalny. Miłość małżeńska jest drogą nieustanego rozwoju w miłowaniu się²²⁷.

Benedykt XVI jeszcze jako kardynał wskazywał, że rozwój miłości małżeńskiej napotyka na wiele różnych przeszkód, pochodzących z różnych stron, z zewnątrz i wewnątrz samego człowieka. Najbardziej widoczne są zagrożenia zewnętrzne, związane z sekularyzacją świata, ale najgroźniejsze są zagrożenia wewnętrzne, wpływające ze słabego stanu ducha ludzkiego. Współczesny człowiek nie potrafi korzystać z daru miłości, ponieważ nie wierzy w Boga, który jest jej źródłem. Bez łaski wiary nie można odkryć głębi daru miłości małżeńskiej. Wiara, jako akt osobowy, nadaje sens całemu życiu i nie może być ograniczona tylko do aktu intelektualnego lub wolitywnego²²⁸. Nie polega ona na przyjęciu pewnej wiedzy czy odwołaniu się do autorytetów: „Wiara jest najpierw osobowym przyłgnięciem do Boga; równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił”²²⁹. Brak osobistej relacji z Bogiem jest poważnym zagrożeniem dla miłości i relacji małżeńskiej²³⁰. Papież Benedykt nieustannie przypominał, że Bóg jest Miłością i źródłem wszelkiej miłości. „Miłość wzrasta przez miłość. Miłość jest „Boska”²³¹.

Na dezintegrację wspólnoty małżeńskiej i tym samym na miłość w związku wpływa również kwestionowanie nierozzerwalności małżeństwa. Benedykt XVI wyraźnie wskazuje, że rodzina zbudowana na fundamencie nierozzerwalnego małżeństwa mężczyzny i kobiety jest środowiskiem, w którym człowiek godnie wzrasta i rozwija się kompleksowo²³². Żyjąc w kulturze relatywizmu, nieustanych przemian społeczno-gospodarczych, człowiek znajduje coraz mniej stabilnych punktów oparcia dla kształtowania swojej codzienności. Nierozzerwalność małżeńską często postrzega się, jako utopię. W mniemaniu wielu współczesnych środowisk małżeństwo jest czymś przypadkowym, jest prawną nadbudową więzi uczuciowej, która można manipulować

²²⁷ Por. tamże, s. 52.

²²⁸ Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994, s.34.

²²⁹ KKK 150.

²³⁰ Ozorowski E., *Małżeństwo i rodzina, jako związek mężczyzny i kobiety*, „Studia nad rodziną” 8(2004)1(14), s. 22.

²³¹ DCE 18.

²³² Benedykt XVI, *Rodzice bądźcie przykładem wiary, nadziei i miłości*, Walencja, 9.07.2006, „L'Osservatore Romano” wersja polska 27(2006), nr 9-10, s. 16-18.

według własnego upodobania²³³. Ponadto promuje się laicką filozofię miłości, jako determinantę życia małżeńskiego wskazując tylko wymiar cielesnej przyjemności i warunkową logikę dawania siebie. Wykorzystując siłę instynktu seksualnego, człowiek łatwo zaciera granice między tym, co należy do jego naturalnych potrzeb, a tym co ma charakter degradujący i niszczący jego seksualność²³⁴. W tym kontekście Papież przypomina, iż miłość małżeńska nie jest dziełem chwili, ale wymaga dojrzałości i cierpliwości od złączonych nią ludzi, aby umieli nieustannie przyjmować drugiego człowieka jako dar Boży²³⁵.

T. Zdanowicz komentując nauczanie papieża Franciszka zawarte w encyklice *Amoris Laetitia* podkreśla, iż w centrum chrześcijańskiego nauczania o małżeństwie i rodzinie znajduje się prawda o miłości. Jako dar Boga i zarazem w pełni ludzka postawa należy ona do samej istoty tych wspólnot. Konstytuuje ona zresztą nie tylko te podstawowe komórki życia społecznego, ale również warunkuje powstanie i właściwe funkcjonowanie każdej prawdziwej wspólnoty²³⁶. Działanie miłości jest ewenementem wyróżniającym ludzką egzystencję bowiem jak zauważa J. d'Ormesson „Miłość sprawia, że na chwilę uwalniamy się z okowów, w których tkwimy przez całe życie. Miłość uwalnia nas od nas samych (...) Kochać to znaczy zapomnieć o sobie samym dla kogoś innego. Kochać znaczy odkryć prawdę kryjącą się pod pozorami i wybrać to, co trwa, zamiast tego, co przemija²³⁷”.

Zatem biorąc pod uwagę wyposażenie ludzkiej natury i właściwości, natrafiamy na miłość jako zdolność człowieka, wyróżniającą go spośród wszystkich bytów ziemskich. Miłość jest uzdolnieniem ludzkiej natury zapewniającym człowiekowi pełne doświadczenie siebie oraz nawiązanie osobowych relacji z innymi ludźmi i z Bogiem. Szczególną jedyną w swoim rodzaju jest miłość małżeńska jednocząca mężczyzn i kobiety, stanowiąca podstawę naturalnej wspólnoty rodzinnej²³⁸.

²³³ Benedykt XVI, *Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa*, przem. do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej, Rzym, 27.01.2007, „L'Osservatore Romano” wersja polska 28(2007), nr 5, s. 31.

²³⁴ D. Lubiński, *Przyczyny rozpadu małżeństwa i rodziny w nauczaniu Benedykta XVI*, „Teologia i Moralność” 2(16) 2014, s. 192.

²³⁵ Benedykt XVI, *Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa*, przem. do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej, Rzym, 27.01.2007, „L'Osservatore Romano” wersja polska 28(2007), nr 5, s. 32.

²³⁶ Zadykowicz T., *Istota i cechy miłości małżeńskiej i rodzinnej w świetle adhortacji Apostolskiej papieża Franciszka Amoris Laetitia*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” t. XIII 2016/2017, s.181.

²³⁷ d'Ormesson J., *Historia żyda wiecznego tułacza*, tłum. Szerzyńska-Maćkowiak K., Warszawa 1994, s. 599.

²³⁸ Zabiński J., *Urzeczywistnianie miłości małżeńskiej w rodzinie w świetle adhortacji Amoris Laetitia*,

Troska o małżeństwo i rodzinę stanowi fundament oraz główne napięcie tematyczne posynodalnej Adhortacji Apostolskiej *Amoris Laetitia*, którą papież Franciszek ogłosił i podpisał w roku Jubileuszowy miłosierdzia, dnia 19 marca w uroczystość świętego Józefa 2016 roku.

W adhortacji Apostolskiej *Amoris Laetitia* Papież Franciszek przypomina dotychczasowe nauczanie Kościoła na temat małżeństwa i rodziny, w tym również na temat miłości małżeńskiej i rodzinnej. Potwierdził, że siła rodziny tkwi zasadniczo w tym, że jest ona zdolna kochać i uczyć miłości. Wydaje się jednak, że w refleksji synodu o rodzinie oraz adhortacji można zauważyć pewną oryginalność nauczania na temat miłości. Te nowości wyznacza bardziej szczegółowe omówienie samej istoty oraz cech miłości małżeńskiej i rodzinnej. Nie ulega wątpliwości, że na ujęcie tej problematyki ma wpływ współczesny kontekst. Choć Franciszek nie skupia się na szczegółowym opisie sytuacji, to jednak jego nauczanie dotyka wielu sytuacji kryzysowych i trudno oprzeć się wrażeniu, że to właśnie te sytuacje stanowią jedną z ważnych inspiracji dla podkreślenia specyfiki miłości małżeńskiej i rodzinnej jej istoty, cech i owoców²³⁹.

Pierwsze dwa rozdziały adhortacji wprowadzają w istotę, szczegółowo później omawianej problematyki. W pierwszym rozdziale zatytułowanym *W świetle słowa*, Papież daje przegląd biblijnego nauczania o małżeństwie i rodzinie. Czyni to przypominając najważniejsze fragmenty Starego i Nowego Testamentu mówiące właśnie o małżeństwie i rodzinie. Rozdział drugi zawiera obraz aktualnej sytuacji małżeństwa i rodziny w świecie²⁴⁰. Papież wlicza szereg czynników, które wpływają na osłabienie miłości małżeńskiej i rodzinnej, są to: wybujały indywidualizm²⁴¹, kultura posiadania i przyjemności²⁴², lęk przed decyzją²⁴³, kultura tymczasowości, pornografia i komercjalizacja ciała²⁴⁴, globalna polityka, rewolucja seksualna²⁴⁵, brak Boga w życiu ludzi, kruchość relacji interpersonalnych²⁴⁶.

„Sosnowieckie Studia Teologiczne” t. XIII 2016/2017, s.170.

²³⁹ Orzeszyna J., *Adhortacja Amoris Laetitia. Przesłanie Papieża Franciszka do małżonków i rodziców*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” t. XIII 2016/2017, s. 135.

²⁴⁰ Tamże, s.136.

²⁴¹ AL 33.

²⁴² Tamże,

²⁴³ Tamże.

²⁴⁴ Tamże 41.

²⁴⁵ Tamże 42.

²⁴⁶ AL. 43; Por. Yastremskyy A., *Wyzwania duszpasterstwa rodzin w świetle Adhortacji Apostolskiej Amoris Laetitia*, „Studia Leopoliensia” 9(2016), s. 285-287

Swoje przesłanie skierowane do małżonków Papież Franciszek rozpoczyna od podkreślenia wagi sakramentu małżeństwa. Znajduje to odzwierciedlenie w trzecim rozdziale pt. *Spojrzenie skierowane na Jezusa: powołanie rodziny*. Zdaniem Papieża prawda o nierozzerwalności małżeństwa nie jest jarzmem, ale darem. Jest to wielki, wspaniały dar²⁴⁷. Dwa kolejne rozdziały sam papież nazywa centralnymi, są on adresowane wprost do małżonków. W rozdziale czwartym noszącym znamieny tytuł *Miłość w małżeństwie*, mówi ono pięknie małżeńskiej miłości, rozpoczynając od obszernego komentarza do Hymnu o Miłości świętego Pawła²⁴⁸.

Mając świadomość współczesnego kryzysu małżeństwa i rodziny Papież Franciszek wyraża przekonanie, że „niezależnie od tego jak dana, rodzina może być poraniona, zawsze może się ona rozwijać wychodząc od miłości”²⁴⁹. Biorąc pod uwagę dynamikę treści całego dokumentu, trzeba podkreślić że taką rolę może spełnić nie jakakolwiek miłość. Miłość, która może stać się swoistym kołem napędowym życia rodzinnego, ma swój ściśle określony charakter i cechy. Jak podkreśla Franciszek istotę takiej miłości można w pełni zrozumieć tylko w odniesieniu do istoty Boga, którą ta miłość odzwierciedla²⁵⁰. Jak pisze Papież „małżeństwo chrześcijańskie jest znakiem, który nie tylko wskazuje, jak bardzo Chrystus umiłował kościół w Przymierzu przypieczętowany na krzyżu, ale uobecnia tę miłość w Komunii małżonków”²⁵¹. Franciszek ukazuje, że „Jezus, który pojednał wszystko w sobie doprowadził małżeństwo i rodzinę do ich pierwotnej formy i że rodzina i małżeństwo zostały odkupione przez Chrystusa, odtworzone na obraz Trójcy świętej. Z tej tajemnicy- konstatuje Franciszek- wypływa wszelka prawdziwa miłość”²⁵².

Miłość małżeńska i rodzinna zatem z istoty swojej pochodzi od Boga. W nim ma swoje źródło oraz doskonały wzór. Jest ona zdolnością dawania siebie drugiemu, „osoba która z nami żyje zasługuje na wszystko bo ma nieskończoną godność, będącą przedmiotem wielkiej miłości ojca”²⁵³. Tylko taka miłość, która jest równocześnie daniem siebie i przyjmowaniem daru drugiego jest w stanie zaspokoić ludzką

²⁴⁷ Por. AL 73.

²⁴⁸ Orzeszyna J., *Adhortacja Amoris Laetitia. Przesłanie Papieża Franciszka do małżonków i rodziców...*, art. cyt., s.137.

²⁴⁹ AL 53.

²⁵⁰ Por. Tamże, 12.

²⁵¹ Tamże, 73.

²⁵² Tamże, 63.

²⁵³ Tamże, 323.

samotność. Do istoty tej miłości należy również dynamizm, jak wskazuje T. Zadykowicz komentując nauczanie zawarte w encyklice *Amoris Laetitia*, Franciszek ma świadomość, że żadna rodzina nie jest doskonała i uformowana raz na zawsze, ale wymaga stopniowego rozwoju swoich zdolności do kochania. Dlatego najpierw podkreśla samą potrzebę, a następnie wskazuje na kierunki tego rozwoju oraz niezbędne środki²⁵⁴.

Jeżeli chodzi o kierunki tego symptomatycznego rozwoju ludzkiej miłości, to Franciszek określa je następująco „od początkowej fascynacji charakteryzującej się pożądaniem zdecydowanie zmysłowym, przechodzi się do potrzeby drugiej osoby, odczuwanej, jako części swego życia”²⁵⁵. Na innym miejscu papież mówi dosłownie o „przekształceniu miłości”. Kierunek tego przekształcenia ma zmierzać ku osiągnięciu stanu przyjaźni i miłości zwanej Caritas. Miłość małżeńska jest zdaniem papieża największą przyjaźnią²⁵⁶.

Rozwój i dojrzewanie w miłości wymaga zastosowania odpowiednich środków. Wśród nich szczególną rolę odgrywają te o charakterze nadprzyrodzonym. Modlitwa Słowo Boże, komunie eucharystyczna. Miłość wsparta Bożą łaską jest również dziełem dokonywanym osobistym zaangażowaniem. „Być może największym zadaniem mężczyzny i kobiety w miłości jest to, aby uczynić siebie nawzajem bardziej mężczyzną bardziej kobietą. Przyczynić się do rozwoju i pomóc drugiej osobie ukształtować się w swojej własnej tożsamości”²⁵⁷.

Franciszek przedstawiając miłość małżeńską i rodzinną aplikuje do tej miłości cechy wskazane przez świętego Pawła w jego słynnym hymnie z 13 rozdziału 1 listu do Koryntian²⁵⁸.

Franciszek podkreśla ludzki charakter miłości małżeńskiej, zwracając jednocześnie uwagę na współczesne przeakcentowanie sfery afektywnej oraz współczesne tendencje kulturowe, które zdają się narzucać nieograniczoną efektywność tak zwaną efektywność narcystyczną²⁵⁹.

Franciszek wyprowadza z ludzkiego charakteru miłości małżeńskiej kolejne jej cechy, a mianowicie wierność wyłączność oraz płodności, stałość²⁶⁰. Co istotne, także

²⁵⁴ Zadykowicz T., *Istota i cechy miłości małżeńskiej i rodzinnej...*, art. cyt., s. 186.

²⁵⁵ AL 220.

²⁵⁶ Tamże, 123.

²⁵⁷ Tamże, 221.

²⁵⁸ Zadykowicz T., *Istota i cechy miłości małżeńskiej i rodzinnej...*, art. cyt., s. 187.

²⁵⁹ AL 41.

²⁶⁰ Por. Zabielski J., *Urzeczywistnianie miłości małżeńskiej w rodzinie w świetle adhortacji Amoris*

i tutaj jego refleksja jest umieszczana w kontekście współczesnych zagrożeń. Papież pisze w „licznych krajach ustawodawstwo ułatwia rozwijanie się wielu alternatyw, także małżeństwo cechujące się wyłącznością, nierozzerwalnością ciągłą otwartością na życie jawi się jako propozycja staromodna, jedna spośród wielu innych”²⁶¹.

Egzegeza Hymnu o miłości to niezwykle cenna odpowiedź na współczesne kryzysy i zagrożenia małżeństwa oraz rodziny. Ponowne odkrycie i uświadomienie sobie wartości codziennych gestów i postaw, wynikających z dynamiki i charakteru Hymnu o miłości św. Pawła, stwarza przestrzeń do urzeczywistnienia się miłości we wszystkich sferach życia małżeństwa i rodziny.

Sobór Watykański II trafnie odkrywając „znaki czasu”, podjął doniosłe dzieło nowego odczytania prawdy o człowieku. Refleksja prowadzona w świetle Ewangelii, uwzględniająca całe dziedzictwo teologicznej myśli antropologicznej, zaowocowała znaczącym dokumentem Magisterium Kościoła, Konstytucją Duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym. Osoba ludzka rozumiana integralnie, a więc w swej jedności i całości, z ciałem i duszą, z sercem i sumieniem, z umysłem i wolą stała się osią całego wywodu Konstytucji. W ten sposób w teologii Vaticanum II ujawniła się obecność silnego nurtu personalistycznego. Zwrócenie uwagi przez Sobór Watykański II na elementy osobowe małżeństwa szczególnie na rolę miłości, sprawiło, iż doktryna w zakresie teologii oraz prawa kanonicznego stanęły przed doniosłym zadaniem właściwego i pełnego odczytania szeregu sformułowań Magisterium Kościoła. Prawidłowe zrozumienie przesłania soborowego miało z kolei umożliwić poprawną aplikację zaprezentowanej oficjalnej nauki Kościoła w płaszczyźnie duszpasterskiej, czego inspirującym i praktycznym przykładem jest nauczanie i posługa Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz Papieża Franciszka.

3.2. Zadania Rodziny jako Kościoła Domowego w świecie współczesnym

Soborowe naznaczenie rodziny katolickiej znamieniem eklezjalnym w praktyce duszpasterskiej określa podstawowy kierunek działań. Rodzinę traktuje się, jako podmiot duszpasterstwa i wydarzenie kościołotwórcze. Każda koncepcja teologiczna, wypracowana na bazie teologii spekulatywnej lub praktycznej, ma swe skryptyrystyczne,

Laetitia..., art. cyt., s. 170-174.

²⁶¹ AL 53.

tradycyjne, historyczne i socjokulturowe uzasadnienia. Tak też jest z rozumieniem rodziny, jako domowego Kościoła. Celem niniejszego namysłu będzie próba opisanie tej rzeczywistości, to znaczy, wskazanie na jej nowotestamentalne zakorzenienie, historyczny rozwój i racje, które skłoniły Ojców Soboru do wprowadzenia oraz posługiwania się tym terminem. Następnie zwrócimy uwagę na teologiczną zasadność mówienia o Kościele domowym, by w końcu wskazać na sposoby urzeczywistniania się tego Kościoła Domowego.

W Nowym Testamencie spotykamy się z czterema znaczeniami greckiego słowa Kościół (*ekklesia*). Najpierw jest to zgromadzenie wspólnoty w celu *sprawowania* kultu, słuchania słowa Bożego lub uczestniczenia w agapie (1 Kor 11, 18; 14, 4 n. 9. 28. 34 n.; Dz 15, 22). Po wtóre *ekklesia* to społeczność spotykających się chrześcijan w określonym domu na służbę Bożą, „Kościół domowy” (Rz 16, 5; Kol 4, 15; 1 Kor 16, 19; Flm 2). Po trzecie wspomnianego terminu używa się na określenie zbioru chrześcijan żyjących w jakiejś miejscowości, np. w Jerozolimie (Dz 11, 22), Kenchrach (Rz 16, 1) lub gdzie indziej (Kol 4, 16; 1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 1; Dz 13, 1; 18, 22; 20, 17. 28). Kościołem jest także cała nowotestamentalna wspólnota ludu Bożego (Mt 16, 18; Dz 9, 31; 1 Kor 10, 32; 15, 9; Ga 1, 13; Ef 1, 22; 3, 10. 21; 5, 23-27. 29. 32; Flp 3, 6; Kol 1, 18. 24; 1 Tm 3, 15)²⁶². Interesujące, że każda z tych czterech rzeczywistości stanowi Kościół i w zasadny sposób można odnosić do każdej z nich ten termin. Cytowane miejsca biblijne dotyczące Kościoła świadczą wymownie o szczególnym znaczeniu rodziny w nowotestamentalnym Kościele. Wyraźnie akcentowana jest praca misyjna. Małżonków Pryscyllę i Akwilę Paweł nazywa swoimi współpracownikami (Rz 16, 3)²⁶³. Zwraca się też uwagę na istniejący w Nowym Testamencie zbiór tradycji wskazujących na to, że dzięki spotkaniom z Jezusem czy apostołami powstawały nowe małe wspólnoty ludzi wierzących w bliskość królestwa Bożego (J 4, 46-54; Dz 2; Kol 4, 15; Rz 16, 5; 1 Kor 16, 19). Zatem dzięki rodzinom mógł Kościół się rozwijać.

Jak w Nowym Testamencie rodzina miała swe szczególne znaczenie, tak i w czasach Ojców Kościoła zwraca się uwagę na jej rolę podmiotu ewangelizacji i katechezy. Tytułem przykładu wskażemy na dwóch Ojców, mianowicie Jana Chryzostoma

²⁶² Por. Murawski Cz., *Rodzina domowym Kościołem*, w: *Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1993/1994*, Katowice 1993, s.92; Ozorowski E., *Kościół domowy w Kościele Powszechnym*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny*. Red. Majdański K., t. 2, Warszawa 1990, s. 41.

²⁶³ Langkammer H., *Małżeństwo w Nowym Testamencie*, „Zeszyty Naukowe KUL” 23(1980), s. 40.

i Augustyna. Jan Chryzostom wyraźnie określił rodzinę mianem „ekklesioła”: „Modlitwa i nauczanie w Kościele nie wystarczają. Muszą wam towarzyszyć także w domu, ponieważ dom jest małym Kościołem”²⁶⁴. Natomiast Św. Augustyn określa ojców rodzin mianem biskupa i upomina, by jako „głowy domu” mieli „pieczę nad wiarą im powierzonych”²⁶⁵. Nazwanie ojców rodzin biskupami jest zrozumiałe w tym okresie patriarchalnej roli ojca. Należy także zaznaczyć, że w tym okresie, mówiąc o eklezjoli, Kościele domowym, oczywistym było położenie akcentu na wiodącą w nim rolę ojca lub patriarchy rodu, choćby dlatego, że winna ona odpowiadać nadrzędnej władzy biskupa w podległym mu Kościele. W średniowieczu pojęcie „Kościół domowy” zanika; wraca zaś z ogromną siłą we współczesnej refleksji teologicznej. Sobór ilekroć określa rodzinę „Kościołem domowym” lub „domowym sanktuarium Kościoła”²⁶⁶, nie zawsze powołuje się na cytaty z Ojców Kościoła. Soborowa świadomość dotycząca eklezjalnego wymiaru rodziny nie zasadza się tylko na wczesnochrześcijańskiej nauce, lecz powołuje się na obietnicę Jezusa obecności pośród dwóch lub trzech osób zgromadzonych w Jego imię (Mt 18, 20). Jak wskazują E. i M. Marczewscy, taki sposób myślenia można już odnieść do okresu poprzedzającego Sobór Watykański II, do antepreparatoryjnej fazy Soboru, dyskusji soborowej i dokumentów Vaticanum II²⁶⁷. Jak sugeruje F. Blachnicki, można wysunąć tezę o wspólnotcie jako „obrazie wiodącym” eklezjologii soborowej, mimo zaprezentowanego w dokumentach bogactwa i złożoności określeń Kościoła²⁶⁸.

Gdyby zastanawiać się nad przyczynami wspólnotowej koncentracji duszpasterstwa, to należy powiedzieć, że zawierają się one w fakcie przejścia od społeczeństwa przedindustrialnego do uprzemysłowionego. W tym też kontekście należy usytuować współczesną pastoralno - teologiczną refleksję nad małżeństwem i rodziną. Każdy okres historyczny ma swój własny obraz Kościoła, utworzony przez określoną sytuację historyczną i tylko wtedy, gdy ujmujemy istotę Kościoła w jego zmieniającej się historycznej postaci, rozumiemy misteryjny obraz Kościoła w świetle i jego historii. Nie można więc rozdzielić istoty Kościoła i jego form urzeczywistniania się. Nie można

²⁶⁴ Św. Jan Chryzostom, *In Epesios homilia 20, 6*, w: PG t. 62, s. 143; zob. Wojtowicz H., *Zadania rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu Św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 5(1985), s. 211-214.

²⁶⁵ Św. Augustyn, *Sermo 94*, w: PL t 38, s. 580-581.

²⁶⁶ GS 11.

²⁶⁷ Marczewscy E., M., „Kościół domowy”. *Ocena pojęć*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki kościoła i współczesnej teologii*, red. Szafrński A., Lublin 1985, s. 241.

²⁶⁸ Por. Blachnicki F., *Teologia pastoralna ogólna. Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971, s. 163-166.

również tych dwóch rzeczywistości identyfikować. Nie ma bowiem takiej formy istnienia i działania Kościoła-Tajemnicy, która mogłaby całkowicie wyrazić jego istotę. Można natomiast mówić o zmieniającym się obrazie Kościoła i jego teologii w kontekście uwarunkowań historyczno-społecznych.

Ujęcie rodziny, jako „pierwszej szkoły wiary”, „eklezjoli”, datuje się w zasadzie od zakończenia II wojny światowej, tym samym podkreślano, że jest ona także podmiotem duszpasterstwa na bazie swego eklezjalnego charakteru. Należy jednak powiedzieć, że rodzina dopiero w dokumentach Soboru Watykańskiego II i w oficjalnych dokumentach urzędu nauczycielskiego Kościoła (szczególnie w *Familiaris consortio* Jana Pawła II) określona została wyraźnie mianem „Kościoła domowego”, a przy tym wskazano na środki jej duszpasterskiego oddziaływania, tzn. samobudowania Kościoła, związki zachodzące między rodziną-Kościółem a Kościołem instytucją oraz sposób udziału w posłannictwie Kościoła²⁶⁹. W świetle powyższych stwierdzeń zasadne i konieczne okazuje się postawienie pytania, w jakim sensie rodzina jest „Kościołem domowym”, co oznacza termin Kościół z przymiotnikiem „domowy”, a wreszcie, co stanowi podstawę mówienia o rodzinie jako „Kościele domowym”. Pytamy zatem o poprawność stosowanego terminu oraz jego adekwatność.

Podstawę zasadnego mówienia o rodzinie, jako „Kościele domowym” stanowi fakt, że małżeństwo katolickie, jest zakorzenione w misterium Chrystusa i Kościoła (por. Ef 5,32). Dlatego w małżeństwie rzeczywistość jedności małżonków nie jest jedynie konsekwencją ich naturalnego dążenia ku sobie, wynikającego z odrębności płci oraz intymnego zjednoczenia, które ma antropologiczny fundament w stwórczym akcie Boga²⁷⁰. Małżonkowie tworzą jedność również dlatego, że oboje są członkami Chrystusa i Jego Ciała—Kościoła. To właśnie stanowi chrześcijański fundament małżeństwa ludzi ochrzczonych. Tworząc wspólnotę życia i miłości, która ze swej natury zmierza do płodności, stają się zarazem „komórką” Ciała Chrystusa. Małżeństwo partycypuje w byciu i misji Kościoła, samo aktualizuje się jako Kościół i na tej podstawie przysługuje mu miano „eklezjoli”, czyli „małego Kościoła” lub „Kościoła domowego”²⁷¹.

Sobór Watykański II podaje uzasadnienie, dlaczego rodzina może być znakiem

²⁶⁹ Por. Stala J., *Katecheza o małżeństwie...*, dz. cyt., s. 444-445; Szymczak J., *Ogólna koncepcja Kościoła domowego*, w: *Rodzina jako Kościół domowy*, w: red. Tomkiewicz A., Wieczorek W., Lublin 2010, s. 133-146.

²⁷⁰ Por. Landwójtowicz P., *Duszpasterskie poradnictwo małżeńskie w Polsce. Studium Pastoralne*, Opole 2010, s. 241.

²⁷¹ Tamże.

Chrystusa i Kościoła. Dzieje się tak, ponieważ rodzina „bierze początek z małżeństwa, które jest obrazem i uczestnictwem w miłosnym przymierzu Chrystusa”²⁷². W taki sposób Sobór Watykański II potwierdził, że eklezjalny charakter rodziny chrześcijańskiej tkwi w samej wspólnotie istniejącej między małżonkami. Wspólnota ta bierze początek w „planie Bożym”, tym samym, w którym ma źródło zbawcza wspólnota Kościoła²⁷³.

Dalszy rozwój nauki o małżeństwie i rodzinie jako „domowym Kościele” rozwinął, pogłębił oraz uporządkował Jan Paweł II, szczególnie w encyklice *Familiaris consortio*²⁷⁴. Jan Paweł II określił małżeństwo przedłużające się w rodzinę jako „mały Kościół domowy”²⁷⁵ oraz „Kościół domowy”²⁷⁶. Zdaniem papieża wzajemne więzy łączące Kościół, małżeństwo chrześcijańskie i rodzinę sprawiają, że „jest ona swego rodzaju żywym odbiciem i historycznym ukazaniem tajemnicy Kościoła”²⁷⁷. Skoro małżeństwo jest „domowym Kościołem”, a Kościół — sakramentalnym znakiem Chrystusa, czyli skutecznym znakiem Jego zbawczej miłości, to w takim razie małżeństwo można nazwać „sakramentalnym znakiem Kościoła”, tzn. świętym, symbolicznym znakiem wskazującym i uobecniającym Kościół i Chrystusa oraz zbawcze dzieło w tym Kościele się realizujące²⁷⁸.

Autor A. Czaja wskazuje, iż z treści zawartych w adhortacji *Familiaris consortio* można wywnioskować, że małżeństwo i rodzina mogą być „domowym Kościołem” w dwóch aspektach: ontologicznym i moralnym (duszpasterskim)²⁷⁹.

W aspekcie ontycznym małżeństwo i rodzina stanowią „domowy Kościół”, gdyż oparte są bezpośrednio na sakramencie małżeństwa, a pośrednio na sakramencie chrztu oraz bierzmowanie²⁸⁰. Przyjęcie sakramentu małżeństwa skutkuje tym, że wspólnota mężczyzny i kobiety staje się teandryczną, analogicznie jak Chrystusowy Kościół; jest w niej i to, co boskie, i to, co ludzkie. Oznacza to, iż rodzina chrześcijańska jest

²⁷² GS 48.

²⁷³ Por. Landwójtowicz P., *Duszpasterskie poradnictwo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 246

²⁷⁴ Por. Zarembski Z., *Kościół domowy w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Rodzina jako Kościół domowy*, red. Tomkiewicz A., Wieczorek W., Lublin 2010, s. 189-205.

²⁷⁵ Tamże, 51.

²⁷⁶ Tamże, 52.

²⁷⁷ Tamże, 49.

²⁷⁸ Grześkowiak J., *U źródeł terminu „Kościół domowy”*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 32(1985), z. 2, s. 162.

²⁷⁹ Czaja A., *Rodzina jako „Kościół domowy” - specyfika i uwarunkowania eklezjalności rodziny chrześcijańskiej*, w: *Rodzina wobec współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych*, red: Gorbaniuk J., Parysewicz B., Lublin 2009, s. 135.

²⁸⁰ Tabczyński W., *„Kościół domowy w świetle nauki papieża Jana Pawła II*, „Anetenum Kapłańskie” 86(1994), z. 1, nr 509, s. 15.

Kościółem prawdziwym, bo stanowi wspólnotę osób w wymiarze wertykalnym i horyzontalnym, czyli ze swojej istoty jest żywą i podstawową częścią nowego Ludu Bożego, wszczepionego w Jezusa, obdarzoną przy swoim powstaniu bogactwem łaski, oraz darów Ducha Świętego²⁸¹. W tej perspektywie rodzina chrześcijańska nie stanowi jednak pełnej realizacji Kościoła, ponieważ nie dysponuje wszystkimi nadprzyrodzonymi darami, jakich Chrystus udzielił swojej Oblubienicy. Eklezjalność ontyczna rodziny, jako „domowego Kościoła” dokonuje się przez udział w misji zbawczej Kościoła w świecie, jest ona tego skutecznym znakiem, tzn. objawia i urzeczywistnia Kościół Chrystusowy. Jako taka rodzina ze swej natury nie jest Kościołem, lecz staje się nim, realizując kościelne zadania jednoczenia ludzi z Bogiem i ludzi między sobą²⁸².

Eklezjalność moralna (duszpasterska) małżeństwa i rodziny, jako „domowego Kościoła” oznacza, że jej członkowie, a przede wszystkim rodzice (małżonkowie), żyją świadomie w stanie łaski uświęcającej oraz zdążą ku doskonałości zgodnie z ich powołaniem²⁸³.

Nauka Jana Pawła II na temat rodziny obfituje w wiele kluczowych oraz dalekowzrocznych sformułowań, by wymienić na koniec wskazanie na rodzinę chrześcijańską rozumianą, jako „Kościół w miniaturze” (*Ecclesia domestica*), jako na żywe odbicie i historyczne ukazanie tajemnicy Kościoła²⁸⁴. Rodzina „jest do tego stopnia wpisana w tajemnicę Kościoła, że staje się, na swój sposób, uczestnikiem zbawczego posłannictwa samego Kościoła”²⁸⁵. Pomiedzy rodziną, a Kościołem dochodzi do wzajemnej symbiozy, która polega na tym, że Kościół znajduje w rodzinie, zrodzonej z sakramentu, swoją kolebkę i miejsce, w którym wchodzi w pokolenia ludzkie, a one w Kościół. Można więc powiedzieć, że Papież w swej nauce wskazał na słusność posługiwania się terminem „Kościół domowy” i daleko idące konsekwencje pastoralne tej nauki, które winny być realizowane w praktyce duszpasterskiej²⁸⁶.

W powyższych refleksjach wskazano na zasadność mówienia o rodzinie jako Kościele domowym. Kościół patrzy na małżeństwo chrześcijan, jak na swój w pewnym sensie pierwowzór, a jednocześnie staje wobec niego, jako Oblubienica obdarowana

²⁸¹ Tamże.

²⁸² Czaja A., *Rodzina jako „Kościół domowy”* ..., art. cyt., s. 134.

²⁸³ Tabczyński W., *„Kościół domowy w świetle nauki papieża Jana Pawła II”* ..., art. cyt., s. 17.

²⁸⁴ FC 49.

²⁸⁵ Tamże, 15.

²⁸⁶ Por. Parysiewicz B.M., *Wychowanie do miłości, Studium z duszpasterstwa rodzin*, Lublin 2010, s. 342-350.

miłością Oblubieńca i uważa za swój obowiązek strzec miłości, wierności i uczciwości oraz wszystkich dóbr, jakie z niej się rodzą dla osoby ludzkiej i dla społeczeństwa. Małżeństwo i rodzina traktowane są jako podstawowy przedmiot ewangelizacji i katechizacji, ale też jako nieodzowny i niczym niezastąpiony twórczy podmiot. Dlatego małżeństwo i rodzina ma nie tylko trwać w Kościele i czerpać z niego, lecz także tworzyć Kościół w jego podstawowym wymiarze jako Kościół domowy. Małżeństwo i rodzina podejmując to świadectwo wiary, nadziei, miłości i wspólnoty przyczynia się do wzrostu oraz rozwoju Kościoła, staje się świadkiem i współpracownikiem płodności Matki-Kościola²⁸⁷. Wyżej wymienione postawy sprawiają, iż rodzina znajduje się w centrum dziejów ludzkości, gdyż „przyszłość ludzkości idzie poprzez rodzinę”²⁸⁸. Rodzina, co już zostało przedstawione, znajduje się także w samym centrum Kościoła, ponieważ „rodzina jest drogą pierwszą i z wielu względów najważniejszą”²⁸⁹. Tak więc od jej losów zależą losy świata i poniekąd Kościoła. Nic więc dziwnego, że Jan Paweł II napisał w zakończeniu *Listu do Rodzin*: „Poprzez rodzinę toczą się dzieje człowieka, dzieje zbawienia ludzkości (...) Rodzina znajduje się pośrodku tego wielkiego zmagania pomiędzy dobrem a złem, między życiem a śmiercią, między miłością a wszystkim, co jest jej przeciwieństwem. Rodzinom powierzone jest zadanie walki przede wszystkim o to, ażeby wyzwolić siły dobra, których źródło znajduje się w Chrystusie Odkupicielu człowieka, aby te siły uczynić własnością wszystkich rodzin, ażeby - jak to powiedziano w polskim Mileniu Chrześcijaństwa - rodzina była Bogiem silna”²⁹⁰.

Przytoczone słowa pokazują sytuację każdej rodziny, a jednocześnie wskazują na podstawowe zadania rodziny chrześcijańskiej. Współczesna rodzina znalazła się pośrodku zmagania pomiędzy dwiema cywilizacjami, które Jan Paweł II określa jako „cywilizację miłości” i jej przeciwieństwo „cywilizację śmierci i użycia”. Rodzina z natury swojej jest przeznaczona do bycia „wspólnotą miłości”. U podstaw tej nauki Kościoła leży rozumienie małżeństwa, jako nieodwołalnej wspólnoty osób, które z miłości, mającej swe źródło w Bogu, składają sobie wzajemnie dar z siebie samych²⁹¹. Wreszcie Jan Paweł II stawia tezę, że rodzina „jest prawdziwym „sanktuarium życia (...), miejscem, w którym życie, dar Boga, może w sposób właściwy być przyjęte i chronione

²⁸⁷ Por. Buxakowski J., *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa...*, dz. cyt., 51- 90.

²⁸⁸ FC 86.

²⁸⁹ GS 2.

²⁹⁰ LdR 23.

²⁹¹ Por. Parysiewicz B.M., *Wychowanie do miłości...*, dz. cyt., s. 350-359.

przed licznymi atakami, na które jest ono wystawione, może też rozwijać się zgodnie z wymogami prawdziwego ludzkiego wzrostu. Dlatego rodzina odgrywa decydującą i niezastąpioną rolę w kształtowaniu kultury życia”²⁹².

Analizując myśl papieską, szczególnie odnośnie kształtowania się rodziny jako wspólnoty, można wyróżnić jeszcze jego cztery istotne funkcje rodziny jako Kościoła domowego: (1) głęboka, żywa więź (komunia) miłości naturalnej i nadprzyrodzonej łącząca wszystkich członków rodziny w węższym i szerszym kręgu; (2) prawdziwe ukierunkowanie rodziny na służenie życiu w sensie fizycznym i duchowym, a więc rodzenie nowych osób oraz formowanie ich osobowości według zasad Ewangelii; (3) przyczynianie się do autentycznego rozwoju społeczeństwa, a nawet całej ludzkości; (4) owocne uczestniczenie w życiu Kościoła na płaszczyźnie jego misji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej. Jak zauważa W. Tabczyński dopiero takie małżeństwo i rodzina, realizujące owe funkcje, choć może nie w pełnym, doskonałym stopniu, mogą być uznane w pełni za „Kościół domowy” i stawać się głęboką wspólnotą (komunią) życia i miłości²⁹³.

Po pierwsze, a wynika to z jej fundamentalnego zdefiniowania jako „głębokiej wspólnoty życia i miłości”, rodzina powinna być środowiskiem kochających się ludzi. Źródłem miłości w rodzinie jest sakramentalny, a więc wzmacniany szczególną łaską Boga, związek męża i żony²⁹⁴. Monogamiczne, nierozzerwalne i trwające w absolutnej wierności małżeństwo jest świadectwem najdoskonalszej relacji międzyosobowej oraz stanowi niejako matrycę kształtującą wszelkie inne ludzkie więzi. „Komunia małżeńska stanowi fundament, na którym powstaje szersza komunია rodziny, rodziców i dzieci, braci i siostr pomiędzy sobą, domowników i innych krewnych”²⁹⁵. Jan Paweł II zwrócił także uwagę na ważne aspekty budujące wspólnotę rodzinną, właściwie rozumianą sytuację kobiety (w tym równość wobec mężczyzny i docenienie jej pracy w domu), powołanie mężczyzny do bycia mężem i ojcem, zachowanie słusznych praw dziecka, troskę o osoby starsze. Komunია osób to związek osób powstały na fundamencie miłości i ożywiony przez miłość. Komunია osób rozumiana jako głębokie ich zjednoczenie, może

²⁹² EV 92.

²⁹³ Tabczyński W., „Kościół domowy w świetle nauki papieża Jana Pawła II...”, art. cyt., s. 17.

²⁹⁴ Por. Bołoz W., *Promocja osoby w rodzinie*, Warszawa 1994, s. 62.

²⁹⁵ FC 6; Por. Młyński J., *Zadania i prawa rodziny w świetle adhortacji Familiaris Consortio*, w: *Dokąd zmierzasz współczesna rodzino?*, red. M. Duda, Świerczek A., Kraków 2012, s. 56-58.

zaistnieć tylko w świecie istot osobowych posiadających wymiar duchowy. Ten pierwiastek duchowy stanowi o ich równości, natomiast pierwiastek cielesny decyduje o ich zróżnicowaniu. Człowiek istnieje jako mężczyzna i jako kobieta. Męskość i kobiecość są darami komplementarnymi. Oznacza to, że ta dwoista postać konstytucji somatycznej pozwala na wzajemne uzupełnienie się. To zróżnicowanie somatyczne przybierające postać zróżnicowania płciowego jest wielkim darem i jest cechą pozytywną, służy dialogowi miłości, tak w odniesieniu do Boga, jak i do człowieka. Jako dar Stwórcy stanowi część Bożego planu miłości²⁹⁶. Dlatego płciowość, w której kobiecość odnajduje siebie w obliczu męskości, podczas gdy męskość potwierdza się przez kobiecość, odgrywa tak ważną rolę w komunii małżonków. W tej miłości ciało wyraża, jak podkreśla Jan Paweł II, powołanie człowieka do wzajemnego daru z siebie samego²⁹⁷. To odkrycie oblubieżczego sensu ciała staje się źródłem ludzkiej szczęśliwości i stanowi istotny element ludzkiego bytowania na ziemi. Ujawnia on zdolność człowieka do bezinteresownego daru z siebie.

Wewnętrzna zasada, trwała mocą i celem ostatecznym tego zadania rodziny tworzenia z niej prawdziwej wspólnoty osób jest miłość, która buduje, umożliwia życie, wzrastanie i doskonalenie się wspólnoty osób²⁹⁸. Warunkiem tej komunii jest najpierw zawiązanie wspólnoty miłości między małżonkami, którzy następnie darem miłości obdarzają swoje dzieci. Ta komunია rodzinna ma swoje korzenie w naturalnym uzupełnianiu się kobiety i mężczyzny²⁹⁹. W sakramencie małżeństwa Chrystus obdarza małżonków, a przez nich rodzinę chrześcijańską, darem nowej komunii miłości, która jest żywym i rzeczywistym obrazem jedności Kościoła, będącego Mistycznym Ciałem Chrystusa³⁰⁰. Wszyscy członkowie rodziny, każdy według własnego daru, mają łaskę i obowiązek budowania dzień po dniu komunii osób, tworząc z rodziny wspólnotę miłości i szkołę bogatszego człowieczeństwa³⁰¹. Wspólnota osób, duchowa komunია jest zasadą wychowawczą „wszędzie tam, gdzie kształtuje się człowiek i chrześcijanin”³⁰². Umożliwia ona dostrzeżenie i rozumienie drugiej osoby „jako „kogoś bliskiego”

²⁹⁶ Por. Gubała W., *Wychowanie seksualne w rodzinie*, „Analecta Cracoviensia” nr. 28(1996) s. 247.

²⁹⁷ Por. LR 11.

²⁹⁸ Por. Osewska E., Stala J., *W kierunku katechezy rodzinnej*, Kielce 2003, s. 130.

²⁹⁹ Gubała W., *Rodzina w służbie życia i miłości...*, art. cyt., s. 157.

³⁰⁰ Tamże, s. 130.

³⁰¹ Por. GS 52; Brzeziński M., *Zadania rodziny według Familiaris consortio*, w: *W dialogu z młodymi o rodzicielstwie i życiu*, red. Brzeziński M., Warszawa 2017, s. 181.

³⁰² NMI 43.

pozwala dzielić jego radości i cierpienia, odgadywać jego pragnienia i zaspokajać jego potrzeby, ofiarować mu prawdziwą i głęboką przyjaźń³⁰³.

Źródło tej komunii, rodzina wciąż na nowo powinna odnajdywać w Bogu, który jest gwarantem skuteczności jej wysiłków. W rodzinie, jako wspólnocie osób muszą więc być obecne: duch Pana, słowo Pana, kult Pana i miłość Pana³⁰⁴.

Najistotniejszym elementem tworzącym wspólnotę rodzinną jest miłość Pana. Ona stanowi zasadę i moc, która powinna kształtować konkretne działania rodziny jako wspólnoty miłości³⁰⁵. Jest to miłość ofiarna, zdolna do poświęceń, gotowa do rezygnacji ze swego egoizmu, świadoma odpowiedzialności nie tylko za siebie, ale i za inne osoby³⁰⁶. Jest to miłość Boża, która stawia wymagania oraz z której wypływa prawda i uczciwość wobec siebie nawzajem. Taka miłość jest czynna i owocna przez zrodzenie i wychowanie potomstwa³⁰⁷. Wspólnotę rodzinną rozwija także Słowo Boże. Jest ono „źródłem wiary w nadprzyrodzone uczestnictwo małżonków w ofiarnym wydaniu się Chrystusa Pana za Kościół, źródłem znajomości woli Boga, przedmiotem domowego nauczania”³⁰⁸. Wspólnota rodzinna buduje się jednak nie tylko przez słuchanie Słowa Bożego, ale także przez głoszenie go sobie wzajemnie przez jej członków. Zwłaszcza rodzice, przy pomocy słowa i przykładu powinni być dla swoich dzieci pierwszymi zwiastunami wiary³⁰⁹. Kolejnym elementem tworzącym wspólnotę rodzinną jest kult Pana, jako publiczny sposób oddawania czci Bogu. W rodzinie sprawuje się on przede wszystkim przez rozwijanie osobistej i rodzinnej modlitwy oraz uczestnictwo w życiu sakramentalnym Kościoła³¹⁰.

Drugim zadaniem rodziny jest służba życiu. Dokonuje się ona przede wszystkim przez płodność małżonków, dzięki której włączają się oni w najistotniejszy wymiar *creatio continua* samego Boga, w przekazywanie i pomnażanie życia ludzkiego³¹¹. W *Familiaris consortio* znajdziemy przypomnienie i umocnienie nauczania Kościoła dotyczącego prokreacji, a zawartego w soborowym *Gaudium et spes* oraz encyklice

³⁰³ Tamże.

³⁰⁴ Macharski F., *Troska Kościoła o rodzinę*, „Ateneum Kapłańskie” (1970), R. 62, t. 75, z 1(369), s. 60.

³⁰⁵ Por. Gubała W., *Rodzina w służbie życia i miłości...*, art. cyt., s. 158-159.

³⁰⁶ Por. Skrzeczko A., *Zadania Rodziny jako Kościoła domowego*, „Rocznik Teologii Katolickiej” t.8(2009), s. 114.

³⁰⁷ Macharski F., *Troska Kościoła o rodzinę...*, art. cyt., s. 60.

³⁰⁸ Tamże, s. 60.

³⁰⁹ Por. LG 11.

³¹⁰ Skrzeczko A., *Zadania Rodziny jako Kościoła domowego...*, art. cyt., s. 115.

³¹¹ Młyński J., *Zadania i prawa rodziny w świetle adhortacji Familiaris Consortio...*, art. cyt., s. 59.

Pawła VI *Humanae vitae*. Jan Paweł II krytykuje zatem wszelkie przejawy działań przeciwko życiu (np. aborcję, antykoncepcję, sterylizację), a zarazem opowiada się za czystością i odpowiedzialnością w życiu małżeńskim, czego wyrazem jest korzystanie z naturalnych metod planowania rodziny³¹². Służba życiu wyraża się również w realizowaniu wychowawczego posłannictwa rodziny. Jest ona bowiem pierwszym i najważniejszym środowiskiem kształtowania rozwoju dziecka³¹³. Rodzice powinni stać się głównymi wychowawcami, a ich miłość „od początku staje się duszą, a przez to i normą, która inspiruje i nadaje kierunek całej konkretnej działalności wychowawczej, ubogacając ją tak cennymi owocami miłości, jak czułość, stałość, dobroć, usłużność, bezinteresowność i duch ofiary”³¹⁴. Rodzina to również naturalne miejsce uspołecznienia człowieka oraz jego wychowania religijnego i moralnego, w tym także wychowania seksualnego³¹⁵.

Najważniejsza odpowiedzialność za życie człowieka spoczywa na rodzinie. Odpowiedzialności ta wypływa z samej natury rodziny, jako wspólnoty życia opartej na małżeństwie. Wezwanie do przekazywania życia wiąże się z wezwaniem do ochrony życia. Życie ludzkie jest bowiem zawsze wspaniałym darem Bożej dobroci³¹⁶. Dlatego też każda rodzina jest wezwana do bronięcia i ukazywania wartości i godności życia człowieka. W życiu i miłości małżeńskiej wyraża się to poprzez odrzucenie tego wszystkiego co sprzeciwia się i uniemożliwia poczęcie nowego życia – antykoncepcja, sterylizacja, spędzanie płodu. Każdy akt małżeński musi spełniać swoje podwójne znaczenie: jednoczyć małżonków i być otwarty na rodzicielstwo³¹⁷. K. Wojtyła definiował rodzicielstwo, jako wezwanie do przekazywania życia, to nie tylko sam fakt zewnętrzny, czyn związany z urodzeniem dziecka, ale jest to również fakt wewnętrzny, postawa, o której powinni pamiętać małżonkowie, gdy prowadzą współżycie małżeńskie³¹⁸. Rodzicielstwo nie ogranicza się do funkcji biologicznej, do przekazania życia. Sięga ono głębiej, poprzez to, że polega także na „rodzeniu” w sensie duchowym, na „kształtowaniu dusz” przez wychowanie³¹⁹.

³¹² Por. Gubała W., *Rodzina s służbie życia i miłości...*, art. cyt., 149-176.

³¹³ Por. Wilk J., *Pedagogika rodziny. Zagadnienia wybrane*, Lublin 2002, s. 23-33.

³¹⁴ FC 36.

³¹⁵ Por. Pokrywka M., *Antropologiczne...*, dz. cyt., s. 303-311.

³¹⁶ Por. FC 30.

³¹⁷ Por. HV 12; Por. Kokoszka A., *Moralność życia małżeńskiego. Sakramentologia moralna*, cz. III, Tarnów 2005, s. 163.

³¹⁸ Por. Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 231.

³¹⁹ Skrzeczko A., *Zadania Rodziny jako Kościoła domowego...*, art. cyt., s. 115.

Małżonkowie rozpoczynają realizację powołania do rodzicielstwa, jako powołania do udziału w stwórczym dziele Boga, z chwilą podjęcia małżeńskiego aktu współżycia seksualnego. W tym bowiem momencie podejmują w miłości wielkie dzieło wydania na świat nowego życia, nowego człowieka³²⁰. Nowy człowiek od chwili poczęcia przeznaczony jest do tego, ażeby w pełni wyraziło się jego człowieczeństwo, ażeby ono się urzeczywistniło nie tylko w wymiarze biologicznym, ale również w sferze duchowej³²¹. Rodzice przekazują dziecku pełnię człowieczeństwa w każdym wymiarze jego osoby, a dokonuje się to przez proces wychowania.

Wychowanie dziecka nie jest tylko sprawą doczesną. Rodzice powinni ukierunkowywać je ku zbawieniu, ku stopniowemu usamodzielnianiu dziecka na drodze zbawienia. Zatem splatają się tu w jedno dwie idee, mianowicie ukierunkowanie ku dobru i prawdzie oraz ukierunkowanie do Boga przez Chrystusa. Wprowadzenie dziecka na drogę zbawienia nie ogranicza się tylko do kształtowania relacji z Bogiem, polega także na wychowaniu we wszystkich dziedzinach moralności³²². To wychowanie zaczyna się od pierwszych dni życia dziecka. Już w pierwszych tygodniach, miesiącach, latach życia dziecka można je ukierunkować przez mądre wychowanie ku miłości, prawdzie, dobru i pięknu. W tych pierwszych latach życia zakłada się fundamenty pod całą jego przyszłość, jest ono także w tym okresie bardzo podatne na skierowanie ku właściwym wartościom. Rodzicielstwo, jako powołanie do wprowadzenia na drogę zbawienia i usamodzielnienia na niej, jest zadaniem wielkim, ale bardzo wymagającym. Dlatego rodzice powinni starać się współpracować z łaską Bożą. Jest to bowiem w rzeczywistości współpraca z Duchem Świętym w dziele uświęcenia i zbawienia³²³.

Rodzice są pierwszymi wychowawcami i w żaden sposób nie mogą i nie powinni zwalniać się z wypełnienia tego zadania, ani przekazywać go innym, gdyż inne osoby oraz instytucje mogą tylko wspomóc rodziców w wypełnianiu tego zadania. Dlatego tak istotny jest fakt uznania rodziców za pierwszych i głównych wychowawców³²⁴.

Z tą wielką godnością łączy się jednak również wielka odpowiedzialność. Jest to

³²⁰ Por. Skrzydlewski W.B., *Chrześcijańska wizja miłości, małżeństwa i rodziny*, Kraków 1982, s. 165-166.

³²¹ Por. FC 28.

³²² Młyński J., *Zadania i prawa rodziny w świetle adhortacji Familiaris Consortio...*, art. cyt., s. 61.

³²³ Por. Skrzydlewski W.B., *Chrześcijańska wizja miłości, małżeństwa i rodziny...*, art., cyt., s. 178.

³²⁴ Por. GS 3; Por. Sojka S., *Założenia teologiczno-antropologiczne wychowania chrześcijańskiego w rodzinie*, w: *Małżeństwo i rodzina wciąż fundamentem nowej cywilizacji*, red. Kantor R., Kluza M., Tarnów 2011, s. 247; Por. Młyński J., *Zadania i prawa rodziny w świetle adhortacji Familiaris Consortio...*, art. cyt., s. 62-63.

odpowiedzialność za rozwój społeczeństwa i ludzkości, odpowiedzialność za powoływanie dzieci do życia w odpowiednim czasie i w odpowiednich warunkach. Nie chodzi bowiem o to, aby wydać na świat jak największą ilość dzieci, ale o działanie w pełni odpowiedzialne i wartościowe moralnie³²⁵.

Oczywiście rodzice nie są jedynymi wychowawcami swoich dzieci stąd w realizacji zadań wychowawczych konieczna jest współpraca z innymi podmiotami wychowawczymi. Wśród tych instytucji wspierających rodziców w realizacji ich wychowawczego zadania należy wymienić wspólnotę Kościoła oraz instytucje państwowe, w tym na pierwszym miejscu szkołę³²⁶. Magisterium Kościoła w tym aspekcie wskazuje na obowiązek współpracy wszystkich tych podmiotów aby proces wychowawczy dzieci i młodzieży przebiegał jak najlepiej dla dobra samej osoby wychowywanej, jak też rodziny, społeczeństwa i Kościoła³²⁷.

Zadanie służby życiu, po zrodzeniu i wychowaniu potomstwa, realizowane jest w rodzinie również w szerszym znaczeniu poprzez wieloraka służbę życiu³²⁸. Jak wskazuje Jan Paweł II: „płodna miłość małżeńska wyraża się w różnych formach służenia życiu”³²⁹. Z tego względu takie zaangażowanie jak: gotowość do adopcji, pomoc innym rodzinom, wsparcie projektów społecznych dedykowanych rodzinie jest wyrazem tej służby. W ten sposób chrześcijańska rodzina nie tylko twórczo wypełnia zadanie służby człowiekowi ale nade wszystko staje się świadkiem Boga, który otacza go opieką poprzez konkretne działania swoich uczniów³³⁰.

Wskazując na zdania rodziny, które na niej spoczywają w zakresie rozwoju społeczeństwa należy podkreślić, iż: „rodzinę łączą ze społeczeństwem żywotne i organiczne więzi, stanowi ona bowiem jego podstawę”³³¹. Bowiem to właśnie „rodzina daje społeczeństwu najwspanialsze dary, bez których ono istnieć by nie mogło. Daje ona dar Boży-człowieka. Nikt większego daru nie może złożyć społeczeństwu”³³². Rodzina jest wspólnotą podstawową, wyjściową, od której wszystko się zaczyna. Bez niej nie

³²⁵ Skrzydlewski W.B., *Chrześcijańska wizja miłości, małżeństwa i rodziny...*, art., cyt., s. 170-171.

³²⁶ Por. Brzeziński M., *Zadania rodziny według Familiaris consortio...*, art. cyt., s. 189.

³²⁷ Por. FC 40.

³²⁸ Por. Kłyszowie B. i J., *Przygotowanie do ojcostwa i macierzyństwa*, w: *Człowiek – osoba – pleć*, red. Wójcik M., Łomianki 1998, s. 211.

³²⁹ FC 41.

³³⁰ Por. Brzeziński M., *Zadania rodziny według Familiaris consortio...*, art. cyt., s. 190.

³³¹ FC 42; Por. Benedykt XVI, *Rodzina szkołą wartości ludzkich i chrześcijańskich*. Przesłanie na Światowe Spotkanie Rodzin w Meksyku (17.01.2009), „Sprawy Rodziny” 2009, nr 2 (86), s. 11.

³³² Wyszyński S., „Niedobrze być człowiekowi samemu”, w: *Człowiek-osoba-pleć...*, dz. cyt., s. 58.

może zaistnieć żadna inna wspólnota ludzka³³³.

Etymologicznie społeczeństwo to jak uważa P. Sztompka: zbiorowość ludzi w ramach pewnego państwa³³⁴. Lecz to w rodzinie powstaje i kształtuje się społeczeństwo, z tego faktu rodzina jest nie tylko komórką społeczeństwa, ale jest ona niejako „łosem społeczeństwa”³³⁵. To, co człowiek wynosi z rodziny, to jako obywatel wnosi do życia społecznego, narodowego i państwowego.

Rodzina, aby mogła skutecznie realizować swoje zadanie służby społeczeństwu powinna też aktywnie uczestniczyć w życiu publicznym i politycznym. To właśnie rodziny powinny zabiegać jako pierwsze, aby rozwiązania legislacyjne oraz instytucje państwowe nie tylko nie naruszały praw oraz obowiązków rodziny, lecz by je wspierały i przeciwdziałały destrukcyjnym projektom³³⁶. W tym aspekcie rodziny powinny coraz lepiej uświadamiać sobie własną rolę współtwórców tak zwanej polityki rodzinnej oraz podejmować działania ukierunkowane na przemianę społeczeństwa³³⁷.

Rodzina uczestniczy w rozwoju społeczeństwa poprzez wychowywanie człowieka i wprowadzanie go do współżycia z innymi ludźmi. Ona uzdalnia go nie tylko do życia fizycznego, ale także do współżycia społecznego. Ten aspekt oddziaływania rodziny koresponduje również z uczestnictwem w kulturze. Rodzice w pewnym sensie rodzą swe dzieci także dla narodu, aby były jego członkami, aby były aktywnymi twórcami dziedzictwa kulturowego i historycznego. Tożsamość rodziny wynika, jest współzależna od tożsamości narodu, na tej płaszczyźnie kształtuje się zobowiązanie rodziny do kultywowania tradycji narodowych definiujących tożsamość narodową³³⁸.

Czwartym zadaniem rodziny chrześcijańskiej jest jej uczestnictwo w życiu i posłannictwie Kościoła: „Jest ona powołana do budowania Królestwa Bożego w dziejach, poprzez udział w życiu i posłannictwie Kościoła”³³⁹. Rodzina chrześcijańska, jako Kościół domowy, jest do tego stopnia wpisana w tajemnicę Kościoła powszechnego, że na swój sposób staje się uczestnikiem jego zbawczego posłannictwa. To budowanie dokonuje się na pierwszym miejscu przez realizację zadania prokreacji. Bowiem rodzice

³³³ Por. Mokrzycki B., *W domowym Kościele. Rozważania o małżeństwie i rodzinie chrześcijańskiej*, Warszawa 1989, s. 11.

³³⁴ Sztompka P., *Socjologia...*, dz. cyt., s. 29.

³³⁵ Wszyński S., „Niedobrze być człowiekowi samemu”, w: *Człowiek-osoba-pleć...*, art. cyt., s. 61.

³³⁶ Młyński J., *Zadania i prawa rodziny w świetle adhortacji Familiaris Consortio...*, art. cyt., s. 66.

³³⁷ FC 44; Por. Brzeziński M., *Zadania rodziny według Familiaris consortio...*, art. cyt., s. 192.

³³⁸ Por. Brzeziński M., *Zadania rodziny według Familiaris consortio...*, art. cyt., s. 191.

³³⁹ FC 49.

dając swoim dzieciom życie biologiczne są również wezwani aby rodzic i wspierać w nich doświadczenie życia wiary³⁴⁰. To właśnie rodzice mają być pierwszymi świadkami i szafarzami nowych narodzin z Ducha Świętego³⁴¹. Dzieło zbawienia trwa w świecie, dokonuje się i urzeczywistnia przez Kościół³⁴², a jeżeli dokonuje się w Kościele i przez Kościół, to niewątpliwie ma swój udział w tym dziele także rodzina chrześcijańska, która ma rozwijać się by stawać się środowiskiem wiary, nadziei oraz miłości. Wskazywał na to również Benedykt XVI w trakcie wizyty w Nazarecie, gdy mówił, iż rodzina zbudowana na miłości na wzór Chrystusa do Kościoła, jest powołana do bycia Kościołem domowym, miejscem modlitwy i miłującej troski o prawdziwe dobro każdego członka³⁴³. Realizacja tego zadania wyrasta ze wzajemnej zależności jaka konstytuuje relacje między Kościołem a rodziną chrześcijańska. Bowiem rodzina chrześcijańska ma stawać się domowym Kościołem, czyli ukazywać tajemnice Kościoła w swoim codzienny życiu. Z kolei Kościół rodzi, wychowuje, wspiera i buduje rodzinę chrześcijańska. Dokonuje się to przez głoszenie Słowa Bożego, posługę sakramentalną, umacnianie i wspieranie rodziny w realizacji jej obowiązków i zadań³⁴⁴. W ten sposób rodzina staje się wspólnotą, która prowadzi do uświęcenia człowieka i jego zbawienia³⁴⁵.

Fundamentalna rolą i zadaniem rodziny chrześcijańskiej jest zaangażowanie w misję Kościoła w sposób, który jest charakterystyczny dla niej jako wspólnoty życia i miłości. To swoje uczestnictwo w posłannictwie Kościoła realizuje w sposób wspólnotowy, najpierw jako para małżonków, następnie jako rodzina. Co istotne Magisterium Kościoła określa, iż ma to czynić: „poprzez sama codzienną rzeczywistość”³⁴⁶.

Rodzina chrześcijańska realizuje swoje zadania we wspólnocie Kościoła i na rzecz Kościoła przede wszystkim poprzez „uświęcenie siebie, uświęcenie wspólnoty kościelnej i świata”³⁴⁷. Właściwym źródłem i zarazem podstawowym środkiem uświęcenia małżeństwa i rodziny jest sakrament małżeństwa, który podejmuje i rozwija łąkę

³⁴⁰ Por. Młyński J., *Zadania i prawa rodziny w świetle adhortacji Familiaris Consortio...*, art. cyt., s. 68-69.

³⁴¹ Brzeziński M., *Zadania rodziny według Familiaris consortio...*, art. cyt., s. 193.

³⁴² Por. GS 18.

³⁴³ Benedykt XVI, *Rodzina fundamentem społeczeństwa i Kościoła...*, dz. cyt., s. 30.

³⁴⁴ Por. Brzeziński M., *Zadania rodziny według Familiaris consortio...*, art. cyt., s. 193; Por. Młyński J., *Zadania i prawa rodziny w świetle adhortacji Familiaris Consortio...*, art. cyt., s. 70-71.

³⁴⁵ Por. FC 49.

³⁴⁶ ChL 52.

³⁴⁷ FC 55.

uświęcającą chrztu³⁴⁸. Wypełnienie zadania uświęcania rodzi wymóg dojrzałej oraz autentycznej duchowości małżeńskiej i rodzinnej. Wzrost i rozwój doświadczenia wiary dokonuje się dzięki uczestnictwu w sakramentach świętych, szczególnie Eucharystii i sakramentu pojednania oraz poprzez codzienną modlitwę małżeńską i rodzinną. Jak pisze Jan Paweł II w *Familiaris consortio*: „modlitwa nie jest ucieczką od codziennych obowiązków, lecz dla rodziny chrześcijańskiej stanowi jeszcze większa zachętę do podejmowania i wypełnienia wszystkich odpowiedzialnych zadań”³⁴⁹.

W świetle dokonanej refleksji nad rodziną rozumianą jako „Kościół domowy” oraz jej zadaniami w świecie współczesnym możemy pokusić się o następujące wnioski. Miłość kobiety i mężczyzny stanowi o podwójnej więzi małżeńskiej. Wyraża wzajemny dar i jest źródłem nowego życia. Przy czym obie rzeczywistości wzajemnie się przenikają. Miłość małżeńska kieruje się od osoby do osoby i „obejmuje dobro całej osoby”³⁵⁰. Jest to więc miłość w pełni ludzka i osobowa, jak powie Jan Paweł II „sakramentalne małżeństwo jest przymierzem osób w miłości”³⁵¹. Podniesione do godności sakramentu małżeństwo zostaje przez Chrystusa oczyszczone i włączone do Ludu Bożego Nowego Przymierza. Mocą łaski sakramentu małżeństwa miłość małżeńska zostaje przemieniona w miłość nadprzyrodzoną, dzięki której małżeństwo i rodzina tworzą szczególną wspólnotę. W ten sposób sakrament małżeństwa jest sakramentem miłości. Związek małżeński oparty na sakramencie małżeństwa stanowi podstawę wspólnoty rodzinnej, bowiem miłość małżeńska z natury zmierza do przedłużenia się w akcie zrodzenia i wychowania potomstwa, to zaś nowe życie winno być chronione. Nauka Kościoła jest wielkim „tak” dla miłości, która przejawiać się winna we wszystkich zdarzeniach wspólnego losu w kontekście relacji zarówno społecznych, jak i urzeczywistniających się w budowaniu Królestwa Bożego.

Dynamika współczesnych przemian stawia Kościół w nowej sytuacji. Niemal zupełnie zmienił się horyzont działalności Kościoła w świecie. Próbując określić tę nową sytuację Kościoła można się posłużyć porównaniem, które wypowiedział niemiecki teolog H Hild. „Droga Kościoła prowadzi dzisiaj cienką granią, z której grozi upadek w głęboką przepaść z jednej strony sterylnej ortodoksji bez odniesienia do palących problemów współczesności, a z drugiej strony grozi całkowite dopasowanie

³⁴⁸ Brzeziński M., *Zadania rodziny według Familiaris consortio...*, art. cyt., s. 197.

³⁴⁹ FC 62.

³⁵⁰ GS 49.

³⁵¹ LdR 7.

się do świata, aż do utraty własnej tożsamości”³⁵². W tej sytuacji, gdy w nowoczesnych społeczeństwach dokonuje się tak wiele dynamicznych zmian, również Kościół powinien uwzględniać to nowe środowisko, w którym przychodzi mu żyć i wypełniać swoją misję. Rola Kościoła i jego stosunek do dokonujących się w obecnym świecie przemian jest podobna do znanego z Ewangelii Ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare. Trzeba przyznać, że jest to zadanie wymagające, gdyż nurty transformacji, które urzeczywistniają się w przestrzeni współczesnego świata są podobne do procesu fermentacji. Dokonują się niebagatelne zmiany, ale trudno jest wyprzedzić bieg wydarzeń i przewidzieć, w jakim kierunku te wszystkie przeobrażenia pójdą. Chcąc nie chcąc wspólnota kościoła będzie musiała stawić czoła ewolucjom, jak pęknięcie od dawna istniejących struktur czy konieczność rezygnacji z utartych zachowań oraz przyzwyczajzeń. Dokonuje się to zupełnie niezależnie od tego, czy Kościół tego chce, czy nie. Dlatego trzeba bez niepotrzebnego zadufania w pozorną doskonałość, przyjrzeć się z pokorą pewnym trendom występującym w społeczeństwach, by umieć im w odpowiednim czasie skutecznie przeciwdziałać. Nie chodzi tutaj bynajmniej o to, by zwalczać wszystko, co nowe, ale o to, by starać się wywierać pozytywny wpływ, a to wymaga podejścia analitycznego i zróżnicowanego. Nowa sytuacja, w której znalazł się katolicyzm w obecnym świecie rodzi pytania o postać duszpasterstwa małżeństw i rodzin, pytania o formę teologii w tym nowym kontekście społeczno-politycznym, w którym Kościołowi przyszło dzisiaj żyć. Zdaniem Papieża Franciszka: „warto zwracać uwagę na konkretną rzeczywistość, ponieważ wymagania i wezwania Ducha zawarte są także w samych wydarzeniach historycznych”³⁵³. Tym samym duszpasterstwo powinno się wyrażać zdolnością proaktywną, aby wskazywać jaki obrać kurs na to, co w życiu najważniejsze. Powinno wyrażać się w niezwykle trudnej i rzadkiej sztuce bycia zaczynem dla społeczeństwa, nie stając się jednocześnie kwaśnym.

Rodzi się tutaj pytanie o stosunek duszpasterstwa małżeństw i rodzin do nowego modelu wartości przyjmowanego w społeczeństwie. Ta zmiana modelu wartości jest częścią i wymownym obrazem ogólnych zmian zachodzących w społeczeństwie. W wyniku tych procesów muszą się też dokonywać pewne zmiany w sferze duszpasterstwa. Kościół nie może postrzegać dokonujących się w społeczeństwie przemian

³⁵² Hild H., *Sorge um die Kirche*, w: „Herden Korrespondenz” 4(1971), s. 161.

³⁵³ AL. 31.

z perspektywy samotnej wyspy. Kościół jest zakorzeniony w społeczeństwie i dlatego musi reagować na zmiany dokonujące się wokół niego. Duszpasterstwo nie dokonuje się bowiem w próżni, lecz na płaszczyźnie uwarunkowanej przez „tu i teraz” Kościoła. Takim zasadniczym pytaniem jest chyba pytanie o to, czy teologia małżeństwa i rodziny, a w konsekwencji także duszpasterstwo, może mieć charakter ponadczasowy, czy może być coś takiego jak teologia *pastoralis perennis*, czy może być teologia małżeństwa i rodziny wiecznie trwała, czyli taka, która była dobra wczoraj, jest dobra dziś i będzie dobra także jutro? Odpowiedź na pytanie o taką teologię wiecznie trwałą znajdujemy w starej łacińskiej zasadzie, którą można zastosować również w duszpasterstwie: *nora nova, sed nove* - nie nowe rzeczy, lecz w nowy sposób. Na gruncie teologicznym zasada ta oznacza, że zadaniem teologii jest wprowadzić głoszenie dziś, a nawet jutro tego samego Orędzia Chrystusowego, co wczoraj, bo Chrystus jest „wczoraj i dziś, ten sam także na wieki”. Kościół powinien starać się ustawicznie odczytywać znaki czasu i dostosowywać do nich środki posługi duszpasterskiej. To samo orędzie musi być zatem głoszone współczesnym językiem i przy zastosowaniu nowoczesnych środków duszpasterskich. Kościół wypełni godnie swoją misję, jeżeli będzie czerpał z dwóch istotnych dla siebie źródeł. Pierwszym i podstawowym z nich jest orędzie Ewangelii, drugim zaś potrzeby, troski, wyobrażenia i problemy świata oraz wyzwania czasu, w którym Kościołowi przyszło żyć i działać. Kolejny rozdział przedstawi charakterystykę wyzwań i problemów czasu transformacji ustrojowej, by nakreślić dynamikę działań, jakie na rzecz małżeństwa i rodziny podejmował Ks. Kardynał Franciszek Macharski w interesującym nas okresie.

ROZDZIAŁ III

PASTERZ PRZEŁOMU

To, co się wydarzyło na przełomie lat 80. i 90. ubiegłego wieku zostało uznane za symboliczny koniec XX stulecia. Dla Polski i Polaków wydarzenia, które złożyły się na niespodziewaną sekwencję upadku systemu komunistycznego, zwanego w swej schyłkowej fazie realnym socjalizmem, to koniec pewnej epoki i początek nowej egzystencji, ku zdumieniu świata rozpoczął się nowy okres, cała Europa Środkowo-Wschodnia wstąpiła w okres transformacji ustrojowej. Z globalno-politycznego punktu widzenia mieliśmy do czynienia i byliśmy świadkami bezprecedensowego wydarzenia w najnowszych dziejach Europy i świata¹. Nie ulega wątpliwości, iż kardynał Franciszek Macharski był jedną z ważnych osób budujących i kształtujących samoświadomość społeczną w tym okresie i to na wielu poziomach. Stał się jednym z duchowych, intelektualnych i praktycznych uczestników polskich przemian.

1. Rok 1989 i jego konsekwencje dla zmian społecznych w Polsce

Transformacja ustrojowa w Polsce, która rozpoczęła się w 1989 roku była rezultatem działania wielu wzajemnie się warunkujących czynników, zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych². Wykaz tych pierwszych bardzo trafnie określił W. Roszkowski, zaliczając do nich: „niską innowacyjność technologiczną gospodarki nakazowo-rozdzielczej, jej wysoką, skrajnie nieracjonalną zasobochłonność i kapitałochłonność, polityczną motywację decyzji gospodarczych, brak elastycznych mechanizmów politycznej koordynacji w skali społecznej, kryzys fiskalny, wreszcie narastający kryzys społeczny”³. Przechodząc do wskazania czynników zewnętrznych, należy zauważyć, iż już pod koniec lat siedemdziesiątych i na początku osiemdziesiątych na stan stosunków międzynarodowych wyraźnie zaczęły oddziaływać dwa dynamiczne trendy. Pierwszym z nich była globalizacja, a drugim demokratyzacja⁴. Istotne znaczenie odgrywała również

¹ Krzemiński I., *Ustrojowa transformacja w oczach polskich socjologów*, w: *Wielka transformacja, zmiany ustroju w Polsce po 1989*. Red. Krzemiński I., Warszawa 2011, s. 9.

² Por. Dubiński K., *Okrągły Stół*, Warszawa 1999, s. 10-40.

³ Roszkowski W., *Transformacja systemowa – Polska na tle porównawczym*, „Studia Polityczne” 12(2001), s. 20.

⁴ Por. S.P. Huntington, *Trzecia fala demokratyzacji*, Warszawa 2009, s. 13-116.

sytuacja kryzysowa w Związku Radzieckim oraz malejąca popularność komunizmu, który nawet w oczach wielu dotychczasowych zwolenników okazał się systemem wysoce nieefektywnym. Nie był on bowiem w stanie zaspokoić nawet tych potrzeb, jakie sam wyzwał⁵. W latach osiemdziesiątych zauważalna była coraz powszechniejsza w Polsce zgoda na działanie mechanizmów rynkowych, otwarcie na wolny handel i konkurencję. Zaczęto sobie uświadamiać, że bez tego państwo będzie skazane na trwanie na peryferiach cywilizacji. Nastąpił również proces zmiany kryteriów określających siłę i znaczenie państwa. W okresie zimnej wojny, pozycja państwa w stosunkach międzynarodowych determinowana była wielkością armii, liczbą rakiet, ich zasięgiem, ewentualnie sojuszami wojskowymi. Jednak w okresie schyłku systemu komunistycznego w państwach bloku wschodniego zaczęto zwracać uwagę na fakt, że o znaczeniu państwa decyduje w coraz większym stopniu powiązanie jego gospodarki z rynkiem światowym, rozmiary napływających inwestycji, warunki do rozwoju wolnej konkurencji, wielkość i dynamika produktu krajowego brutto, rozwój infrastruktury umożliwiający szybkie podróżowanie ludzi oraz przemieszczanie kapitału, towarów i usług, a także innowacyjność i umiejętność promowania w świecie interesów własnego biznesu. W tych warunkach rosła w państwach Europy Środkowo-Wschodniej społeczna baza przyszłej transformacji systemowej⁶.

1.1. Kościół katolicki w postkomunistycznej Polsce

Niniejsze treści ukazują polski Kościół katolicki w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Ani ramy tekstu, ani zakres problemowy tematu wraz z jego wielorakimi uwarunkowaniami i uwikłaniami nie pozwalają na pełne przedstawienie losów i obecności Kościoła w najnowszej historii Polski. Będzie to zatem tylko zarys problematyki i próba naszkicowania obrazu doświadczeń, jakie Kościołowi katolickiemu w Polsce przyniosła XX-wieczna historia. Dodajmy, zarys uwzględniający nie tylko historię instytucjonalną Kościoła, wzajemne relacje Kościół - państwo, ale także miejsce religii w życiu narodu, miejsce Kościoła w życiu społecznym i jego postawy w życiu

⁵ Por. Dudek A., *Historia Polityczna Polski*, Kraków 2013, s. 17-18.

⁶ Wallas T., *Transformacja systemowa w Polsce i jej konsekwencje. Przyczynek do oceny*, w: *Miedzy historią, politologią a medioznawstwem*, red. Wallas T., Poznań 2010, s. 362; Por. Kowal P., *Koniec systemu władzy. Polityka ekipy gen. Wojciecha Jaruzelskiego w latach 1986-1989*, Warszawa 2012.

politycznym⁷. Często powtarza się pogląd, że w celu zrozumienia indywidualności i niepowtarzalności polskiego katolicyzmu należy odwołać się do odległej przeszłości. Spojrzenie z tej perspektywy pozwala bowiem dostrzec kształtowaną biegiem dziejów specyfikę zakorzenienia katolicyzmu w społeczeństwie polskim oraz odkryć mechanizmy, które formowały i określiły sylwetkę Kościoła polskiego i pełnione przezeń szczególne funkcje społeczne. Nie ulega wątpliwości, że istotne wyznaczniki sposobu obecności katolicyzmu w Polsce wynikały z uwarunkowań historycznych, politycznych i społecznych oraz kulturowych. Chodzi tu przede wszystkim o splot tych wydarzeń i czynników, które zadecydowały o wczesnej identyfikacji tożsamości religijnej oraz narodowej z jednej strony, a z drugiej, wiążąc losy Kościoła z historią narodu, kształtowały i umacniały pozycję Kościoła polskiego nie tylko jako instytucji współtworzącej państwo, społeczeństwo i kulturę, ale co równie ważne, jako instytucji angażującej się w sprawę narodową⁸. H. Woźniakowski napisał słusznie, iż: „istnieje pewien kształt, pewien mit historyczny (...), mit dziejowy, którego węzłowe punkty stanowią: chrzest Polski - śmierć św. Wojciecha - św. Stanisława - wojny z Krzyżakami i Paweł Włodkowic - królowa Jadwiga i unia - tolerancja, odsiecz wiedeńska - powstania i teza, że Kościół był zawsze z narodem w trudnych okolicznościach jego egzystencji”⁹.

Transformacja ustrojowa w Polsce w 1989 roku otwierała nową epokę w dziejach narodu, która miała podstawowe i wielorakie znaczenie dla całego życia i kultury polskiej, dla państwa i praw oraz dla świadomości społecznej. Jak w tę historię Polski odrodzonej wpisał się Kościół katolicki i jakie zajął miejsce w państwie, społeczeństwie i życiu publicznym? Oczywiście faktem było i pozostanie nadal, iż gruntownie zmieniła się zewnętrzna sytuacja Kościoła¹⁰. Wyróżniając się świadomością swej roli w historii narodu, Kościół domagał się w wolnej demokratycznej Polsce odpowiedniego statusu prawnego oraz kształtowania życia społecznego na zasadach moralności chrześcijańskiej. Stanowisko zajmowane przez Kościół wobec „Solidarności”, rola odgrywana przezeń w okresie stanu wojennego czy potem przy odradzaniu się „Solidarności” i pokojowej transformacji ustrojowej były konfrontowane z dążeniami i nadziejami społeczeństwa

⁷ Bankowicz B., *Kościół Katolicki w Polsce*, w: *Polska XX wieku*, red. Kozub-Ciembroniewicz W., Szlachta B., Kraków 2010, s. 281.

⁸ Tamże, s. 282.

⁹ Woźniakowski H., *Religijność polska: świadomość jednostek a wyobrażenia zbiorowa*, w: *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80 – tych*, Warszawa 1989, s. 250.

¹⁰ Por. Łatka R., *Zmienna amplituda stosunków państwo-Kościół katolicki w PRL w latach 80 XX w.*, „Res Historica” nr 39(2015), s. 242-247.

z jednej strony, a z drugiej, celami i oczekiwaniami władz komunistycznych. Przy tym społeczeństwo i władze w różny sposób postrzegały rolę, jaką Kościół powinien odgrywać w grze toczącej się pomiędzy nimi. Dla tego pierwszego, jak się zdaje, najważniejsze było, aby Kościół pozostał nośnikiem wiary i terenem świadectwa moralnego, symbolicznym układem odniesienia dla wolnościowych aspiracji narodu i obrońcą wartości wyznawanych przez społeczeństwo, mądrym doradcą, instytucją mającą wpływy, ale nie uwikłaną w oficjalny system i układy z władzą¹¹. Na tle takich oczekiwań społeczeństwa można znaleźć wytłumaczenie dla pełnych rezerwy czy wręcz otwarcie krytycznych reakcji sporej części Polaków, a nawet duchownych wobec polityki utrzymania spokoju i unikania konfrontacji z władzą prymasa Józefa Glempa, który objął tę funkcję po śmierci kard. S. Wyszyńskiego w maju 1981 roku¹².

Władze z kolei widziały korzyść w istnieniu Kościoła, który pełniłby rolę stabilizującą, a nie aktywizował opozycję i opór społeczeństwa¹³. Toteż po sierpniu 1980 roku nowe kierownictwo partyjno-państwowe starało się zneutralizować Kościół poprzez proces instytucjonalizacji i normalizacji. Już we wrześniu 1980 roku została reaktywowana Komisja Wspólna Rządu i Episkopatu, która w następnych latach zajmowała się przygotowaniem ustawy regulującej stosunki państwowo-kościelne. Przy rozmaitych okazjach władze komplementowały realizm i rozwagę Kościoła, oceniając pozytywnie jego moderujący wpływ na sytuację w kraju. Co więcej, składały deklaracje o potrzebie konstruktywnej współpracy między państwem i Kościołem, zapewniając o swej dobrej woli i chęci utrzymywania poprawnych stosunków z Kościołem.

Jednakże nie oznaczało to, że całościowy stosunek władz do Kościoła uległ gruntownej zmianie. Nadal wszak nie rezygnowano z działań, które były jednoznacznie wymierzone w Kościół¹⁴. „W latach osiemdziesiątych wśród pozorów odprężenia i liberalizacji kursu - piszą A. Dudek i R. Gryz - walka z Kościołem była prowadzona z niezwykłą konsekwencją. Można mówić wręcz o swoistej perfekcji zabiegów dezinformacyjnych, dezintegracyjnych i specjalnych z wykorzystaniem kosztownych systemów informatycznych (...). W całym peerelowskim 45-leciu Kościół nie był tak

¹¹ Żaryn J., *Kościół w PRL*, Warszawa 2004, s. 143

¹² Por. Latka R., *Episkopat jako inicjator, moderator i pośrednik w dialogu pomiędzy władzami PRL lat osiemdziesiątych*, w *Transformacja ustrojowa w Polsce*, red. Przeperski M., Wicenty D., Gdańsk-Warszawa, 2022, s.112.

¹³ Por. Żaryn J., dz. cyt., Warszawa 2004, s. 142-143.

¹⁴ Bankowicz B., *Kościół Katolicki w Polsce...*, art. cyt., s. 301; Por. Kasprzycki R., *Opozycja polityczna w Krakowie w latach 1988-1989*, Kraków 2003, s. 49.

inwigilowany, jak w ostatniej dekadzie PRL. Teczki ewidencji operacyjnej na księdza (TEOK) obejmowały wszystkich biskupów, księży świeckich, zakonników i alumnów. (...) Odrębne teczki prowadzono dla poszczególnych parafii. Taka sytuacja utrzymała się aż do połowy 1989 roku”¹⁵. Nie rezygnowano również z planów mających ograniczyć dalszy rozwój kadrowy i materialny Kościoła czy programów laicyzacji społeczeństwa¹⁶.

Oznaczało to po pierwsze, że owe deklaracje i zapewnienia władz dotyczące stosunków z Kościołem wynikały z wyczerpania się niemal wszystkich pozytywnych stabilizatorów systemu komunistycznego oraz rosnącego wyobcowania aparatu rządzącego. W tej sytuacji uzyskanie neutralności, a być może i przychylności Kościoła miało istotne znaczenie tak z punktu widzenia zapewnienia sobie choćby pozornej bierności społeczeństwa, jak i utrzymania władzy.

Po drugie, że władza komunistyczna nie mogła wyrzec się przyświecającego jej celu, jakim była walka z religią i Kościołem, niezależnie od stopnia normalizacji, rzeczywistego bądź pozornego, osiągniętego w stosunkach państwowo-kościelnych. W okresie ponad 40 lat istnienia PRL podejmowane przez władze komunistyczne próby realizacji dalekosiężnych celów dotyczących religii i Kościoła kończyły się niepowodzeniem. Nie powiodła się ani próba wasalizacji Kościoła i stopniowej likwidacji jego wpływów, ani próba pozbawienia religii znaczenia społecznego¹⁷. Spodziewanych skutków nie przyniosły także plany sekularyzacyjne i laicyzacyjne¹⁸. Dane na temat wiary i praktyk religijnych pokazywały, że odsetek wierzących był zawsze wysoki, a niewierzący stanowili nieistotny liczbowo margines. Co więcej, odsetek wierzących zaczął nawet powoli wzrastać od końca lat sześćdziesiątych, osiągając w połowie następnej dekady 90%. Także odsetek praktykujących był zawsze nader wysoki, a wśród nich odrębną kategorię stanowili tzw. praktykujący niewierzący, manifestujący tym sposobem symbolicznie sprzeciw wobec „onych”, czyli władzy.

Nie było to równoznaczne z tym, że religijność polska nie podlegała zmianom. Dotyczyły one zwłaszcza parametru wierzeń religijnych i przekonań moralnych oraz pokazywały, że selektywność okazywała się podstawową tendencją przemian polskiej religijności. Badania nad religijnością polską ujawniały przy tym, po pierwsze, odmienne

¹⁵ Dudek A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce 1945-1989*, Kraków 2006, s. 419-420.

¹⁶ Por. Żaryn J., *Kościół...*, dz. cyt., s. 152-153.

¹⁷ Por. Dudek A., *Reglamentowana rewolucja. Rozkład dyktatury komunistycznej w Polsce*, Kraków 2004, s. 282-286.

¹⁸ Por. Żaryn J., *Kościół...*, dz. cyt. s. 159.

funkcjonowanie religii na dwóch płaszczyznach, tj. ogólnonarodowej i życia codziennego, po drugie zaś - kulturowy, tradycyjny i ludowy charakter polskiego katolicyzmu¹⁹. Trudno nie zgodzić się z J. Casanovą, który pisze: „Bez wątpienia to Kościół wygrał wojnę o sekularyzację, podobnie jak wszystkie inne najważniejsze bitwy. Za każdym razem, gdy dochodziło do otwartej konfrontacji między Kościołem katolickim a władzami komunistycznymi - w sprawie kontroli nad nauczaniem religii, w sprawie programu nauczania w seminariach duchownych, w sprawie obchodów Tysiąclecia Chrztu Polski, a nawet w sprawie zmian w konstytucji - władze musiały wycofywać się ze swoich żądań, a siła i autorytet Kościoła ulegały wzmocnieniu”²⁰.

Wiele było, rzecz jasna, czynników, które się do tego przyczyniły. Oczywiście, istotną rolę odgrywał związek Kościoła z polską tożsamością narodową i kulturą, pełniona przezeń w historii rola symbolicznego reprezentanta polskiego narodu oraz siła i charakter polskiego katolicyzmu ludowego²¹. Są wszakże powody, by uważać, że odpowiedzialność ponosił przede wszystkim, jak to objaśnił R. Michel, sam komunizm, który wzbraniał się i nie chciał włączyć religii do swego ideologicznego uniwersum, w konsekwencji czego stała się ona czynnikiem desowietyzacji (na płaszczyźnie narodu), czynnikiem dezalienacji (na płaszczyźnie jednostki) i nośnikiem detotalizacji (na poziomie społeczeństwa)²². Można powiedzieć, że przypadek Polski powojennej, gdzie doszło do zderzenia katolicyzmu z komunizmem, stanowi szczególną i niebywale wyraźną egzemplifikację potencjalności i realności owej potrójnej roli, jaką praktyka systemu komunistycznego przyznawała religii. Co nie mniej ważne, niewątpliwie do zwycięstwa Kościoła przyczyniły się osoby: Jana Pawła II oraz kardynała Wyszyńskiego. Istotę duszpasterskiego i publicznego planu Kościoła nakreślonego przez Papieża Polaka i prymasa Wyszyńskiego oddaje słynne jego powiedzenie, że w czasie zagrożenia Kościół „nigdy nie opuszczał narodu (...) nigdy Polski nie opuścił”²³. Zawarta w tej formule koncepcja stosunków między Kościołem, narodem i państwem mówi wyraźnie, że naród niemający własnego państwa, musi korzystać z Kościoła jako wolnej przestrzeni, aby rekonstruować, podtrzymywać i krzewić zbiorową tożsamość narodową, tradycję i kulturę polską, oraz jako zastępczego sposobu wyrażania swych aspiracji.

¹⁹ Bankowicz B., *Kościół Katolicki w Polsce...*, art. cyt., s. 302.

²⁰ Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 167.

²¹ Bankowicz B., *Kościół Katolicki w Polsce...*, art. cyt., s. 302.

²² Michel P., *Polityka i religia*, Kraków 2000, s. 46.

²³ Cyt. za Raina P., *Kościół w Polsce 1981-1984*, Londyn 1985, s.9.

W rzeczywistości państwa komunistycznego - oznaczało to podjęcie przez Kościół swej tradycyjnej roli strażnika i obrońcy narodu. Wpisywał się w to także opracowany przez prymasa Wyszyńskiego program duszpasterski, który przybrał postać „swoistej teologii narodu”²⁴. Dodajmy, że był to program milenijny, program odnowy religijnej i społecznej narodu we wszystkich jego elementach kulturowych i wspólnotowych, mający skupić lud wokół Kościoła oraz umocnić jedność wiernych i ich tożsamość religijną. Temu programowi służyły ślubowania jasnogórskie w 1956 roku, a następnie akcja Wielkiej Nowenny Tysiąclecia i peregrynacje obrazu Matki Bożej Częstochowskiej. Oprócz tego dla zwycięstwa Kościoła istotna była też oryginalna i konsekwentna strategia postępowania prymasa Wyszyńskiego w stosunkach z władzami komunistycznymi, w której mieścił się „heroizm i kompromis, presja i umiar”, a ich wspólny mianownik stanowiła odpowiedzialność za Kościół i za społeczeństwo²⁵. Upadek komunizmu oznaczał, że skończyła się trwająca niemal pół wieku epoka w dziejach Kościoła polskiego. Epoka, w której jego zadania w sferze społecznej i politycznej wyznaczone były przez takie czynniki, jak: obrona wolności religijnej i praw własnych Kościoła, obrona praw narodu i popieranie jego aspiracji wolnościowych, obrona praw człowieka, obywatela i praw pracowników. A wszystko to w warunkach konfrontacji z państwem wyznającym wrogą religii i Kościołowi ideologię. Przychodziło więc Kościołowi pełnić obok funkcji religijnych związanych z jego misją ewangelizacyjną, również funkcje pozareligijne, zastępcze jak, funkcja monopolizacyjna w konkurencji z odgórnie sterowaną laicyzacją, funkcja integracyjna skierowana przeciwko atomizacji społecznej realizowanej przez państwo komunistyczne, funkcja opiekuńcza wobec narodu czy funkcja mediacyjna związana z pośrednictwem między władzą, a społeczeństwem²⁶.

Po przełomie 1989 roku Kościół znalazł się w zupełnie nowej rzeczywistości społecznej i politycznej. Od tej pory musiał pełnić swą misję w demokratycznym i pluralistycznym świecie. Wkraczał do niego z bagażem i balastem doświadczeń bezpośredniej przeszłości jako Kościół zwycięski, umocniony prestiżem instytucji narodowej, o silnym autorytecie społecznym i moralnym. Kościół masowy, pełniący niektóre funkcje zastępcze, a zarazem nieobecny instytucjonalnie w życiu publicznym, przywykły do autorytarnego sposobu porozumiewania się z wiernymi i zajmowania

²⁴ Gowin J., *Kościół w czasach wolności 1989-1999*, Kraków 1995, s. 20.

²⁵ Michnik A., *Kościół, lewica, dialog*, Warszawa 1998, s. 234.

²⁶ Bankowicz B., *Kościół Katolicki w Polsce...*, art. cyt., s. 304.

postawy defensywnej²⁷. Dokonujące się po 1989 roku głębokie przemiany polityczne i społeczno-kulturowe postawiły Kościół w obliczu nowych wyzwań. Wprawdzie istotne zadania Kościoła pozostały niezmienione, jednak zmiana ładu społecznego, otoczenia instytucjonalnego i reguł gry oznaczały, że kończył się czas Kościoła jako obłądzonej twierdzy. W zmienionych warunkach Kościół musiał znaleźć dla siebie nowe usytuowanie, wypracować nowe metody działania i formy publicznej obecności. Inaczej mówiąc, Kościół stanął wobec konieczności określenia na nowo swej roli społecznej i odnalezienia się w całkowicie innym krajobrazie politycznym. Najważniejszym zaś zadaniem stało się, aby nauczył się być Kościołem w wolności. To zadanie, w świetle wielu późniejszych wydarzeń, okazać się miało często bardziej skomplikowane od tego, z czym Kościołowi przychodziło zmagać się w czasach komunizmu, który przynosił zagrożenia i trudności, ale też ułatwienia w postaci biało-czarnego obrazu świata czy jego podziału na „nas” i „onych”. Zresztą szybko okazało się, że zwycięstwo w walce z komunizmem jest bardziej faktem nie tyle otwierającym nową epokę, ile zamykającym starą, a właściwości, które decydowały o moralnej sile Kościoła w komunizmie i wiedza nabyta w tamtych czasach traciły swą użyteczność i skuteczność. Toteż Kościół z pewnymi kłopotami szukał swojego miejsca i sposobu obecności w demokratycznej i pluralistycznej rzeczywistości, nie unikając popełniania błędów na linii Kościół - państwo, Kościół - polityka, Kościół - społeczeństwo²⁸.

Po przełomie 1989 roku panowało niemal powszechne przekonanie, że Kościół przyczynił się do delegitymizacji i demontażu komunizmu, odzyskania niepodległości i zmiany ustroju. Blisko 90% Polaków pozytywnie oceniało jego działalność. Powstające zaś wówczas partie polityczne w swoich programach powoływały się oraz zawierały zasady katolickiej nauki społecznej. Poczucie zwycięstwa obecne było także w Kościele, a pewna część jego ówczesnej aktywności publicznej sprowadzała się wręcz do „celebrowania triumfu”²⁹. Co wszakże ważniejsze, obecność Kościoła w sferze życia publicznego wiązała się przede wszystkim z przyjmowanymi przez niego rolami publicznymi oraz działaniami podejmowanymi na poziomie państwa i społeczeństwa politycznego. Ogólnie rzecz biorąc, można powiedzieć, że sprowadzały się one najpierw, po zakończeniu obrad „okrągłego stołu”, do przyjęcia przez Kościół roli współtwórcy

²⁷ Mazurkiewicz P., *Recepcja Soboru*, w: *Kościół i religijności Polaków 1945-1999*, red. Zadaniec W., Zembrzowski T., Warszawa 2000, s.36.

²⁸ Bankowicz B., *Kościół Katolicki w Polsce...*, art. cyt., s. 304.

²⁹ Gowin J., *Kościół w czasach wolności...*, dz. cyt., s.28.

nowego ładu ustrojowego, czego wyrazem było np. poparcie przez duchowieństwo kandydatów Komitetu Obywatelskiego „Solidarność” w wyborach czerwcowych 1989 roku czy jednoznaczne, choć ostrożne, wsparcie procesu pełnej demokratyzacji państwa przez Episkopat, co pokazują oficjalne jego dokumenty z kilku pierwszych miesięcy po przełomie 1989 roku³⁰. Potem zaś, roli obrońcy przed zjawiskami, w których dostrzegał on napór sił liberalizmu i laickiego państwa, co sam nazywał opowiedzeniem się za odpowiedzialnym używaniem wolności, a co w rzeczywistości oznaczało zarówno taką obecność Kościoła w życiu publicznym, która polegała na wskazywaniu nienaruszalnych granic i przypominaniu obiektywnych norm, jak i próby kształtowania wydarzeń oraz ich skutków, aby wprowadzić ducha katolickiego do pewnych obszarów życia społecznego (np. edukacja, moralność, prawo). Jedne i drugie zdawały się potwierdzać aspiracje Kościoła do zajmowania i odgrywania zasadniczej roli na polskiej scenie publicznej. Co więcej, pokazywały, że odnajdywanie przez Kościół swego miejsca w realiach III Rzeczypospolitej było niełatwe i pełne napięć, a pytanie dotyczące skali i wpływów Kościoła w życiu publicznym stawało się często głównym polem konfliktu w publicznych debatach. Zwłaszcza w latach 1990-1993 Kościół stał się przedmiotem krytyki, będąc posądzanym i oskarżanym o nadmierną aktywność w życiu publicznym, próby pokątnego zdobywania władzy, klerykalizację państwa, teokratyczne dążenia do opanowania życia publicznego czy usiłowanie zbudowania szczególnej odmiany państwa wyznaniowego, a mianowicie państwa opartego na katolickim ideale etycznym³¹. Krytyka ta, często płytka i powierzchowna, przesadna i krzywdząca, nadmiernie emocjonalna, ale też będąca wyrazem konkretnych obaw i niepokojów płynęła tak z wewnątrz, jak i z zewnątrz Kościoła³². Błędem Kościoła było to, że zdawał się uznawać wszystkie głosy krytyczne wobec pewnych przejawów jego obecności w demokracji jako atak na Kościół oraz ofensywę zmierzającą do zepchnięcia religii i Kościoła w sferę prywatną, bez względu na to, czy owe głosy krytyczne wynikały z rzeczywistej wrogości do Kościoła, z niezrozumienia jego roli i misji, czy też stanowiły uprawnioną postać krytyki ze strony troszczących się o skuteczność jego misji³³. Wypada dodać, że lata dziewięćdziesiąte przyniosły cztery wielkie debaty dotyczące obecności Kościoła w sferze życia publicznego. Pierwsza dotyczyła obecności Kościoła jako instytucji

³⁰ Por. Żaryn J., *Kościół...*, dz. cyt., s. 166-167.

³¹ Bankowicz B., *Kościół Katolicki w Polsce...*, art. cyt., s. 305.

³² Por. Gowin J., *Kościół w czasach wolności...*, dz. cyt., s. 28-52.

³³ Por. Seweryniak H., *Krytyka Kościoła i w Kościele*, *Więź*, 04.1995, s.11-21.

w sferze życia politycznego, co ujawniło się aż nadto wyraźnie w wyborach parlamentarnych 1991 i 1993 roku. Druga związana była z powrotem nauki religii do szkół (1990). Trzecia wiązała się z ustawą o aborcji (1993), wreszcie czwarta dotyczyła konkordatu i trwała, z przerwami, długo ze względu na rozpiętość czasową między jego podpisaniem lipiec 1993 a ratyfikowaniem i wejściem w życie w 1998 roku³⁴. Przebieg owych debat, a także stanowisko zajmowane w czasie ich trwania przez Kościół instytucjonalny oraz sposób przedstawiania przezeń swoich wskazań moralnych i wniosków normatywnych dotyczących uregulowań w sferze publicznej jest pouczający z dwóch zasadniczych powodów. Po pierwsze, pokazuje błędy i niezręczności popełnione przez Kościół po przełomie 1989 roku, których wyrazem były przede wszystkim próby kontynuowania modelu obecności Kościoła w życiu publicznym oznaczające trwanie przy rolach i zdaniach już nieaktualnych, co utrudniało odnajdywanie się Kościoła w rzeczywistości wolności i pluralizmu. Po drugie, zarówno towarzyszące owym debatom wątpliwości i niepokoje związane z miejscem i rolą religii w sferze publicznej, jak i widoczna ewolucja po stronie kościelnej, z czasem doprowadziła do ukształtowania się sposobu funkcjonowania katolicyzmu we współczesnej polskiej rzeczywistości³⁵.

Postawienie pytania o miejsce i rolę Kościoła w trakcie transformacji ustrojowej jest nieodzowne dla zrozumienia polskiej kondycji. Jest to jednak, z wielu powodów, pytanie trudne. Jednym z tych jest aura emocjonalna otaczająca dyskusje i spory wokół Kościoła. Natężenie lęków, agresji, ostrość argumentów często odwrotnie proporcjonalna do stopnia ich racjonalności, przemieszanie szlachetnej konfrontacji ideałów z nierzadko cyniczną walką o wpływy polityczne, głęboka polaryzacja opinii publicznej, skłaniają niektórych komentatorów do mówienia wręcz o „zimnej wojnie religijnej”, która z nową mocą wybuchła w okresie transformacji ustrojowej. I choć określenie to cechuje publicystyczna przesada, to dobrze ilustruje ogrom uprzedzeń, jakie należy od siebie odsunąć, by zacząć spokojnie spierać się o stanowiska i wartości, a nie o przesady i fobie³⁶.

Historię postkomunistycznej Polski próbowano streszczać następująco. Po wyborach z czerwca 1989 roku Kościół ujawnił swoje autentyczne oblicze. Oblicze

³⁴ Bankowicz B., *Kościół Katolicki w Polsce...*, art. cyt. s. 305

³⁵ Por. Olszowski W., *Duszpasterska działalność księdza kardynała Franciszka Macharskiego...*, dz. cyt., s. 124.

³⁶ Gowin J., *Kościół po Komunizmie*, Kraków 1995, s. 8.

totalitarnej instytucji dążącej do władzy nad ludzkim ciałem i umysłem. Opór wobec komunizmu był ze strony Kościoła podyktowany dążeniem do odzyskania ideologicznego monopolu. Deklaracje poparcia dla praw człowieka, dla demokracji i pluralizmu służyły tylko zamaskowaniu prawdziwych celów. Po upadku komunistycznej hegemonii Kościół w naturalny dla siebie sposób zawłaszczył pozycję „jedynie słusznej” siły społecznej i rozpoczął systematyczne przekształcanie Polski w państwo teokratyczne³⁷. Odrzucenie komunizmu otworzyło puste miejsce, które łatwo zajmuje konkurencyjna doktryna ideologiczna: fundamentalizm katolicki³⁸.

Ta sama opowieść może przybrać zupełnie inną postać. Oto po pozornym upadku komunizmu, będącym w istocie zwykłym, dokonany w Magdalence, podziałem władzy między komunistyczną nomenklaturę a lewicową część opozycji, staro-nowi rządcy Polski rozpoczęli kolejną fazę walki z Kościołem. W tym celu rozpętali falę antyklerykalnej hysterii, wmawiając opinii publicznej, dzięki panowaniu nad społecznymi środkami przekazu, że ich atak jest tylko „obroną konieczną”, mającą uchronić Polskę przed nową opresją ideologiczną. Konflikt wokół Kościoła i społecznej roli religii jest więc wynikiem komunistyczno-liberalnego spisku, którego celem jest pozbawienie katolików wpływu na życie publiczne. Pod przykrywką haseł rozdziału państwa i Kościoła, społeczeństwa obywatelskiego, wolności sumienia, prowadzi się planową akcję niszczenia religii, narodu i propagowania nihilizmu³⁹.

Jeśli na dyskusje o miejscu Kościoła i religii w życiu demokratycznego społeczeństwa spojrzeć przez pryzmat obu sparafrazowanych wypowiedzi, kształtujących domenę publiczną okresu transformacji ustrojowej, to mówienie o „zimnej wojnie religijnej” wydaje się nie pozbawione przesady. A przecież podobnych stwierdzeń można by przytaczać dziesiątki. Patos moralny miesza się w nich z agresją, retoryka mająca mobilizować do walki stroi się w szaty obrony zagrożonych wartości. Wpływ tych skrajnych poglądów na przebieg polskich sporów o Kościół trudno przecenić bowiem kształtowały one aurę emocjonalną, wytrącały oręż z rąk zwolenników kompromisu, a co najważniejsze, dostarczały racjonalizacji lękom i fobiom strony przeciwnej. To właśnie realny wpływ, jaki odgrywają przedstawione powyżej stanowiska, nie pozwala ich uznać za marginalne, choć ich wartość poznawcza równa się

³⁷ Tamże, s. 34.

³⁸ Por. B. Stanosz, *Dokąd zmierzamy*, „*Polityka*”. 25.05.1991.

³⁹ Gowin J., *Kościół po komunizmie...*, dz. cyt., s. 35.

zeru⁴⁰.

Po roku 1989 okazało się, że utrwalone schematy myślowe, a nawet konwencje językowe stwarzają barierę utrudniającą porozumiewanie się kręgów kościelnych i laickiej części środowisk opiniotwórczych. Na trudność znalezienia słów, które brzmiałyby neutralnie i mogłyby przez wszystkie strony sporu zostać potraktowane jako opisowe, a nie wartościujące natrafimy po dziś wielokrotnie⁴¹. Zatem czy opisane skrótowo szeregi faktów dadzą się ułożyć w przejrzyste modele interpretacyjne? Czy możliwe jest uporządkowanie ich w spójny łańcuch przyczynowo-skutkowy? Przywołane tu wydarzenia są fragmentem szerszych procesów, których kontury dopiero się przed nami odsłaniają. Niemniej gdy rekonstruuje się kalendarz wydarzeń politycznych wypełniających pierwsze kilka lat historii postkomunistycznej Polski, gdy analizuje się przebieg ówczesnych debat, wsłuchuje w ton publikacji prasowych czy śledzi wyniki badań opinii publicznej, rzuca się w oczy, że jedną z najbardziej znamiennej cech tego okresu jest powszechne uznanie historycznych zasług Kościoła dla odzyskania przez nasz kraj niepodległości oraz zmiany ustroju. Katolicką naukę społeczną jako źródło swej inspiracji przywoływali politycy wszystkich odcieni, nie wyłączając spadkobierców Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Słowa uznania dla roli Kościoła płynęły z ust intelektualistów i dziennikarzy, a sondaże socjologów dowodziły, że Kościół cieszył się autorytetem nieporównywalnym z jakąkolwiek inną instytucją⁴².

Kościół katolicki odegrał ważną rolę, w ostatnich latach istnienia Polski Ludowej i bezpośrednio wpłynął na kształt transformacji ustrojowej, którą za A. Dudkiem można nazwać „reglamentowaną rewolucją”. Faktem jest, że Episkopat Polski przyjął na siebie odpowiedzialność za rozmowy prowadzone przez władze Polski Ludowej i część opozycji, bez jego udziału dynamika tych rozmów mogłaby być o wiele bardziej skomplikowana i nie jest przesądzone, że zakończyłyby się wiążącym porozumieniem⁴³. Pytanie, czy Kościół powinien był tak głęboko zaangażować się w działania w sferze politycznej wydaje się być zasadne, niemniej trudno udzielić na nie jednoznacznej odpowiedzi.

⁴⁰ Tamże, s. 35.

⁴¹ Tamże, s. 35.

⁴² Por. Olszowski W., *Duszpasterska działalność księdza kardynała Franciszka Macharskiego...*, dz. cyt., s. 127.

⁴³ Por. Latka R., *Episkopat jako inicjator, moderator i pośrednik w dialogu pomiędzy władzami PRL lat osiemdziesiątych...*, art. cyt., s. 127.

1.2. Kontekst historyczno - społeczny przemian ustrojowych w Polsce

Wydarzenia lat 80 minionego wieku nacechowane były nastrojami wrogości w stosunku do władz Polski Ludowej i w ogóle do komunistycznego systemu⁴⁴. W wyniku stanu wojennego, systemu represji politycznych, załamania się modelu gospodarki komunistycznej zarówno władza ludowa, opozycja demokratyczna jak i społeczeństwo znalazły się w trudnej sytuacji⁴⁵. Opór społeczny został sparaliżowany, ale nie przestał istnieć. Przepisy prawa karnego zostały zaostrzone, a prawo do obrony w przypadku procesów politycznych ograniczone⁴⁶. W obliczu piętrzących się trudności w 1986 roku TKK „Solidarność” wystąpiła z programem, w którym podkreślała konieczność dopuszczenia całego społeczeństwa do uczestnictwa w ratowaniu Polski. Miało się to wyrażać poprzez pluralizm polityczny i związkowy oraz generalną przebudowę gospodarczą kraju⁴⁷. Kształt tej propozycji zbiegł się w czasie z ogłoszony przez Gorbaczowa programem jawności i przebudowy systemu komunistycznego co nie pozostawało bez wpływu na postawy społeczne i zachowania aparatu władzy we wszystkich krajach komunistycznych. Partie hegemonistyczne w krajach Europy Środkowo-Wschodniej traciły spójność ideologiczną i towarzyszące im od kilkudziesięciu lat poczucie siły, płynące z dotychczasowej stabilności systemu⁴⁸. Zjawiska te szczególnie silnie dały o sobie znać w Polsce. Ekipa gen. Jaruzelskiego nie była zdolna do głębszych reform, obawiając się, że jakakolwiek liberalizacja zagrozi demontażem systemu i naruszeniem całego układu geopolitycznego. Zamiast reform na skalę społecznych oczekiwań oferowano społeczeństwu pozorne działania. Jednocześnie władze czyniły zabiegi, aby zapewnić sobie choćby tylko werbalne poparcie dla polityki powolnych przemian. W tym celu ogłosiły w listopadzie 1987 roku referendum, które w efekcie przyniosło całkowitą przegraną rządu. Za proponowanymi w referendum reformami gospodarczymi opowiedziało się 44% społeczeństwa, a za reformami politycznymi 46%, podczas gdy dla ważności referendum wymagana była akceptacja

⁴⁴ Roszkowski W., *Najnowsza historia Polski 1980-2002*, Warszawa 2003, s.109.

⁴⁵ Por. Sowa A., *Wielka Historia Polski*, t. 10. *Od drugiej do trzeciej Rzeczypospolitej 1945-2001*, prac. zbior., Kraków 2001, s. 286-311.

⁴⁶ Sowa A., *Wielka Historia Polski...*, dz. cyt., s. 312.

⁴⁷ Por. Sowa A., *Wielka Historia Polski...*, dz. cyt., s. 320-321.

⁴⁸ Por. Dudek A., *Historia polityczna Polski...*, dz. cyt., s.19-20.

połowy uprawnionych do głosowania⁴⁹. W takim kontekście wśród elit politycznych PRL dojrzywała myśl o porozumieniu się z opozycją. Tym bardziej, iż na przełomie kwietnia i maja 1988 roku kraj ogarnęła fala strajków. Stała komunikacja miejska w Bydgoszczy, Huta im. Lenina w Krakowie, Huta Stalowa Wola oraz Stocznia Gdańska. Strajkom towarzyszyła fala demonstracji ulicznych⁵⁰.

Oprócz żądań ekonomicznych domagano się przywrócenia do pracy zwolnionych działaczy „Solidarności” i przywrócenia pełnej swobody działalności związku. Mimo prób mediacji ze strony Episkopatu, strajkujące zakłady zostały spacyfikowane przy użyciu brygad antyterrorystycznych i oddziałów ZOMO. Aresztowanym nie wytoczono procesów. Pod koniec maja większość z nich znalazła się na wolności. W sierpniu nowa fala strajków ogarnęła Śląsk i Wybrzeże. Tym razem rząd ograniczył się tylko do demonstracji siły wojskowej i policyjnej. 26 sierpnia gen. Czesław Kiszczak wysunął propozycję spotkania „okrągłego stołu” z udziałem różnych środowisk społecznych, bez żadnych warunków wstępnych⁵¹. W poufnych rozmowach z rządem uczestniczyli Andrzej Stelmachowski i Władysław Siła-Nowicki. Funkcję mediatora pełnili przedstawiciele Episkopatu na czele ks. Arcybiskupem Bronisławem Dąbrowskim. Na VIII Plenum KC PZPR zwyciężyła linia porozumienia. Mówiono o rządzie koalicyjnym i Radzie Porozumienia Narodowego. 31 sierpnia 1988 roku doszło do pierwszego spotkania Kiszczak - Wałęsa. Wobec sztywnego stanowiska rządu porozumienie oparte zostało jedynie na zawierzeniu dobrej woli władz komunistycznych. Mimo braku gwarancji bezpieczeństwa i legalizacji „Solidarności”, Lech Wałęsa zgodził się na ugaszenie strajków. Poważnym wsparciem dla strajkujących stało się oświadczenie Episkopatu, który przyjął na siebie odpowiedzialność za zagwarantowanie im bezpieczeństwa. Nowa runda rozmów rozpoczęła się 15-16 września. W roli mediatora wystąpił z ramienia Episkopatu ks. Alojzy Orszulik⁵². Podczas poufnych rokowań w Magdalence uzgodniono, że w połowie października dojdzie do zwołania „okrągłego stołu”. Politykę władz uwiarygodnić miało powołanie nowego rządu. Premierem rządu został uchodzący za liberała, wieloletni redaktor naczelny „Polityki” Mieczysław Rakowski. Nowa ekipa w swoich działaniach koncentrowała się na problemach gospodarczych kraju. Mocniej niż dotychczas akcentowano potrzebę prywatyzacji,

⁴⁹ Sowa A., *Wieka Historia Polski...*, dz. cyt., s. 322.

⁵⁰ Roszkowski W., *Najnowsza historia Polski...*, dz. cyt., s. 94.

⁵¹ Tamże, s. 95; Por. Dudek A., *Pierwsze lata III Rzeczypospolitej 1989-2001*, Kraków 2004, s. 32-33.

⁵² Dudek A., *Pierwsze lata...*, dz. cyt., s. 34.

przystąpiono do tworzenia warunków do rozwoju sektora prywatnego⁵³. Niemniej represje przeciwko działaczom opozycji nie ustawały. Wkrótce jednak miały nastąpić zmiany. Słynna debata telewizyjna realizowana na żywo w telewizji publicznej między Miodowiczem i Wałęsą oraz umiarkowanie służb bezpieczeństwa w stosunku do demonstrantów w rocznicę stanu wojennego wskazywały, że władze gotowe są powrócić do idei porozumienia narodowego⁵⁴. W grudniu 1988 roku, przy Lechu Wałęsie jako przewodniczącym NSZZ „Solidarność” ukonstytuował się Komitet Obywatelski, którego sekretarzem został Henryk Wujec. W ramach Komitetu utworzono 15 sekcji tematycznych, w których przygotowywano materiały na potrzeby przyszłych rozmów przy „okrągłym stole”⁵⁵. Rozmowy przy „okrągłym stole” rozpoczęły się 6 lutego 1989 roku i trwały do 5 kwietnia, a zawarte porozumienie umożliwiło powrót na scenę polityczną „Solidarności”⁵⁶. Zawarto kontrakt przedwyborczy, w którym 65% mandatów w Sejmie przypadło koalicji: PZPR, ZSL, SD oraz wchodzącym w skład PRON ugrupowaniom katolickim⁵⁷. Opozycji natomiast przypadło pozostałe 35% mandatów. Wybory do Senatu miały być całkowicie wolne⁵⁸. W odniesieniu do prezydenta ustalono, że dokonają tego wyboru obie izby parlamentu podczas posiedzenia Zgromadzenia Narodowego. W ciągu kilku tygodni uchwalono nową ordynację wyborczą i dokonano niezbędnych zmian w Konstytucji⁵⁹. Jeszcze w kwietniu Sąd Wojewódzki w Warszawie zarejestrował ponownie NSZZ „Solidarność” i NSZZ „Solidarność” Rolników Indywidualnych. Reaktywowano również „Tygodnik Solidarność”⁶⁰.

W związku z kampanią wyborczą na rynku prasowym ukazała się „Gazeta Wyborcza”, niezależne pismo opozycji. Jej redaktorem naczelnym został Adam Michnik. Pierwsze po wojnie częściowo wolne wybory do Sejmu i wolne do Senatu odbyły się 4 czerwca 1989 roku. Głosowanie odbyło się w dwóch turach przy stosunkowo niskiej frekwencji wyborczej, gdyż tylko 62%. Opozycja uzyskała 161 mandatów w Sejmie i 99

⁵³ Rakowski M.F., *Uwagi dotyczące niektórych aspektów apolitycznej i gospodarczej sytuacji PRL w drugiej połowie lat osiemdziesiątych, 8 czerwca – 10 października 1987*, „Dziś” 1998, nr 4.

⁵⁴ Roszkowski W., *Najnowsza historia Polski...*, dz. cyt., s. 98.

⁵⁵ Sowa A., *Wielka Historia Polski...*, dz. cyt., s. 326.

⁵⁶ Roszkowski W., *Najnowsza historia Polski...*, dz. cyt., s. 101; Por. K. Trembicka, *Okrągły stół w Polsce. Studium o porozumieniu politycznym*, Lublin 2003, s. 138-231.

⁵⁷ Dubiński K., *Magdalenka. Transakcja epoki*, Warszawa 1990, s. 81.

⁵⁸ Por. Dudek A., Zblewski Z., *Utopia nad Wisłą. Historia peerelu*, Warszawa-Bielsko-Biała 2008, s. 342-343

⁵⁹ Por. Ustawa o zmianie Konstytucji PRL z 7 kwietnia 1989 r., Dz. U. z 1989 r., nr 19, poz. 101.

⁶⁰ Dudek A., *Historia Polityczna Polski...*, dz. cyt. s. 29.

w Senacie, niemal wszystkie w pierwszej turze wyborczej⁶¹. Tymczasem tzw. lista krajowa, z której kandydowało 50 działaczy koalicji rządowej w wyborach, „przepadła”. Tylko dwóch z nich uzyskało wymaganą liczbę głosów⁶². W nowym Sejmie posłowie opozycji utworzyli Obywatelski Klub Parlamentarny. Marszałkami obu izb parlamentu zostali, Mikołaj Kozakiewicz - Sejmu, a Senatu - Andrzej Stelmachowski⁶³. W lipcu na łamach „Gazety Wyborczej” Adam Michnik rzucił hasło: „Wasz prezydent - nasz premier”. Pozwoliło to przełamać impas wokół obsady urzędu prezydenta. Tym samym 19 listopada Zgromadzenie Narodowe przewagą jednego głosu wybrało na prezydenta PRL Wojciecha Jaruzelskiego⁶⁴. Głosowanie wykazało erozję obozu rządzącego. Nowo powstały rząd Tadeusza Mazowieckiego nie był w pełni rządem nowej siły polityczne⁶⁵. Pięć tek ministerialnych nadal pozostawało w rękach PZPR, w tym wojsko i sprawy wewnętrzne.

Realizację programu gospodarczego rząd powierzył Leszkowi Balcerowiczowi⁶⁶. Rząd Mazowieckiego proklamował politykę „grubej kreski”, to znaczy nie podnoszenia problemu odpowiedzialności za 45 lat rządów komunistycznych w Polsce. Miało to ułatwić proces demontażu systemu komunistycznego odbywający się za niewątpliwym przyzwoleniem starych układów politycznych⁶⁷. 29 grudnia 1989 roku Sejm uchwalił zmiany konstytucyjne kończące istnienie PRL. Rzeczpospolita Polska miała być demokratycznym państwem prawa, w którym władza zwierzchnia należy do narodu, wykonującego swe uprawnienia poprzez Sejm, Senat i samorząd terytorialny. Zniesiono wszelkie ograniczenia w zakresie życia politycznego. 9 lutego 1990 roku przywrócono godło państwowe z czasów II Rzeczypospolitej - orła w koronie.

Jednym z głównych zadań nowego rządu stał się program ratowania gospodarki narodowej⁶⁸. Podstawowymi zagrożeniami była hiperinflacja, postkomunistyczne monopole, żywiołowe uwłaszczanie majątku państwowego i nieuregulowane stosunki własnościowe⁶⁹. Program reform Balcerowicza zaakceptowany został przez

⁶¹ Sowa A., *Wielka Historia Polski...*, dz. cyt., s.329.

⁶² Zob. Dudek A., *PRL bez makijażu*, Kraków 2008, s. 209-215.

⁶³ Dudek A., *Historia Polityczna Polski...*, dz. cyt., s. 41.

⁶⁴ Dudek A., *Pierwsze lata...*, dz. cyt., s. 67.

⁶⁵ Dudek A., *Historia Polityczna Polski...*, dz. cyt., s. 62.

⁶⁶ Sowa A., *Wielka Historia Polski...*, dz. cyt., s. 345.

⁶⁷ Dudek A., *Historia Polityczna Polski...*, dz. cyt., s. 63.

⁶⁸ Por. Dudek A., Z. Zblewski, *Utopia nad Wisłą...*, dz. cyt., s. 352-353.

⁶⁹ Sowa A., *Wielka Historia Polski...*, dz. cyt., s. 330-332.

Międzynarodowy Fundusz Walutowy i Bank Światowy. Zapowiedziano uruchomienie dla Polski kredytów o łącznej wartości 2,2 mld dolarów. Sukces w zwalczaniu inflacji okupiono spadkiem aktywności gospodarczej i stopy życiowej ludności. Pod koniec 1990 roku powstała milionowa rzesza bezrobotnych⁷⁰. W styczniu 1990 roku przestała istnieć PZPR, a w jej miejsce powstało kilka niezależnych grup. Na czoło wysunęła się Socjaldemokracja Rzeczypospolitej Polskiej i skupiona wokół Tadeusza Fiszbacha Polska Unia Socjaldemokratyczna. Przemiany zaszły również w ruchu ludowym. 5 maja 1990 roku wyłoniło się PSL z Romanem Bartoszcze na czele. Po stronie opozycji trwały pozycję zachowały: PPS - Jana Józefa Lipskiego i KPN - Leszka Moczulskiego. Ważnym wydarzeniem stało się odrodzenie centroprawicy katolickiej, w postaci kierowanego przez Wiesława Chrzanowskiego Zjednoczenia Chrześcijańsko-Narodowego. W Gdańsku powstał Kongres Liberalno-Demokratyczny. W maju 1990 roku związane z braćmi Kaczyńskimi Porozumienie Centrum wysunęło kandydaturę Lecha Wałęsy na prezydenta. Nastąpił formalny rozłam w ruchu Komitetów Obywatelskich. Skupieni wokół Zbigniewa Bujaka i Władysława Frasyniuka zwolennicy Mazowieckiego powołali do życia Ruch Obywatelski Akcja Demokratyczna. Prezydent Wojciech Jaruzelski zapowiedział gotowość ustąpienia ze stanowiska⁷¹. Jesienią 1990 roku odbyły się w dwóch turach wybory prezydenckie. Przyniosły one zwycięstwo Lechowi Wałęsie. Pierwszy polski prezydent, wybrany w wyborach powszechnych, zaprzysiężony został 22 grudnia 1990 roku⁷². Prezydent RP na Uchodźstwie Ryszard Kaczorowski uznał swoją misję za skończoną i przekazał przedwojenne insygnia władzy elektowi.

Rodząca się III Rzeczpospolita stanęła przed wieloma złożonymi problemami. Niektóre z nich, takie jak lustracja i dekomunizacja, zaciążyły nad dziejami Polski w całej dekadzie lat dziewięćdziesiątych. Spór między Lechem Wałęsą i prawicowym gabinetem Jana Olszewskiego ukazuje proces polaryzacji dawnego obozu „Solidarności”⁷³. W latach 1991-1992 nastąpiło wycofanie się z Polski wojsk rosyjskich będących pozostałością sił rozwiązanego wcześniej Układu Warszawskiego. Podczas przejmowania obiektów wojskowych ujawniono, że na naszym terytorium przechowywana była broń jądrowa wbrew układowi o nierozprzestrzenianiu broni

⁷⁰ Por. Dudek A., *Historia Polityczna Polski...*, s. 75-84.

⁷¹ Por. tamże, s. 120-121.

⁷² Tamże, s. 140.

⁷³ Pankowicz A., *Historia polityczna Polski XX wieku*, w: *Polska XX wieku*, red. Kozub-Ciembroniewicz W., Szlachta J., Kraków 2010, s. 134.

jądrowej. Wycofanie wojsk rosyjskich umożliwiło Polsce przyśpieszenie jej zbliżania się do struktur Zachodu⁷⁴.

W tle tych wydarzeń toczyły się prace nad nową konstytucją RP. Pracom teoretycznym towarzyszyły zmiany w formie poprawek do konstytucji nadal obowiązującej. Pierwszym znaczącym krokiem było przyjęcie Małej Konstytucji, jak określono ustawę o wzajemnych stosunkach między władzą ustawodawczą i wykonawczą RP oraz o samorządzie terytorialnym. Była ona formą kompromisu między obozem prezydenckim a zwolennikami systemu parlamentarno-gabinetowego. Polska po okresie zmian ustrojowych zaczęła w 1993 roku wchodzić w okres wzrostu gospodarczego⁷⁵. Nie było to łatwe. Rozbicie obozu solidarnościowego zaowocowało w październiku 1993 roku sukcesem postkomunistów skupionych w szeregach SLD. Drugi wynik wyborczy osiągnęło PSL. Był to wynik niezwykle, biorąc pod uwagę fakt, że upłynęły zaledwie trzy lata od klęski wyborczej poniesionej przez lewicę w 1990 roku, i zarazem sygnał, że nie tylko przeszłość decyduje o zachowaniu wyborcy, ale przede wszystkim bieżące efekty rządzenia i prezentowana wizja przyszłości. Ten konfrontacyjny charakter dwóch wizji Polski widoczny był również w wyborach prezydenckich 1995 roku. Zwycięstwo Aleksandra Kwaśniewskiego o postkomunistycznym rodowodzie nad legendarnym przywódcą „Solidarności” Lechem Wałęsą zamknęło pewną epokę⁷⁶. Proces budowania III RP nie został jednak przerwany. W 1997 roku, po czterech latach od podpisania przez rząd Hanny Suchockiej konkordatu ze Stolicą Apostolską, układ został ratyfikowany. 17 października 1997 roku weszła w życie Konstytucja niepodległej Rzeczypospolitej Polskiej⁷⁷. Jesienią 1997 roku do władzy powróciły ugrupowania o niekwestionowanym rodowodzie solidarnościowym Akcja Wyborcza Solidarność i Unia Wolności, spadkobierczyni UD. W 1994 roku Polska dopuszczona została do udziału w programie NATO - Partnerstwo dla Pokoju. Po traktacie w Maastricht i przekształceniu Wspólnoty Europejskiej w Unię Europejską w 1997 roku określone zostały warunki członkostwa Polski w UE. Partnerstwo dla Pokoju otwarło państwom Europy Środkowej drogę do NATO. Polska stała się pełnoprawnym członkiem NATO w 1999 roku⁷⁸.

⁷⁴ Tamże, s. 134.

⁷⁵ Por. Dudek A., *Pierwsze lata...*, dz. cyt., s. 301-309.

⁷⁶ Por. Tamże, s. 424-430.

⁷⁷ Tamże, s. 442.

⁷⁸ Tamże, s. 456-457.

2. Wybrane problemy kształtujące obraz polskiej rodziny w czasie transformacji ustrojowej.

Upadek komunizmu pociągający za sobą konieczność stworzenia nowego systemu, był rzadkim przypadkiem całościowej zmiany ustrojowej. Wyzaczył nowe ramy rzeczywistości społecznej i reguły życia codziennego, a to uruchomiło szereg procesów dynamiki społecznej. Ludzie wypracowywali strategie adaptacji do nowych okoliczności a zachodzącym procesom nadawali znaczenie i poddawali je interpretacji, kierując się powszechną potrzebą ich zrozumienia⁷⁹. Przedmiotem niniejszej analizy są wybrane problemy kształtujące i dynamizujące życie polskich rodzin, składające się na fenomen transformacji.

2.1. Zjawisko konsumpcjonizmu.

Jednym z obszarów życia społecznego człowieka jest życie gospodarcze, bowiem ekonomia odgrywa szczególną rolę i jej wpływ na pozostałe dziedziny życia jest niezaprzeczalny. Gospodarka, jako część zaangażowania człowieka w świecie, ze swej istoty związana jest z poważnymi wyborami, które wykraczają poza kwestie czysto operacyjne. Ekonomia dotyka obecnie podstawowych problemów wartości i celu ludzkiego życia⁸⁰. Stąd zasadnym jest mówić nie tylko o płaszczyźnie czysto finansowej ale również o ludzkiej i moralnej perspektywie życia gospodarczego⁸¹.

W tym kontekście transformacja ustrojowa w Polsce przyniosła ze sobą wiele zmian społecznych. Był to okres, w którym społeczeństwo produkcyjne przekształcało się w społeczeństwo konsumpcyjne⁸². Społeczeństwo produkcyjne to społeczeństwo, w którym produkcja zaspokaja już istniejące potrzeby człowieka. Nabywcy czekają na dobra, które są zgodnie z ich potrzebami produkowane⁸³. Popyt dominuje nad podażą lub jest jej równy. Czasami oznacza to, że poszukiwanych dóbr jest zbyt mało lub

⁷⁹ Por. Wnuk-Lipiński E., *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2005, s. 20-21.

⁸⁰ Por. Gocko J., *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologiczno-moralne*, Lublin 1996, s. 87-100.

⁸¹ Por. Ziółkowski M., *Społeczno-kulturowy kontekst kondycji moralnej społeczeństwa polskiego*, w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, red. Mariański J., Kraków 2002, s. 28-32.

Por. Gocko J., *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologiczno-moralne*, Lublin 1996, s. 87-100

⁸² Zbyrad T., *Małżeństwo i rodzina w procesie przemian sekularyzacyjnych*, Kraków 2020, s. 54.

⁸³ Por. Tyszką Z., *Rodzina we współczesnym świecie*, Poznań 2003, s. 104.

dokładnie tyle, ile potrzeba w danej chwili. Nie pojawia się jednak zjawisko wszechobecnego nadmiaru i przesyty⁸⁴. Społeczeństwo konsumpcyjne to społeczeństwo, w którym wiele potrzeb człowieka jest generowanych sztucznie, ponieważ dobra już zostały wyprodukowane i szukają swoich nabywców, zalegając w magazynach i na półkach sklepowych. Potencjalnego konsumenta trzeba zachęcić do nabycia i używania lub zmiany już posiadanych przedmiotów na nowe. Cechą charakterystyczną społeczeństwa konsumpcyjnego jest zjawisko nadprodukcji i nadmiaru⁸⁵. Produkty czekają na klienta, czekają aż zostaną skonsumowane. Zadaniem konsumenta jest ich kupowanie, użytkowanie i zużywanie⁸⁶. Co zrozumiale, aby dobra już wyprodukowane mogły znaleźć swoich nabywców, człowieka należy nauczyć, że posiada potrzeby, z których posiadania do tej pory nie zdawał sobie sprawy. Jest to zadanie mediów, które mają pokazać zwykłym konsumentom, co i jak należy konsumować. Konsumenta należy również przekonać, że nowe jest lepsze od starego. Stare dobra w świecie konsumpcji wymienia się na nowe. Truizmem wydaje się stwierdzenie, że nowe jest lepsze od starego bowiem w świecie konsumpcji nie jest to truizm, ale jedna z kluczowych zasad, zgodnie z którymi ten świat funkcjonuje⁸⁷. Człowiek staje się konsumentem, podporządkowanym materialnym dobrom, gdy zaczyna wartościować zgodnie z wymaganiami świata konsumpcji⁸⁸. Ma to miejsce wtedy, gdy w miejsce wartości wyższych (duchowy i religijnych), pojawiają się dobra materialne, a główną rolę odgrywają wartości niższe. M. Sandel mówi w tym kontekście o tzw. tryumfalizmie rynkowym – fenomenie, który polega na tym, że prawie wszystko można kupić. Jest to możliwe dlatego, że człowiek za pieniądze, dla pieniędzy, jest w stanie sprzedać dosłownie wszystko⁸⁹.

Konsumpcja służąca zaspokajaniu potrzeb to wartość i cel zabiegów każdego człowieka oraz podstawowy fakt społeczny i gospodarczy. Tym, co w ostatnich dekadach uczyniło konsumpcję przedmiotem tak wielu studiów, polemik i analiz krytycznych w socjologii i naukach pokrewnych, jest ranga, jaką konsumpcja uzyskała w zamożnych

⁸⁴ Mysona-Byrska J., *Konsumpcjonizm jako błąd mentalny*, „Logos i Ethos” 45(2017), s.136.

⁸⁵ D. Markowski, *Masowa konsumpcja jako czynnik zmiany społecznej*, w: *Społeczeństwo konsumpcyjne. Uwarunkowania społeczne i kulturowe*, red. D. Markowski, P. Setlak, Tarnobrzeg 2008, s. 95.

⁸⁶ Por. Romaniszyn K., *O sile konsumpcjonizmu*, w: *Nowa droga do zniewolenia? O życiu w społeczeństwie konsumpcyjnym*, red. Romaniszyn K., Kraków 2011, s. 16.

⁸⁷ Por. Lindstrom M., *Zakupologia: prawda i kłamstwa o tym dlaczego kupujemy*, przeł. Zielinska M., Kraków 2009, s. 180.

⁸⁸ Por. Romaniszyn K., *O sile konsumpcjonizmu...*, dz. cyt., 2011, s. 17.

⁸⁹ Por. Sandel M., *Czego nie można kupić za pieniądze: moralne granice rynku*, przeł. Chromik A., Sikora T., Warszawa 2013.

społeczeństwach zachodnich oraz wiązane z nią negatywne zjawiska. Wśród nadawanych tym społeczeństwom imion „społeczeństwo konsumpcyjne” odnosi się właśnie do faktu zasadniczej w nich roli konsumpcji, którą uzyskała ona wraz z uznaniem, że konsumowanie, określane mianem popytu wewnętrznego, jest jednym z ważniejszych czynników rozwoju gospodarczego kraju⁹⁰. Społeczeństwo konsumpcyjne nie pojawiło się przypadkowo, zaistniało w określonym czasie i miejscu, a złożyło się na to kilka okoliczności⁹¹. Przede wszystkim za pośrednictwem innowacji technologicznych dotyczących produkcji i organizacji pracy wprowadzono w życie ideę masowej produkcji z przeznaczeniem dla masowej konsumpcji oraz zastosowano marketing i reklamę jako powszechną zachętę do nabywania dóbr. Nowa metoda produkcji i nowy system pracy, umożliwiły masową produkcję z przeznaczeniem dla masowej konsumpcji. Jednocześnie wprowadzono mechanizmy kredytowe zwiększające dostępności do środków finansowych by umożliwić masowa konsumpcję⁹².

Omawiane zmiany w dziedzinie gospodarki umożliwiła rozpoczęta w okresie transformacji przemiana w sferze aksjologii, ponieważ tym, co przede wszystkim kształtuje gospodarkę, są idee, wartości, wyobrażenia, a także teorie i doktryny dotyczące gospodarowania⁹³. W omawianym przypadku wartości budujące etykę chrześcijańska, czyli oszczędność, skromność, ograniczanie potrzeb, odkładanie gratyfikacji, skutkowały umiarkowanym stosunkiem do dóbr z tej racji stanowiły poważną przeszkodę dla masowego produkowania z przeznaczeniem dla masowej konsumpcji oraz uniemożliwiały także kształtowanie nowych potrzeb⁹⁴. Aksjonormatywną barierę na drodze do powstania społeczeństwa masowej produkcji i równie masowej konsumpcji należało usunąć, co uczyniono stopniowo, zniechęcając do ascezy jako wartości i przekonując do nowej wartości hedonizmu pojmowanego jako jej przeciwieństwo, czyli idącego w parze z kultem wartości materialnych i nieskrępowanego używania dóbr⁹⁵. Proces przewartościowania, dotychczasowego modelu życia, który dokonał się w społeczeństwie polskim otworzył nową epokę hedonizmu. Urynkowienie

⁹⁰Por. Brzeziński D., *Zygmunta Baumana krytyka kultury konsumpcyjnej*, w: *Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce*, red. J. Kurczewska, Warszawa 2016, s. 92-93.

⁹¹ Romaniszyn K., *O sile konsumpcjonizmu...*, dz. cyt., s. 16.

⁹² Dziura M., „Świątynie konsumpcji. Implozja granic”, w: *Społeczeństwo konsumpcyjne...*, dz. cyt., s. 176.

⁹³ Por. Byrska J.M., *Konsumpcjonizm...*, art. cyt., s.140.

⁹⁴ Romaniszyn K., *O sile konsumpcjonizmu...* dz. cyt., s. 17

⁹⁵ Tamże, s. 17; Por. Sztaba M., *Etyczno-moralne postawy życia społecznego w świetle nauczania Karola Wojtyły – św. Jana Pawła II*, Mysłowice 2019, s. 100-102.

społeczeństwa oznaczało nade wszystko stopniowe anektowanie poszczególnych dziedzin życia przez rynek, którego reguły stały się w nich podstawowe i obowiązujące. W naszej polskiej rzeczywistości na własnej skórze doświadczyliśmy tego, jak rynek dążył do własnej absolutyzacji. Niełatwo też współistnieje z instytucjami działającymi według sprzecznych z nim zasad - szkołami i uniwersytetami, stowarzyszeniami dobroczynnymi, rodzinami oraz Kościołem. Poddaje presji niemal nie do odparcia wszystkie działania, uzasadniając je w jedynych kategoriach, jakie uznaje za słuszne biznesowej propozycji, samofinansowania, wydolności ekonomicznej. Z wiadomości tworzy rozrywkę, z uczoneści – karierowiczostwo, z pracy socjalnej – naukowe zarządzanie biedą. W nieunikniony sposób przerabia każdą instytucję na swoje własne podobieństwo⁹⁶.

W urynkowanym społeczeństwie wszelkie relacje międzyludzkie zaczynają się w coraz większym stopniu sprowadzać do rzeczowej wymiany usług, czyli nabierają rynkowego charakteru i sensu. Wszyscy jesteśmy raz usługobiorcami, a raz usługodawcami w kolejnych dziedzinach życia. To oznacza, że w relacjach międzyludzkich coraz rzadziej możemy traktować siebie i innych jak „człowieka całościowego”⁹⁷. Urynkowionemu społeczeństwu nie jest potrzebny człowiek całościowy, rozwinięty jednocześnie fizycznie, emocjonalnie, intelektualnie i moralnie. Potrzebny i kształtowany jest człowiek zaabsorbowany sobą, żądny wrażeń, niedojrzały, konsumujący wszystko, co mu zostanie podane, przekonany o niezależności swoich wyborów i zachowań, gdy w istocie jest on mniej lub bardziej bezwolnym przedmiotem wielorakiej manipulacji. Tak powstało i rozwija się społeczeństwo konsumpcyjne ufundowane na założycielskiej idei masowej produkcji dla masowej konsumpcji i dla maksymalnego zysku, zbudowane na kanwie wartości materialnych, w którym zysk jest najważniejszy⁹⁸.

Konsumpcjonizm to, po stronie systemu, wspomniane wyżej utowarowienie wraz z urynkowaniem tworzące po stronie konsumenta, rozkręconą spiralę nigdy niekończących się pragnień, powodująca zaabsorbowanie nabywaniem wciąż nowych towarów i usług. Te dwie wskazane cechy konsumpcjonizmu dopełniają się⁹⁹. Niekończące się pragnienia konsumentów i oczekiwanie ich spełnienia za pomocą

⁹⁶ Por. Gocko J., *Ekonomia a moralność...*, dz. cyt., s. 90-93.

⁹⁷ Romaniszyn K., *O sile konsumpcjonizmu...*, dz. cyt., s. 23.

⁹⁸ Tamże, s. 23.

⁹⁹ Tamże, s. 34.

konsumpcji stają się – po stronie systemu – bodźcem do wynajdowania kolejnych obiektów możliwych do utowarowienia, urynkowienia i sprzedania pożądanym konsumentom.

W naszym rozważaniach należy odnieść się do nauczania Jan Pawła II, który uznał, że konsumpcjonizm to błąd mentalny. Polega on na niewłaściwym używaniu posiadanych dóbr i niewłaściwym do nich stosunku, czyli na uznaniu zasad świata konsumpcji za najważniejsze. Właściwe korzystanie z dóbr doczesnych Papież uznaje za zasadne i mówi o tym w kontekście szeroko rozumianego rozwoju¹⁰⁰. Niebezpieczeństwo, które dostrzega, leży w przekroczeniu umiaru. W encyklice *Sollicitudo rei socialis* czytamy: „Rozwój nie tylko ekonomiczny mierzy się i ukierunkowuje według tej rzeczywistości i powołania człowieka wdzianego całościowo, czyli według jego parametru wewnętrznego. Potrzebuje on niewątpliwie dóbr stworzonych i wytworów przemysłu wzbogacanego stałym postępem naukowym i technologicznym. Wciąż nowe możliwości dysponowania dobrami materialnymi, jeśli służą zaspokajaniu potrzeb, otwierają nowe horyzonty. Niebezpieczeństwo nadużyć o charakterze konsumistycznym oraz zjawisko sztucznych potrzeb nie powinny bynajmniej przeszkadzać w uznaniu i użytkowaniu nowych dóbr oraz zasobów będących do naszej dyspozycji; co więcej, powinniśmy widzieć w nich dar Boży i odpowiedź na powołanie człowieka, które w pełni urzeczywistnia się w Chrystusie”¹⁰¹.

Święty Jan Paweł II wskazuje w przytoczonym cytacie, gdzie leży niebezpieczeństwo. W niewłaściwym używaniu dóbr oraz uleganiu sztucznym potrzebom. Niewłaściwe używanie polega na fragmentarycznym postrzeganiu potrzeb człowieka, a przecież człowieka należy ujmować całościowo, we wszystkich sferach jego życia¹⁰². Co więcej, dobra materialne użytkowane właściwie czyli z umiarem oraz z uwzględnieniem całościowej i jednocześnie personalistycznej wizji człowieka otwierają nowe horyzonty. Wszystko zależy od tego, jak konkretny człowiek ustosunkuje się do dóbr i w jaki sposób będzie ich używał. Samo posiadanie dóbr nie jest złe. Według Jana Pawła II zło i błąd konsumpcjonizmu nie polegają na „mieć” jako takim, ale na takim posiadaniu, które nie uwzględnia jakości i uporządkowanej hierarchii

¹⁰⁰ Byrska J.M., *Konsumpcjonizm...*, art. cyt., s.141.

¹⁰¹ SRS 29.

¹⁰² Byrska J.M., *Konsumpcjonizm...*, art. cyt., s.141; Por. Zbyrad T., *Małżeństwo i rodzina w procesie...*, dz. cyt., s.56.

posiadanych dóbr, w której dobra materialne służą wyższym wartościom¹⁰³. Chodzi o jakość i hierarchię, która pozwala człowiekowi panować nad dobrami i nimi zarządzać w celu poprawy - w duchu personalistycznym - swojego życia¹⁰⁴. Dzięki temu człowiek pozostaje panem nie tylko posiadanych dóbr, ale również samego siebie, nie ulega presji świata konsumpcji i nie staje się sługą tego, co posiada, lub tego, czego nie posiada, a posiadać powinien zgodnie ze stanowiskiem opinii publicznej świata konsumpcji. Głównym problemem wydaje się być rozpowszechniony w konsumpcjonizmie kult posiadania oraz mierzenie wartości człowieka przy pomocy kryterium, jakim są finansowe zasoby jednostki¹⁰⁵.

Polskie społeczeństwo, które z właściwą sobie determinacją, aktywnie uczestniczyło w procesach modernizacji struktur gospodarczych boleśnie odczuło, iż żyjąc w szybko przemysławiającym się i zmieniającym społecznie świecie, pojawiły się bardzo trudne warunki rozwoju oraz szereg negatywnych czynników. Bowiem wzrost gospodarczy, poprawa pozycji materialnej i dobrobyt nie wpływają wprost proporcjonalnie na zwiększanie poziomu odczuwanego dobrostanu. Niejednokrotnie powodują, że człowiek staje przed dylematem, jak poradzić sobie z wymaganiami nowoczesnego społeczeństwa, w którym pojęcie sukcesu stało się kluczowym w ocenie satysfakcji z własnego życia. Otoczenie stawia wymagania, które nie mają końca. Istotna staje się władza, prestiż, kariera, osiągnięcia. Znaczenia nabiera motywacja egoistyczna, a podlegający złudzeniu doświadczania szczęścia człowiek coraz bardziej skłonny jest prowadzić destrukcyjny tryb życia, by tylko podołać kolejnym zobowiązaniom¹⁰⁶.

Dążenie do szczęścia, w tym do poprawy jakości życia, było jednym z fundamentalnych motywów działania polskiego społeczeństwa. Owszem zaspokojenie potrzeb jest motorem działania człowieka racjonalnego, *homo economicus*, a analiza ludzkich potrzeb na różnych poziomach hierarchii utwierdza nas w przekonaniu, jak trudno przychodzi zaspokajanie potrzeb na drodze pozamaterialnej. Potrzeby podstawowe muszą być zaspokajane poprzez rzeczy. Potrzeba pokarmowa czy ochrona przed warunkami atmosferycznymi należą do takich, które trudno zaspokoić w sposób niematerialny. Również potrzeba bezpieczeństwa wymaga posiadania domu w bezpiecznym miejscu. Można byłoby pokusić się o stwierdzenie, że potrzeba

¹⁰³ Byrska J.M., *Konsumpcjonizm...*, art. cyt., s.142

¹⁰⁴ Por. Sztaba M., *Etyczno-moralne postawy życia społecznego...*, dz. cyt., s.102.

¹⁰⁵ Byrska J.M., *Konsumpcjonizm...*, art. cyt., s.142.

¹⁰⁶ Por. Gocko J., *Ekonomia a moralność...*, dz. cyt., s. 92.

przynależności i miłości powinna obyć się bez materialnego wsparcia, ale często zaspokojenie tych potrzeb wymaga odpowiedniego miejsca, gdzie spotyka się ludzi lub kodu komunikacyjnego, który obowiązuje w danej grupie, do której jednostka chce przynależać. Zaspokajanie potrzeby szacunku i prestiżu wydaje się raczej niemożliwe bez materialnego wsparcia (reklama, marketing personalny). Potrzeba samorealizacji często wymaga rzeczy i pieniędzy.

Internalizacja preferowanych społecznie wartości materialistycznych spowodowała wielkie spustoszenie w postawach współczesnych rodzin. Konsumpcyjny styl życia osłabił w ludziach prawdziwą radość życia, chęć czerpania zadowolenia z otaczającego świata przyrody, nawiązywania kontaktów międzyludzkich, radość z dawania siebie innym z wysiłkiem umysłu i woli. Stąd zasadne jest nawoływanie Kościoła, by ludzie chcieli bardziej *być*, a nie tylko *mieć*. Również rodzina, jako podstawowy nośnik wartości moralnych, powinna kształtować swoich członków tak, aby stawali się oni bardziej wrażliwi na otaczający ich świat, a posiadane dobra materialne były dla nich narzędziem do stwarzania świata lepszym, a nie celem samym w sobie.

Pomimo bogactwa definicji i ujęć teoretycznych konceptualizacja materializmu budzi ciągle wiele kontrowersji. Czy jest to postawa, zbiór przekonań czy wartość, jaką jednostka nadaje gromadzeniu dóbr materialnych i stawia posiadanie jako nadrzędny cel w swoim życiu¹⁰⁷. Próby definiowania zjawiska materializmu zawsze prowokują do stawiania kolejnych pytań o złożoność natury człowieka w aspekcie przywiązania do dóbr materialnych. W potocznym ujmowaniu materializm wiąże się bowiem z negatywną charakterystyką człowieka, który ogarnięty żądzą posiadania uzależnia swoje szczęście od pieniędzy i dóbr materialnych, jakie może zgromadzić. Ujmując zjawisko materializmu w wymiarze funkcjonalnym można stwierdzić, że posiadanie jest dobrą odmianą materializmu. Tak pojmowane dobra materialne traktowane są jako narzędzie pozwalające na realizację pozamaterialnych celów i nie pozostają w konflikcie z byciem. Wiele polskich rodzin w obliczu nowych ekonomicznych perspektyw, pragnęło w jak najkrótszym czasie uzyskać bardzo wysoki standard życia, a dobrobyt materialny był wymieniany na pierwszym miejscu spośród wartości, do których warto dążyć¹⁰⁸. Etos konsumpcyjny jako wzorzec od momentu przemian gospodarczych zaczął się przejawiać niemal w każdej dziedzinie życia - w budowaniu i urządzaniu domów, zakładaniu

¹⁰⁷ Tamże, s. 93.

¹⁰⁸ Por. Romaniszyn K., *O sile konsumpcjonizmu...*, dz. cyt., s. 37-38.

i pielęgnowaniu ogrodów, zdobywaniu szczytów, nawet pielgrzymowaniu do miejsc kultu. Nowo powstające hipermarkety stały się celem rodzinnych wycieczek. Ludzie wpadli w pułapkę egocentrycznego materializmu, w którym posiadanie jest najwyższą nagrodą¹⁰⁹. W świecie konsumpcjonizmu człowiek jest tym, co posiada, nawet z nieprzyjemnymi stanami emocjonalnymi radzi sobie w sposób materialistyczny, dokonując zakupów dla „poprawienia nastroju” również w ten sposób się nagradza, nie zastanawiając się nad konsekwencjami. Nie dokonując wglądu we własne stany emocjonalne, jednostka nie potrafi poszukać przyczyn złego samopoczucia i dokonuje samooszukiwania się poprzez zagłuszanie negatywnych uczuć. Prowadzi to w efekcie do obniżania poczucia dobrostanu psychicznego.

Konsumpcjonizm to zjawisko społeczne, które z mocą wybrzmiało w polskiej rzeczywistości jako jedna z konsekwencji zmian ustrojowych. Nowe okoliczności ekonomiczne sprawiły, iż dotyczyło ono już nie tylko pojedynczych jednostek, ale znacznej części populacji. Człowiek, twórca społeczeństwa uprzemysłowionego wprowadził w ruch siły zewnętrzne, techniczne, zaniedbując rozwój sił wewnętrznych¹¹⁰. Wówczas na plan pierwszy wysuwają się pragnienia „dorobienia się” a tym czasem bogatszy i coraz wygodniejszy do życia świat staje się niepokojąco nieludzki, co w efekcie prowadzić może do znacznego zubożenia jakości życia w wymiarze subiektywnym. Podsumowując, „duchem” konsumpcjonizmu rozwijającego się na gruncie kultury konsumpcyjnej, która prężnie rozwija się od momentu przeobrażeń ustrojowych w Polsce, jest kult wartości materialnych. Sprawia on, że postępuje dyktowane przez imperatyw pomnażania zysku, utowarowienie i urynkowanie kolejnych obszarów rzeczywistości społecznej. Uprzedmiotowieniu podlega również człowiek, który poddawany hiperstymulacji, daje przyzwolenie na to, by władały nim zmysły, emocje oraz iluzje, i powodowany nimi nie ustaje w poszukiwaniu wciąż nowych wrażeń. Pozwala się uwieść, dzięki czemu trwa konsumpcjonizm, władny zamienić w towar wszystko, z człowiekiem włącznie. Jego zniewalająca moc polega na uwodzeniu, a następnie utowarowieniu człowieka i jego kultury¹¹¹. To właśnie ten mechanizm jest przedmiotem tylu krytycznych ocen konsumpcjonizmu, nazywanego w literaturze przedmiotu różnymi imionami. Jego krytyka nie jest, jak się niekiedy stwierdza, moralizatorstwem, ponieważ z natury

¹⁰⁹ Ritzer G., *Magiczny świat konsumpcji*, Warszawa 2004, s. 24.

¹¹⁰ Por. Gocko J., *Ekonomia a moralność...*, dz. cyt., s. 98.

¹¹¹ Romaniszyn K., *O sile konsumpcjonizmu...*, dz. cyt., s. 46.

rzeczywistości społecznej wynika, że kwestia obecnego w niej dobra i zła moralnego nie może zostać w opisie i analizie pominięta. Krytyka konsumpcjonizmu nie powinna przesłonić faktu, oczywistego dla osób doświadczonych przez komunizm, że konsumowanie bez wynaturzeń, nie jest złem czy egzystencjalną wyłącznie koniecznością, przeciwnie, jest ono dobrem. Jednostkom pozwala żyć, rozwijać się, konstruować i wyrażać tożsamość oraz budować własny społeczny mikrokosmos¹¹². Konsumpcja jako zaspokajanie potrzeb jest egzystencjalnym wymogiem, jest także godziwą i należną gratyfikacją za wykonaną pracę, jest jednym ze źródeł radości. Problemem jest uczynienie z konsumpcji celu i sensu życia, a w skali społecznej, uczynienie z niej sposobu manipulowania ludźmi i podporządkowanie imperatywowi maksymalizacji zysku, kosztem wszystkich dostępnych zasobów. Konkludując, warto w duchu Ewangelii zadbać o własny rozwój zgodnie z indywidualnymi możliwościami przy kontrolowanym przywiązywaniu się do rzeczy materialnych, co istotnie może mieć wpływ na zwiększenie subiektywnego dobrostanu.

2.2. Wpływ bezrobocia na realizację ról małżeńsko-rodzinnych

Wśród szeregu czynników warunkujących funkcjonowanie rodziny podstawową rolę pełni jej materialna baza. Chociaż - jak widzieliśmy na przykładzie wcześniej omawianego zjawiska konsumpcjonizmu, materialny dostatek nie gwarantuje ani wysokiej jakości życia rodzinnego, ani ostatecznego sukcesu rodziny, to trudno sobie wyobrazić funkcjonowanie rodziny bez zaspokojenia przynajmniej w minimalnym stopniu jej potrzeb. Mając ten aspekt na uwadze, rodzina często w ekonomii jest definiowana w terminach gospodarstwa domowego¹¹³. Współcześnie rodzinne gospodarstwo domowe to nade wszystko środowisko konsumpcji tego, co bywa zdobyte poza rodziną. Ogromna większość rodzin uzyskuje środki utrzymania w jednostkach produkcyjnych lub usługowych. Nawet w sytuacji, kiedy źródłem utrzymania rodziny jest jej gospodarstwo rodzinne, to rodzina konsumuje większość dóbr wyprodukowanych poza nią. Zaspokojenie podstawowych potrzeb rodziny staje się okolicznością warunkującą jej funkcjonowanie¹¹⁴. Rodzina bowiem musi mieć swoje *locum* - dom,

¹¹² Romaniszyn K., *Rzecz o pracy i konsumpcji. Analiza antropologiczna*, Kraków 2007, s. 138.

¹¹³ Majkowski W., *Bezrobocie jako czynnik rodzinnych dysfunkcji*, w: *Rodzina, Trud, Praca, Świętowanie*, red. Struzik Z., Warszawa 2015, s. 257.

¹¹⁴ Tamże, s. 257.

mieszkanie, członkowie rodziny potrzebują pożywienia, ubrania; rodzina wydaje pieniądze na kształcenie dzieci, a także na minimum rekreacji - odpoczynku. Środki te rodzina zdobywa dzięki pracy swoich członków. Praca w jakiejś postaci była i jest źródłem utrzymania jednostki oraz rodziny¹¹⁵. Stąd w sytuacji, gdy człowiek nie znajduje zatrudnienia - jest bezrobotny, zostaje pozbawiony środków do zaspokojenie swoich podstawowych potrzeb¹¹⁶. Ten właśnie problem - brak pracy – w wyniku zmian ustrojowych stał się doświadczeniem wielu jednostek i rodzin nowoczesnego demokratycznego społeczeństwa. Polska czasu transformacji systemowej jest tego najlepszym przykładem. Od samego początku tego procesu bezrobocie szło w parze z przemianami polityczno-gospodarczymi i od tego momentu bezrobocie dotyka wiele polskich rodzin ze wszystkimi tego konsekwencjami¹¹⁷.

Jest truizmem stwierdzenie, że człowiek, żeby żyć, musi jeść; żeby jeść, musi pracować. Potrzeby, nawet te najbardziej podstawowe, zaspokajają podejmując pracę. Praca zatem staje się dla niego warunkiem życia i przeżycia. Praca jest konieczną formą dynamizmu istoty ludzkiej. Człowiek, razem ze światem, powstał z pracy Boga, przez pracę żyje, rozwija się, realizuje Boże zamiary wobec świata¹¹⁸. Praca ludzka jest aktem osobowego podmiotu. Człowiek dzięki pracy ma możliwość samorealizacji. Nie stwarza siebie, lecz wyraża jako człowieka i doskonali jako osobę¹¹⁹. Dlatego oczywista staje się teza, że praca warunkuje życie nie tylko jednostki, ale i rodziny. Dobitnie podkreślił to Jan Paweł II w Encyklice *Laborem exercens*: „Praca jest poniekąd warunkiem zakładania rodziny, rodzina bowiem domaga się środków utrzymania, które w drodze zwyczajnej nabywa człowiek przez pracę”¹²⁰.

Jeżeli źródłem utrzymania większości ludzi i rodzin jest praca, to jej brak pozbawia te podmioty możliwości zdobycia podstawowych dóbr. Sam brak pracy na rynku jest nazwany bezrobociem. Jest to, ogólnie rzecz ujmując, nadwyżka podaży pracy nad popytem¹²¹. Dla jednostki czy rodziny doświadczających skutków bezrobocia jest rzeczą obojętną co stanowi powód takiego stanu rzeczy. Nie oznacza to jednak, że rozwiązanie

¹¹⁵ Por. Duda M., *Problematyka bezrobocia i jej społeczno-duchowych skutków w świetle katolickiej nauki społecznej*, Kraków 2002 s.19

¹¹⁶ Por. Tamże, s. 19.

¹¹⁷ Por. Tyszka Z., *Rodzina we współczesnym świecie...*, dz. cyt., s. 109.

¹¹⁸ Duda M., *Problematyka bezrobocia...*, dz. cyt., s. 30

¹¹⁹ Czarny J., *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości*, Wrocław 1994, s. 76-77.

¹²⁰ LE 10.

¹²¹ Por. Duda M., *Problematyka bezrobocia...*, dz. cyt., s. 54.

problemu bezrobocia jest jednakowe, niezależne od jego źródła i formy, jaką ono przyjmuje. Bezrobocie, w szczególności o charakterze długotrwałym, prowadzi prawie zawsze do zubożenia albo nawet do skrajnego ubóstwa, co jednoznacznie staje się przeszkodą w realizacji zadań, jakie stoją przed rodziną. Niekiedy nawet może bezpośrednio lub pośrednio być źródłem rodzinnych patologii, jak na przykład alkoholizmu w rodzinie¹²².

Jeśli nawet bezrobocie nie prowadzi do patologicznych zachowań, to jednak zawsze jest czynnikiem obniżenia jakości małżeńsko-rodzinnego pożycia. Rzecz bowiem w tym, że jeśli przez jakość życia małżeńsko-rodzinnego rozumie się stopień „w jakim podstawowe potrzeby w wymiarze seksualnym, psychicznym, ekonomicznym, społecznym i duchowym są zaspokajane, a doceniane wartości osiągnęte”¹²³, to bezrobocie jako źródło wielorakich rodzinnych trudności, jednoznacznie oddziałuje w tym kierunku. Środki materialne, jakie ma do dyspozycji rodzina, wyznaczają bezpośrednio jakość życia małżeńsko-rodzinnego przynajmniej w jednym wymiarze, a pośrednio w szeregu innych. Brak bowiem takich środków staje się źródłem rodzinnych deprivacji, ale i dysfunkcji oraz nieporozumień w innych ważnych wymiarach życia rodziny¹²⁴.

Potocznie rozumie się bezrobocie, jako stan przeciwstawny pracy, rozumianej jako działalność produkcyjna, za którą pobiera się zapłatę, jako stan przymusowej bezczynności, jako brak użytecznej aktywności czyli pracy rozumianej szerzej¹²⁵. Bezrobocie było początkowo postrzegane bardziej jako problem jednostkowy, osobowy niż społeczny. Zmiana opcji nastąpiła dopiero po pierwszej wojnie światowej, kiedy instytucje państwowe przyjęły na siebie odpowiedzialność za ludzi pozbawionych pracy wbrew swojej woli¹²⁶. W praktyce nie istnieje jedna definicja bezrobocia, którą akceptowałyby, zainteresowane zagadnieniem, kręgi specjalistów¹²⁷. Wynika to z faktu odmiennych celów poznawczych, przy czym, w tej odmienności, istnieją też cechy

¹²² Majkowski W., *Bezrobocie jako czynnik rodzinnych dysfunkcji...*, art. cyt., s. 258.

¹²³ Majkowski W., *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 136.

¹²⁴ Majkowski W., *Bezrobocie jako czynnik rodzinnych dysfunkcji...*, art. cyt., s.259.

¹²⁵ Duda M., *Problematyka bezrobocia...*, dz. cyt., s. 54.

¹²⁶ Borkowski T., Marcinkowski A., *Bezrobocie w perspektywie socjologicznej*, w: *Socjologia Bezrobocia*, red. Borkowski T., Marcinkowski A., Katowice 1999, s. 14.

¹²⁷ Por. Kozek W., *Bezrobocie jako zjawisko społeczne*, w: *Wymiary życia społecznego, Polska na przełomie XX i XXI wieku*, red. Marody M., Warszawa 2007, s. 142-144

ogólne, wspólne i przydatne dla wszystkich¹²⁸. Przyjmuje się, że bezrobocie polega na tym, że część ludzi zdolnych do pracy nie znajduje zatrudnienia, mimo, że jej poszukuje i jest zdolna ją podjąć¹²⁹. W literaturze przedmiotu, często spotyka się tzw. *definicje bezrobocia rejestrowanego*, które jest przede wszystkim związane z regulacją prawną określającą status bezrobotnego¹³⁰. W Polsce po raz pierwszy dokonano takiej próby określenia w ustawie o zatrudnieniu z 1989 roku. Regulowała ona m.in. sytuację osób pozostających bez pracy, wskazywała na ich uprawnienia. Podsumowując bezrobocie jest przeciwieństwem właściwej i poprawnej sytuacji czyli jest brakiem „zatrudnienia dla uzdolnionych do tego podmiotów gospodarczych. Bezrobotny to pracownik zdolny i chętny do pracy, który bez swojej winy pracę utracił i pragnie nową otrzymać¹³¹.

Zjawisko bezrobocia nie jest czymś nowym, w życiu społeczności ludzkich pojawiło się w połowie XVIII wieku, a w pełni rozwinęło w wieku XIX. Przez cały XX wiek towarzyszyło procesom rozwoju gospodarczego, z różnym nasileniem: lata trzydzieste przyniosły prawie 25% bezrobocia w wielu krajach rozwiniętych, by przez następne dziesięciolecia utrzymywać się na raczej niskim poziomie. Lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte przyniosły ponowny jego wzrost. Ostatnie dziesięciolecie XX wieku ujawniło ponadto zjawisko bezrobocia w krajach przechodzących transformację systemową w kierunku gospodarki rynkowej. Zjawisko to nastąpiło wraz z przebudową gospodarki. Wówczas to wystąpił gwałtowny wzrost liczby osób pozbawionych pracy i spowodował, że bezrobocie pojawiło się prawie natychmiast, jako najpoważniejszy problem reformującego się państwa¹³². Szybko wzrastające bezrobocie przerodziło się w zjawisko o skali masowej i spowodowało dramatyczną sytuację na krajowym rynku pracy, gdzie nadmiar rąk do pracy w gospodarce planowej, ustąpił miejsca niedoborowi miejsc pracy¹³³. Oczywiście była to sytuacja płynna i chociaż pojawiły się takie sektory gospodarki, w których zatrudnienie wzrosło (usługi), to generalnie - rynek pracy nie był w stanie wchłonąć, wzrastającej w szybszym tempie, liczby bezrobotnych. Jednym z pierwszych negatywnych efektów transformacji gospodarki w Polsce było pojawienie

¹²⁸ Duda M., *Problematyka bezrobocia...*, dz. cyt., 55.

¹²⁹ Dziecielska-Machnikowska S., *Spoleczne problemy bezrobocia w badaniach socjologicznych*, „Humanizacja Pracy” 1992, numer specjalny: Bezrobocie, s. 2.

¹³⁰ Duda M., *Problematyka bezrobocia...*, dz. cyt., s. 55.

¹³¹ Por. Woźniak R.B., *Spoleczność lokalna bezrobotnych, Raport z empirycznych badan socjologicznych mieszkanców północno-wschodniej Polski*, Szczecin-Koszalin 1995, s.13.

¹³² Por. Kozek W., *Bezrobocie jako zjawisko spoleczne*, w: *Wymiary życia spolecznego...*, art. cyt., s. 149.

¹³³ Tyszka Z., *Rodzina we współczesnym świecie...*, dz. cyt., s. 113.

się bezrobocia i to w skali masowej, gdzie w ciągu pierwszych dwu lat (1992-1993) liczba osób pozostających bez pracy wyniosła ponad 3 miliony¹³⁴.

Pierwszą i najczęstszą konsekwencją bezrobocia dla większości rodzin dotkniętych tym problemem jest ograniczenie środków do życia w porównaniu z tym, czym rodzina dysponowała, gdy jej żywicieli mieli pracę¹³⁵. Chociaż często jest tak, że państwo stwarza dla jednostek i rodzin jakieś alternatywne formy zabezpieczeń, to zwykle nie rekompensują one w pełni utraconych z racji bezrobocia zarobków. Sytuacja w tym względzie staje się szczególnie trudna, gdy okres pozostawania bez pracy się wydłuża. Jest niezaprzeczalnym faktem, że obniżenie się wielkości dochodów tak jednostki, jak i rodziny jest mocno skorelowane z bezrobociem. Jednostki i rodziny dotknięte nim doznają przede wszystkim i bezpośrednio materialnej deprivacji¹³⁶. Nadto, im bardziej bezrobocie jest wydłużone w czasie, tym jego ekonomiczny wymiar staje się dotkliwszy dla tych, którzy go doświadczają¹³⁷. Fakt ten potwierdziły badania wczesnego okresu pojawienia się tego zjawiska w Polsce. Dla około 29% bezrobotnych obniżył się poziom życia; problemy finansowe miało 27%, a 19% bezrobotnych doświadczyło formalnej biedy¹³⁸. Podobna sytuacja miała miejsce pod koniec ostatniej dekady ubiegłego stulecia. Więcej niż połowa bezrobotnych oceniło swoją sytuację materialną jako złą, a 90% w różnym stopniu odczuwało brak środków pieniężnych¹³⁹.

Jeśli bezrobocie zawęży możliwości jednostki, to oddziałuje w ten sposób w jeszcze większym stopniu w odniesieniu do rodziny. Negatywne skutki bezrobocia dla rodziny nie zamykają się w trudnościach ekonomicznych¹⁴⁰. Jego skutki wykraczają daleko poza ten wymiar życia. Faktem bezspornym jest, iż każde domowe gospodarstwo jest ekonomiczną mikrostrukturą¹⁴¹. Ma tam miejsce zarabianie pieniędzy, kupowanie rzeczy i usług. Nawet jeśli w czasach finansowej stabilności rodzinnego budżetu każda z tych ekonomicznych czynności może być źródłem nieporozumień pomiędzy małżonkami, to tym bardziej ma to wpływ w sytuacji, gdy tych środków, które są do dyspozycji rodziny,

¹³⁴ Duda M., *Problematyka bezrobocia...*, dz. cyt., s. 63.

¹³⁵ Majkowski W., *Bezrobocie jako czynnik rodzinnych dysfunkcji...*, art. cyt., s. 259.

¹³⁶ Por. Kozek W., *Bezrobocie jako zjawisko społeczne*, w: *Wymiary życia społecznego...*, art. cyt., s. 154-155.

¹³⁷ Por. Duda M., *Problematyka bezrobocia...*, dz. cyt., s. 133.

¹³⁸ Dziecielska-Machnikowska S., *Jak żyją bezrobotni?*, w: *Syndrom bezrobocia*, red. nauk. Borowicz R., Łapińska-Tyszka K., Warszawa 1993, s. 34-35.

¹³⁹ Dyczewski L., *Marginalizacja bezrobotnych*, w: *Problemy ekonomiczne i społeczne bezrobocia*, red. Dyczewski L., Kowalewski T., Korzeb Z., Łomża 2003, s. 168-170.

¹⁴⁰ Majkowski W., *Bezrobocie jako czynnik rodzinnych dysfunkcji...*, art. cyt., s. 259.

¹⁴¹ Duda M., *Problematyka bezrobocia...*, dz. cyt. s. 135.

jest znacząco mniej na skutek bezrobocia któregoś z żywicieli rodziny. Rodzinne nieporozumienia i konflikty, których bezpośrednim czy pośrednim źródłem jest bezrobocie, potęgują się, gdy któryś z małżonków obarcza za zaistniałą sytuację współmałżonka. W takim przypadku, napięta rodzinna atmosfera, staje się destrukcyjna, powodując nierzadko wrogie względem siebie nastawienie małżonków, a także pogłębia inercję w poszukiwaniu pracy, zamiast zwiększać wysiłki celem przezwyciężenia zaistniałej sytuacji. Sama rodzina stawia się tym samym na drodze prowadzącej do rozpadu¹⁴².

Kolejną konsekwencją bezrobocia to zmiana stylu życia rodziny. Uszczuplenie budżetu rodzinnego ze względu na zmniejszone na skutek bezrobocia dochody, zmienia wewnętrzną dynamikę życia rodzinnego¹⁴³. Cięcia dotyczą kolejno różnych sfer życia, poczynając od tych, które bezpośrednio i natychmiastowo nie powodują negatywnych dla rodziny następstw. Pierwszemu ograniczeniu ulega sfera rekreacji. Następnie redukcji poddane są te sfery życia, które generują dodatkowe koszty. Na końcu ograniczenia wprowadzane są w sferę zakupów artykułów spożywczych. Rodzina w ramach oszczędności jest zmuszona do kupowania tylko najbardziej podstawowych artykułów, prawie zawsze o niższej jakości, rzadko urozmaiconych¹⁴⁴. Ograniczone ekonomiczne możliwości wyznaczają nowy sposób funkcjonowania rodziny. Takie doświadczenie ograniczenia ekonomicznych możliwości nie wyczerpuje się na wewnętrznej dynamice funkcjonowania rodziny. Z konieczności w krótkim czasie znajdują swój wyraz w relacji z najbliższym otoczeniem rodziny: sąsiadami i przyjaciółmi. Powodem tego są zwykle racje czysto ekonomiczne¹⁴⁵.

Sąsiedzkie relacje rodziny dotkniętej ekonomicznym kryzysem z powodu bezrobocia ulegają ograniczeniom i niekorzystnej zmianie z powodu psychicznych barier, jakie wytwarzają w tych, którzy ich doświadczają. Bezrobotnym towarzyszy poczucie wstydu, obawiają się wścibskich w tej materii pytań lub braku zrozumienia nawet u tych, którzy są im stosunkowo bliscy i życzliwi. Nie dziwi zatem fakt, że osoby pozostające bez pracy częściej niż ci, którzy pracują, mają zwykle mniejszą liczbę przyjaciół, spędzają znacznie więcej czasu przed telewizorem, częściej piją alkohol, a jednocześnie uciekają się do świata marzeń o ekonomicznym sukcesie, o urządzeniu się

¹⁴² Majkowski W., *Bezrobocie jako czynnik rodzinnych dysfunkcji...*, art. cyt., s. 261

¹⁴³ Tamże, s. 261.

¹⁴⁴ Duda M., *Problematyka bezrobocia...*, dz. cyt., s. 149.

¹⁴⁵ Majkowski W., *Bezrobocie jako czynnik rodzinnych dysfunkcji...*, art. cyt., s. 262.

tak, by mieć możliwość robienia tego, na co mają ochotę. Poruszanie się w tym świecie fikcji powiększa w nich stan apatii¹⁴⁶.

Bezrobocie jest również okolicznością, która skutkuje rodzinną rozłąką na skutek emigracji zarobkowej. W socjologii rodzina jest bardzo często definiowana jako grupa pierwotna i podstawowa¹⁴⁷. Cechą rodziny w tym wymiarze jest fizyczna, psychiczna i duchowa bliskość jej członków i daleko posunięta współpraca. Ona też odpowiada za wspólnotowy wymiar rodziny. Ta daleko posunięta zażyłość osób w rodzinie daje im zadowolenie i poczucie bezpieczeństwa; w rodzinie można na innych liczyć¹⁴⁸.

W rodzinie wszelkie wymiary więzi wzajemnie się warunkują i uzupełniają. Emigracja jest właśnie jednym z tych czynników, który gdy pojawia się na drodze życia wspólnotowego rodziny obniża jego jakość, tzn. działa na niekorzyść rodziny, a czasem nawet ją dezintegruje¹⁴⁹. Można nawet pokusić się o twierdzenie, że w takim przypadku na szwank narażona jest cała rodzina, a nawet poszczególni jej członkowie¹⁵⁰. Według M. Fojcik w rodzinie takiej dochodzi do zaburzeń procesu wychowawczego, co z kolei jest: „potencjalnym źródłem zakłóceń procesu wzrastania dzieci w role rodzicielskie i społeczne”¹⁵¹. „Rodzina - jak podkreślał Jan Paweł II - jest chyba najczulszą i najbardziej kruchą strukturą, stąd też najbardziej narażoną na oddziaływanie groźnych, negatywnych aspektów migracji. Okazuje się to w sposób ewidentny zarówno wtedy, gdy rozważamy sytuacje, w których znajduje się rodzina pozostawiona przez emigranta, jak i gdy zastanawiamy się nad trudnościami rodzin emigrujących w całości, bądź takich, które tworzą się na obcej ziemi, wreszcie gdy pomyślimy o rozlicznych problemach pojawiających się przed takimi ogniskami rodzinnymi na skutek zetknięcia się osób o odmiennej kulturze, języku, religii czy zwyczajach”¹⁵².

Przez emigrację rodzina jako całość, z racji swego charakteru, doznaje uszczerbku w swym wymiarze jakościowym¹⁵³. Trudno bowiem sobie nawet wyobrazić, by dłuższa

¹⁴⁶ Czapiński J., *Kategorie bezrobotnych*, w: *Diagnoza społeczna 2005. Warunki i jakość życia Polaków*, red. Czapiński J., Panek T., Warszawa 2006, s. 331.

¹⁴⁷ Majkowski W., *Bezrobocie jako czynnik rodzinnych dysfunkcji...*, art. cyt., s. 262.

¹⁴⁸ Majkowski W., *Rodzina polska w kontekście nowych uwarunkowań*, Kraków 2010, s. 272.

¹⁴⁹ Por. Cudak H., *Modele funkcjonowania współczesnej rodziny polskiej*, w: *Współczesna rodzina w Polsce i na świecie*, Łódź 2014, s. 23.

¹⁵⁰ Majkowski W., *Bezrobocie jako czynnik rodzinnych dysfunkcji...*, art. cyt., s. 263.

¹⁵¹ Fojcik M., *Dziecko a migracja zarobkowa rodziców*, „Życie Szkoły” 12(2007), s. 12.

¹⁵² Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina*, w: *tegoż, Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1985-2005*, oprac. Necel W., Poznań 2009, s. 21.

¹⁵³ Por. Kiełtyk-Zaborowska I., *Funkcjonowanie rodziny w obliczu zjawiska eurosieroctwa*, w: *Problemy i zagrożenia współczesnej rodziny*, red. Szluz B., Rzeszów 2017, s. 37.

nieobecność współmałżonka lub ojca czy matki nie zakłóciła naturalnego rytmu rodzinnego życia. Taka nieobecność pozbawia rodzinę jej integralnego elementu relacji osobowych¹⁵⁴. Owszem chociaż zwykle na skutek emigracji jednego z rodziców polepsza się sytuacja materialna rodziny, a więc i dziecka, to właśnie ono płaci wysoką cenę za podniesienie ekonomicznego standardu życia¹⁵⁵. Zostaje pozbawione tego, co jest mu najbardziej potrzebne, dwojga rodziców. Niezbitym faktem jest, „że dziecku dla prawidłowego rozwoju potrzebne są nie tylko odpowiednie warunki materialne, ale przede wszystkim czynna życzliwa obecność obojga rodziców. Każde z nich wnosi bowiem do procesu wychowawczego właściwe sobie elementy”¹⁵⁶. Stąd, jeśli nawet rodzina migracyjna nie doznaje innych negatywnych skutków na jakości swego życia, uszczerbek w procesie socjalizacyjno-wychowawczym jest wystarczającą racją, by emigrację traktować w kategoriach poważnego problemu¹⁵⁷. W każdej dysfunkcji najwyższą cenę płaci najsłabszy, takim jest dziecko. Emigracja zarobkowa jest zawsze wielkim ryzykiem i wielką niewiadomą.

Bezrobocie to wielowymiarowe zagadnienie. Jest problemem jednostki nim dotkniętej, jest problemem rodzinnym jako źródło wielorakich jej dysfunkcji i wreszcie staje się problemem społecznym¹⁵⁸. Zmiany gospodarcze, które w okresie transformacji ustrojowej w Polsce, wybrzmiały w postaci naglącego problemu bezrobocia dowodzą niezbicie, jak bardzo destabilizująca siła tkwi w doświadczeniu utraty pracy. Bezrobocie obniża jakość życia rodzinnego, ogranicza możliwości rodziny i jej członków, staje się powodem rodzinnej rozłąki, źródłem rodzinnych nieporozumień, a nawet prowadzi do dezintegracji rodziny. Wreszcie bezrobocie stanowi problem społeczny. Jest czynnikiem hamującym wzrost ekonomiczny i ma poważne konsekwencje dla życia społecznego i gospodarki narodowej¹⁵⁹.

2.3. Atrofia relacji rodzinnych.

W dobie globalizmu, narastającej postawy konsumpcjonizmu oraz fali zjawisk

¹⁵⁴ Majkowski W., *Bezrobocie jako czynnik rodzinnych dysfunkcji...*, art. cyt., s. 263.

¹⁵⁵ Majkowski W., *Bezrobocie jako czynnik rodzinnych dysfunkcji...*, art. cyt., s. 264.

¹⁵⁶ Juszczak K., *Wpływ emigracji zarobkowej na wychowanie w rodzinie*, w: *Edukacyjne zagrożenia i wyzwania młodego pokolenia*, cz. 2, red. nauk. Rondalska D., Zduniak A., Poznań 2009, s. 97.

¹⁵⁷ Kiełtyk-Zaborowska I., *Funkcjonowanie rodziny w obliczu zjawiska eurosieroctwa...*, art. cyt., s. 40.

¹⁵⁸ Duda M., *Problematyka bezrobocia...*, dz. cyt., s. 275.

¹⁵⁹ Tamże, s. 275.

bezrobocia i pluralizmu ideologicznego, więzi społeczne przybierają różnego rodzaju postacie, a w wielu przypadkach następuje ich przekształcenie lub nawet zanik¹⁶⁰. W konsekwencji rodzina przeżywa coraz większy kryzys, gubiąc swoją tożsamość¹⁶¹. Jest to o tyle niepokojące zjawisko, że w rodzinie jak w soczewce kumulują się wszystkie problemy makro-społeczeństwa. Dynamika przemian społeczno-politycznych wpłynęła na system wartości moralno-społecznych, cele życiowe, zasady światopoglądowe, rozumienie roli państwa, rodziny, jednostki. Trzeba pamiętać, iż wraz z procesem transformacji ustrojowej w Polsce wystąpiło zjawisko różnicowania się treści i dystansów kulturowych, pojawiły się procesy homogenizacji w kulturze masowej, zaostrzające się przeciwieństwo systemów wartości i hierarchii wartości prowadzące do podważania poczucia stabilności ładu społecznego¹⁶². W ten sposób powstały okoliczności, które mogą skutkować faktem, iż więź rodzinna zostanie nadszarpnięta. Ta więź rodzinna z punktu widzenia socjologicznego jest „związkiem ustanowionym między jednostkami poprzez małżeństwo lub pokrewieństwo (matki, ojcowie, rodzeństwo, potomstwo itd.)”¹⁶³

Trudno nie zgodzić się z poglądem, iż w kontekście powyższych zjawisk, kształtujących dynamikę relacji w polskich małżeństwach oraz rodzinach, można postawić tezę, iż w polskim społeczeństwie wybrzmiała specyficzna atrofia więzi rodzinnych, które stały się niedookreślone, słabnące, niespełniające swoich funkcji w różnych sytuacjach społecznych¹⁶⁴. Warto zastanowić się nad przejawami owej atrofii, a także nad jej przyczynami. Pozwoli to na ukazanie perspektyw polskiej rodziny czasu przemian.

Mówiąc o postępującym zaniku więzi rodzinnych, należy pochylić się nad kilkoma jego symptomami, które pojawiły się jako konsekwencja zmian społeczny zapoczątkowanych w momencie przeobrażeń ustrojowych w naszym kraju. Co istotne stanowią one rdzeń niepokojących zjawisk wewnątrzrodzinnych, mających ogromny wpływ na kondycję rodziny. Warto jednak zaznaczyć, że omawiane poniżej zjawiska mają charakter zwrotny i komplementarny. Przejawy zaniku więzi rodzinnych są

¹⁶⁰ Mastalski J., *Atrofia więzi rodzinnych*, „Studia Socialia Cracoviensia” 1(2009) nr 1, s. 139.

¹⁶¹ Por. Pokrywka M., *Antropologiczne...*, dz. cyt., 2. 66-67.

¹⁶² Sztompka P., *Kulturowe imponderabilia szybkich zmian społecznych. Zaufanie, lojalność, solidarność*, w: *Wielka transformacja...*, dz. cyt. s. 567.

¹⁶³ Giddens A., *Socjologia*, Warszawa 2004, s. 194

¹⁶⁴ Por. Szlendak T., *Socjologia Rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Warszawa 2015, s.363-366.

jednocześnie źródłem jeszcze większych problemów dotyczących tych więzi¹⁶⁵.

Pierwszym z nich jest monolog rodzinny. Nowe okoliczności społeczne, kulturowe, gospodarcze, polityczne, skutkowały, kreowaniem rzeczywistości alienacji i braku postawy dialogicznej¹⁶⁶. Tym czasem człowiek potrzebuje ciągłego otwierania się na drugiego¹⁶⁷. Kiedy zacznie monologować, przestaje słyszeć drugiego. A wtedy nie ma szans na współodczuwanie. W końcu coraz bardziej oddala się, a nawet rani najbliższych. Monolog zabija wszelką komunikację, ponieważ generuje koncentrację na sobie. Więzy rodzinne oparte o monolog tracą swoją wewnętrzną siłę¹⁶⁸. Wskazane już tendencje indywidualistyczne skutkowały i prowadziły w przypadku wielu rodzin do nastawienia anty-dialogicznego¹⁶⁹. Współmałżonek, rodzic, dziecko zapatrzony na swoje cele i pragnienia zapomina o spotkaniu z drugim, innym. Bez dialogu więzy rodzinne zaczynają przybierać kształt karykaturalny. Domownicy mówią do siebie, jednocześnie nie pozwalając zaistnieć drugiej osobie¹⁷⁰. Można zatem powiedzieć, iż podstawowym przejawem zaniku więzi rodzinnych jest komunikacja nastawiona na monolog¹⁷¹.

Brak dialogu rodzinnego niesie ze sobą bardzo niepokojące zjawisko samotności domowników. W wyniku zaniku więzi rodzinnych małżonkowie, rodzice, dzieci czują się coraz bardziej wyalienowani we własnym domu. Najbardziej bolesną samotnością jest samotność wśród ludzi, a szczególnie wśród bliskich. Samotność dotyka szczególnie w obrębie rodziny, gdy pojawia się uczucie wyobcowania i odrzucenia¹⁷². Często w rodzinie istnieje wiele napięć na linii mąż-żona, co z kolei generuje w całej wspólnocie rodzinnej swoistą samotność¹⁷³. W takiej samotności trzeba wypracować niejako nową osobową tożsamość. Jest to cena za wkroczenie polskiego społeczeństwa w szeregi „wspólnot opartych na teleobecności, a więc usytuowanych nigdzie i wszędzie zarazem, w abstrakcyjnej przestrzeni mediów. Samotność jest niewątpliwie przejawem zaniku więzi rodzinnych, które mają istotną funkcję afirmującą i afiliacyjną. Postępująca atrofia

¹⁶⁵ Mastalski J., *Atrofia więzi rodzinnych...*, art. cyt., s. 140.

¹⁶⁶ Mastalski J., *Atrofia więzi rodzinnych...*, art. cyt., s. 140.

¹⁶⁷ Por. Świerczek A., *Rola dialogu w kształtowaniu relacji w rodzinie*, w: *Dialog powinnością człowieka wierzącego*, red. nauk. Duda M., Świerczek A., Kraków 2014, s. 159.

¹⁶⁸ Por. Sikorski W., *Psychologia relacji wewnątrzrodzinnych, komunikowanie się i psychoterapia*, Warszawa 2021, s. 13-15.

¹⁶⁹ Por. tamże, s. 172.

¹⁷⁰ Por. Świerczek A., *Rola dialogu w kształtowaniu relacji w rodzinie...*, art. cyt., s. 162-163.

¹⁷¹ Por. tamże, s. 164-169.

¹⁷² Mastalski J., *Atrofia więzi rodzinnych...*, art. cyt., s. 141.

¹⁷³ Tamże, s.

więzi rodzinnych sprawiła także, że zwiększyła się ilość obszarów, w których domownicy nie potrafią konstruować interakcji generujących współpracę, poczucie bezpieczeństwa, a także atmosferę współtworzenia. W efekcie powstaje coraz większe pole nieumiejętności przebywania ze sobą. Domownicy nie potrafią spędzać ze sobą wolnego czasu, nie potrafią prowadzić konstruktywnych rozmów. Podejmowanie wspólnych decyzji jest drogą przez egoizm poszczególnych członków rodziny. Jak więc widać, nieumiejętność współistnienia jest skutkiem coraz głębszych podziałów wewnątrzrodzinnych, których źródło znajduje się w osłabionych, zanikających więziach.

Kolejnym przejawem zanikania więzi rodzinnych stała się agresja. Polska rodzina umieszczona w samym centrum niezwykle trudnych oraz dotkliwych procesów transformacji traciła swoją tożsamość, a także poczucie bezpieczeństwa wynikające z komfortu stabilizacji¹⁷⁴. W miejsce stabilizacji wszedł styl ponowoczesnego życia, czyli „niespójność, fragmentaryczność, niekonsekwencja postępowania i epizodyczność rozmaitych sfer aktywności jednostek”¹⁷⁵. W konsekwencji członkowie rodzin mieli coraz większe trudności z określeniem dobra i zła oraz dokonywaniem wyborów będących ogromnym problemem w zderzeniu z uproszczonym modelem życia, lansowanym chociażby przez media. To z kolei musiało rodzić frustrację prowadzącą do jawnej lub ukrytej przemocy rodzinnej, która mogła przybierać bardzo różne formy¹⁷⁶. Tymczasem przemoc doświadczana w rodzinie staje się poniekąd pewną inspiracją do przemocy przejawianej w późniejszym życiu. Przemoc w rodzinie zatem sprawia, iż jest ona środowiskiem traumatycznym, a nie wychowawczym¹⁷⁷.

Kolejnym symptomem zaniku więzi rodzinnych stała się marginalizacja starszych¹⁷⁸. Jan Paweł II w 2002 roku pisał: „Trzeba patrzeć na ludzi starszych w świetle ich godności ludzkiej, która nie zanika w miarę upływu lat i pogarszania się stanu psychicznego i fizycznego. Oczywiście tego typu postawa może zakorzenić się tylko w społeczeństwie zdolnym przewyciężyć rozpowszechnione stereotypy, wedle których o wartości człowieka stanowi młodość, wydajność, fizyczna żywotność i pełnia zdrowia. Doświadczenie uczy, że brak tego pozytywnego nastawienia sprzyja marginalizacji ludzi

¹⁷⁴ Mastalski J., *Atrofia więzi rodzinnych...*, art. cyt., s. 142.

¹⁷⁵ Chrostowska K., *Problem z określeniem własnej tożsamości w społeczeństwie postindustrialnym*, w: *Gospodarka i społeczeństwo w dobie globalizacji*, red. A. Bączkiewicz, Warszawa 2000, s. 220.

¹⁷⁶ Por. Frysztacki K., *Socjologia problemów społecznych*, Warszawa 2009, s. 15.

¹⁷⁷ Por. Adamczyk M., *Zjawisko przemocy wobec dzieci-wielość perspektyw*, w: *Rodzina polska- nowe wyzwania*, red. Więckiewicz B., Stalowa Wola 2013, s. 93-115.

¹⁷⁸ Mastalski J., *Atrofia więzi rodzinnych...*, art. cyt., s. 143.

starszych i skazuje ich na samotność porównywalną do prawdziwej śmierci społecznej. A czyż mniemanie, jakie człowiek starszy ma o sobie, nie zależy w dużej mierze od uwagi, jaką poświęca mu rodzina i społeczeństwo”¹⁷⁹. Zanik więzi rodzinnych sprawia, że właśnie w rodzinach owa marginalizacja starszych ma szczególny wymiar. Starsi, schorowani czują się niepotrzebni, niosą piętno bycia ciężarem. W rodzinie dzieci obserwują coraz większą marginalizację babci czy dziadka. W ten sposób uczą się toksycznych postaw¹⁸⁰.

Zmiany ustrojowe skutkowały również powiększającą się toksycznością rodzin. Pojęcie rodziny toksycznej upowszechniła S. Forward, która w 1989 roku wydała książkę pt. *Toksyczni rodzice*. Ukazała w niej różne postawy rodzicielskie, pozostawiające ślady w psychice dzieci. Mówiła zatem o rodzicach doskonałych, nieadekwatnych, kontrolerach, alkoholikach, niszczących słowem czy używających różnego rodzaju przemocy wobec dzieci. Trzeba pamiętać, że bardzo ważnym elementem więzi rodzinnej jest atmosfera, klimat panujący w rodzinie, a z kolei bardzo istotną zmienną wpływającą na ogólny klimat rodziny są stosunki emocjonalne w parze małżeńskiej. Brak więzi rodzinnej pociąga za sobą także zaburzenia stosunków emocjonalnych pomiędzy rodzicami a dziećmi. Nie można zapomnieć także, iż brak wzoru osobowego lub zaburzenie identyfikacji z rodzicami, prowadzi u dzieci do kształtowania się postaw antyspołecznych, trudności adaptacyjnych i trudności w nawiązywaniu kontaktów z ludźmi”¹⁸¹.

Jak więc widać, dynamika i kształt procesów polityczno-gospodarczych okresu transformacji stanowiły ogromne zagrożenie dla funkcjonowania społeczeństwa. Ponadto prowadziły do dekonstrukcji środowiska rodzinnego jako obszaru prawidłowych relacji interpersonalnych. W konsekwencji wiele polskich rodzin zostało zepchniętych, zmarginalizowanych i jawiących się jako obciążenie. Nietrudno zauważyć, iż w dynamicznych przemianach cywilizacyjnych jak pisał P. Bosmans „techniczno-naukowy postęp i duchowy rozwój człowieka rozminęły się. Człowiek zajął się prawie wyłącznie swoim materialnym postępem. Teraz staje się ofiarą własnej twórczości (...), zostaje sam programowany, manipulowany i degradowany”¹⁸². W ten sposób nastąpiła

¹⁷⁹ Jan Paweł II, *List papieski do uczestników II Światowego Zgromadzenia poświęconego problemom starzenia się ludności*, „L'Osservatore Romano” 6(2002), s. 7.

¹⁸⁰ Por. Wierzba D., *Miejsce człowieka chorego i starego w rodzinie*, w: *Silna Rodzina*, red. Gulla B., Duda M., Kraków 2009, s. 87-104.

¹⁸¹ Por. Rembowski J., *Rodzina w świetle psychologii*, Warszawa 1978, s. 121.

¹⁸² Bosmans P., *Miłość sprawia codziennie cuda*, Warszawa 1997, s. 17.

dekonstrukcja tradycyjnych modeli wspólnego bytowania. Szybkie tempo życia, pośpiech, brak czasu dla własnych dzieci, a także brak czasu na rozwiązanie zarówno błahych, jak i trudnych spraw rodzinnych sprawiły, iż egzystencja rodzinna w wielu przypadkach stała się coraz częściej improwizacją.

R. Kapuściński u schyłku XX wieku pisał w sposób jednoznaczny: „Żegnamy wiek, w którym nastąpiło ogromne przyspieszenie tempa życia, w którym rozwinął się kult szybkości i nowości. We współzawodnictwie między tym, co wartościowe, a tym, co nowe, bezwzględnie wygrywa nowe. Wszystko podlega przymusowi innowacji. Nowość i innowacja - to boginie naszego świata. Ale owo szalone tempo zdarzeń i pogoń za nowością przynoszą zalew przeciętności i żalosnego średniactwa, niwelują wszelkie hierarchie, relatywizują wszelkie wartości. Nie mamy nawet czasu, aby się nad tym zastanowić, aby przemyśleć sprawy elementarne”¹⁸³.

Mówiąc o źródłach zaniku więzi, nie można zapominać o medialnej konkurencji. Nowe Media w swoim przekazie zaczęły tworzyć nowoczesny model rodziny, który jednak był oderwany od rzeczywistości. Telewizor czytelnik, zaczynał ulegać myśleniu egoistycznemu. Kształt narracji programów rozrywkowych, szczególnie adresowanych do młodego pokolenia miał na uwadze rekonstrukcję dotychczasowych standardów życia małżeńskiego oraz rodzinnego. I tak, ta telewizyjna, prasowa rzeczywistość, ciekawsza, bardziej kolorowa, często bogatsza w emocje i przeżycia od świata realnego, przyciągała spragnionych nowych doświadczeń i wrażeń widzów i czytelników. Nierzadko ta rzeczywistość okazała się być „drugim światem, w który angażują się niepomiernie głębiej niż w rzeczywistość za oknem”¹⁸⁴.

Do źródeł kryzysu więzi rodzinnych należy zaliczyć także gwałtownie postępującą desakralizację wartości. Niewątpliwie jedną z podstawowych przyczyn tworzenia się chaosu aksjologicznego była postmodernistyczna wizja świata, w którym istnieją zjawiska bardzo niebezpieczne dla procesu pogłębiania więzi rodzinnych. Należą do nich;

- konflikt sensu, dekonstrukcja hierarchii wartości;
- zjawisko równouprawniania się dotychczas hierarchicznie uporządkowanych wartości czy przewartościowania w wyniku konsumpcyjno-hedonistycznych strategii życia;

¹⁸³ Kapuściński R., *Planeta ziemia*, „Gazeta Wyborcza” 26-27 czerwca 1999.

¹⁸⁴ Robak M., *Zarzućcie sieci*, Warszawa 2001, s. 14.

- zanik autorytetów wychowawczych i ich przydatności;
- komercjalizacja tożsamości¹⁸⁵.

W perspektywie powyższych refleksji powstaje zasadnicze pytanie? Jak polska rodzina sprostała tym nowym zjawiskom, które z ogromnym impetem niejako wtargnęły w przestrzeń jej życia? Co zostało z tradycyjnej rodziny, do której tak wiele polskich pokoleń przywykło? Z perspektywy czasu widać, iż ludzkie, wewnętrzne, wręcz metafizyczne przekonanie o wartości rodziny pozwoliło jej przetrwać. Wbrew wielu opiniom i postawom, które rozpoczęły kiełkować w świadomości Polaków wraz z procesem transformacji ustrojowej należy postawić tezę, iż rodzina posiada niezastąpione miejsce cywilizacyjne. Alternatywne formy małżeństwa są oczywiście znakiem czasu. Niemniej tęsknota za wspólnotą, w której trwałość, bezpieczeństwo, miłość i prokreacja są ze sobą zespolone, jest ogromna we współczesnym społeczeństwie i to nie tylko polskim. Rodzina nadal pozostaje przestrzenią, w której realizacja siebie jest najskuteczniejsza. Wszelkie manipulacje wokół środowiska rodzinnego muszą wcześniej czy później skończyć się porażką. Trzeba zatem nieustannie wracać do tradycyjnego modelu rodziny, która dla wszystkich członków rodziny jest przestrzenią spotkania, rozwoju i perspektyw¹⁸⁶.

2.4. Wolne Związki

Dokonujące się na przestrzeni lat 90 XX wieku przemiany społeczne i kulturowe wycisnęły swe piętno na każdej niemal dziedzinie życia współczesnego człowieka¹⁸⁷. Tym samym rozpoczęła się kształtować nowa forma mentalności oparta na indywidualizmie i subiektywizmie, która coraz bardziej odsuwała na margines znaczenie form życia wspólnotowego i instytucjonalnego¹⁸⁸. Konsekwencją tego było również marginalizowanie takich instytucji jak małżeństwo i rodzina a nawet podważanie sensu ich istnienia w tradycyjnie rozumianych formach. Taka postawa wobec rodziny pogłębiała narastający kryzys tej fundamentalnej dla człowieka i społeczeństwa

¹⁸⁵ Krause A., *Dwa Światy „Wielkiego Brata” czyli wychowanie na ponowoczesnej wyspie pokus*, w: *Pedagogika wobec zagrożeń, kryzysów i nadziei*, Kraków 2002, s. 51-53.

¹⁸⁶ Por. Mastalski J., *Samotność globalnego nastolatka*, Kraków 2007, s. 492.

¹⁸⁷ Sztompka P., *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005, s. 85.

¹⁸⁸ Por. Slany K., *Alternatywne formy życia małżeńsko -rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Kraków 2002, s. 19.

instytucji, przejawiający się między innymi wzrostem liczby rozwodów i rozbitych rodzin, zaniedbaniami w dziedzinie wychowania młodego pokolenia czy narastającej biedy z powodu braku odpowiedniej polityki prorodzinnej¹⁸⁹. Otwierała także drogę do powstawania coraz to nowych form życia wspólnego, takich jak konkubinaty, faktyczne wolne związki czy związki homoseksualne. Ponadto coraz częściej postrzegane one były jako kolejna opcja na równi z tradycyjnie rozumianym małżeństwem i rodziną. Dlatego, jak podkreśla G. Koszałka, proponuje się nawet, aby zrezygnować z takiego działu nauki jak socjologia rodziny na rzecz socjologii form życia¹⁹⁰. Zasygnalizowane powyżej zagadnienie jest wielkim wyzwaniem dla współczesnego społeczeństwa, bowiem jego przyszłość zależy od tego, jakie będą obecne rodziny.

Na skutek rozwoju i zmian warunków społecznych będących konsekwencją wielości czynników takich jak rozwój społeczny, wzrost statusu gospodarczego i ekonomicznego danej społeczności, wzrost konsumpcji oraz mobilności, sekularyzacji życia, wspólnota małżeńska i rodzinna przestawała funkcjonować jako mała grupa osób składająca się z rodziców i dzieci¹⁹¹. Trwałość małżeństw została podważona na skutek osłabienia lub pełnego zaniku czynników sprzyjających dotychczas jego spójności¹⁹². Dynamika tych procesów ma swoje konsekwencje. Bowiem zmiany zachodzące w społeczeństwie są ściśle powiązane z tymi, którym podlega życie małżeńsko-rodzinne. Istnieje tutaj wzajemna współzależność. Oczywiście choć rodzina zachowuje swoją odrębność od społeczeństwa, albowiem jest dla niego komórką pierwotną i podstawową, to jednak nieunikniony jest wzajemny wpływ i oddziaływanie na procesy rozwoju każdej z tych społeczności. W tym kontekście należy sformułować pytanie jak czas transformacji politycznej w Polsce wpłynął na kształt małżeństw i rodzin. Podstawowa zmiana w odniesieniu do życia małżeńskiego i rodzinnego dotyczyła przejścia od pojmowania małżeństwa w kategoriach instytucji, do ujmowania go w kategoriach związku¹⁹³. Tradycyjnie rozumiane małżeństwo było mocno powiązane z szerszą społecznością i z siecią krewnych, było więc uznawane za jeden z wielu związków społecznych.

¹⁸⁹ Por. Szacka B., *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2008, s. 395.

¹⁹⁰ Koszałka G., *Studia nad małżeństwem i rodziną w świecie*, w: *Nauki o rodzinie. Tradycje i perspektywy edukacji*, red. Koszałka G., Stopikowska M., Gdańsk 2007, s. 125.

¹⁹¹ Por. Łukasiewicz A.M., *Współczesne formy kohabitacji w Polsce-ujęcie teoretyczne*, w: *Wybrane problemy współczesnych małżeństw i rodzin*, red. nauk. Liberska H., Malina A., Warszawa 2011, s. 57.

¹⁹² Por. Chechliński W., *Kohabitacja - nowa forma współżycia pary*, „Problemy Rodziny” 99(1978)1, s. 18

¹⁹³ Por. Slany K., *Alternatywne formy...*, dz. cyt., s. 54-55.

W tradycyjnie rozumianym małżeństwie duży nacisk położony był na aspekty ekonomiczne. Natomiast w małżeństwie rozumianym jako związek, centralne znaczenie ma relacja między osobami dorosłymi, a główny nacisk położony jest na stosunki emocjonalne i interpersonalne. W małżeństwie rozumianym jako związek istnieje swoboda wyboru partnera, obowiązuje względna równość partnerów wewnątrz związku, akcent położony jest na seksualność, a dysfunkcja seksualna postrzegana jest jako oznaka problemu w małżeństwie. Co więcej, w małżeństwie rozumianym jako związek - punkt ciężkości przesunięty jest na prywatność oraz względną separację od środowiska społecznego i szerszego kręgu rodziny¹⁹⁴. Największym wyzwaniem dla małżeństwa oraz rodziny w pierwszym okresie transformacji ustrojowej stało się przejście od jasno określonego podziału pracy, opartego na płci, do daleko mniej sprecyzowanych wymagań co do realizacji obowiązków. Przez wieki uważano mężczyzn za przygotowanych do pracy poza domem, a kobiety do wypełniania obowiązków domowych. Taki układ stał się jednak niefunkcjonalny. Podczas gdy w 1980 roku tylko 19% kobiet z dziećmi poniżej 6 roku życia pracowało poza domem, to w 1994 roku kobiet takich było już 55%¹⁹⁵. Co zmienił udział kobiet w rynku pracy? Przede wszystkim uniezależnił je ekonomicznie od mężczyzn. Upadła uprzywilejowana pozycja mężczyzn w rodzinie, zmienił się układ świadczeń finansowych¹⁹⁶.

Dokonujące się zmiany społeczno-polityczne, migracja ludności, bezrobocie, trudności finansowe i mieszkaniowe, liberalizacja życia nie sprzyjały zawieraniu związków i ich trwałości. Media również miały w tym swój udział. Prasa, telewizja kreowały niezależny styl życia, wysokie oczekiwania, atrakcyjność głównie zewnętrzna, propagowanie seksualnego wizerunku i przyzwolenie na zmienność partnerów. Zewnętrzne walory i gotowość seksualna, to często jedyne kryteria doboru par, które były promowane w domenie publicznej, a które jednocześnie nie stanowiły podstaw do budowania trwałego związku¹⁹⁷. Dla młodych Polaków czasu zmian szczególne znaczenie nabrała praca. Nadmierne zaangażowanie zawodowe lub obawa przed utratą pracy powodowały, że zaczęła ona dominować nad życiem osobistym czy rodzinnym. Natomiast brak pracy i związane z tym trudności finansowe prowadziły do odraczania

¹⁹⁴ Kwak A., *Rodzina w dobie przemian, małżeństwo i kohabitacja*, Warszawa 2005, s. 292.

¹⁹⁵ Tamże, s. 293.

¹⁹⁶ Por. Kawula S., *Kształt rodziny współczesnej*, Toruń 2005, s. 106-107.

¹⁹⁷ Pstrąg D., *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego jako wynik przemian obyczajowych*, w: *Obraz współczesnej rodziny...*, dz. cyt., s. 145.

decyzji o zawarciu małżeństwa i planowaniu rodzicielstwa. Skłaniało to młode pokolenie do zastosowania zastępczej formy wspólnego życia, tańszej, mniej zobowiązującej i często deklarowanej jako tymczasowej¹⁹⁸. Na takim podłożu zmian społecznych i gospodarczych oraz ideologicznych w bardzo szybkim tempie wzbierał problem związków faktycznych, nazywanych również związkami wolnymi lub kohabitacją¹⁹⁹.

Termin wolny związek odnosi się do osób płci przeciwnej, które żyją razem, czyli w jednym mieszkaniu, żyją jak mąż i żona, ale nie są małżeństwem. Nie są małżeństwem, gdyż ich związek nie został w żaden sposób sformalizowany. Kobieta i mężczyzna żyjąc razem i tworząc wspólnotę jakby małżeńską, rezygnują z nadania formy prawnej i publicznej współżyciu zakładającemu intymność płciową²⁰⁰. Osoby żyjące w takim związku nie są powiązane ze sobą w żaden prawny sposób ani przez prawo cywilne, ani przez prawo kościelne. Tworzą one, jak same określają, „małżeństwo”, które nie posiada charakteru zinstytucjonalizowanego²⁰¹. Relacje tego typu charakteryzują się względną stabilnością, wspólnymi zwyczajami i normami, jak również gospodarstwem domowym a czasem i potomstwem. Taki związek potocznie określa się „wolnym związkiem” lub „wolną miłością”²⁰². Natomiast w literaturze przedmiotu związku takie określa się dwoma terminami: konkubinatem lub kohabitacją. Termin *kohabitacja* nie jest jeszcze zbyt popularny w literaturze czy języku potocznym, zatem często jako terminy pokrewne występują: *konkubinat*, *związek nieformalny*. Związki kohabitacyjne to nowa forma, która stała się konkurencyjna wobec małżeństwa formalnego²⁰³. Między konkubinatem a kohabitacją istnieją jednak pewne różnice, które należy brać pod uwagę. Termin *konkubinat* wywodzi się ze starożytnego Rzymu i oznacza w miarę stabilny związek między partnerami, bez wspólnego mieszkania. Bycie konkubentami jest bliższe byciu kochankami. Termin *kohabitacja* jest nowszy, jednak również wywodzi się z łaciny i oznacza związek ludzi, którzy wspólnie mieszkają, jednak bez zawarcia formalnego związku²⁰⁴. Przy braku dzieci kohabitacja pozostaje formą związku partnerskiego, po

¹⁹⁸ Por. Szluz B., *Single – uwarunkowania życia w pojedynkę*, w: *Obraz współczesnej rodziny...*, dz. cyt., s. 37-47.

¹⁹⁹ Por. Cudak H., *Dysfunkcje rodziny i jej zagrożenia opiekuńczo-wychowawcze*, „Pedagogika Rodziny” 2011, 1(2), s. 7-14.

²⁰⁰ Por. KKK 2390.

²⁰¹ Por. Slany K., *Związki konsensualne – nowa forma małżeństw?*, „Problemy Rodziny” 171(1990), s.28.

²⁰² Świerczek A., *Wolne związki w świetle nauczania Kościoła o małżeństwie*, Kraków 2013, s. 139.

²⁰³ Por. Slany K., *Alternatywne formy...*, dz. cyt., s. 134.

²⁰⁴ Gebalska-Berekets A., *Czy związki niesakramentalne są drogą do prawdziwego szczęścia*, w: *Sobór Watykański II w Służbie odnowy Wiary*, red. Struzik Z., Babinski J., s.153.

pojawieniu się ich staje się jednym z modeli współczesnej rodziny. Warto odnieść się również do propozycji Papieskiej Rady ds. Rodziny, która „wolny związek” definiuje jako „całość rozmaitych i wielorakich hetero-związków ludzkich, których wspólną cechą jest współżycie seksualne bez zawierania małżeństwa²⁰⁵. Wolne związki charakteryzuje szczególnie to właśnie, że ignorują, odkładają w czasie, a nawet odrzucają zaangażowanie we wspólnotę małżeńską posiadającą cechy społecznej akceptacji. Inne propozycje podejmujące próbę definicji tego zjawiska również podkreślają dwa elementy związku kohabitacyjnego: heteroseksualność oraz brak formalizacji²⁰⁶. Oto kilka przykładów. G.E. Wiersma wyjaśnia, że termin kohabitacja odnosi się do „heteroseksualnych par, które żyją razem bez legalnego małżeństwa”²⁰⁷. R.F. Elliot przyjmuje, że „kohabitacja jest związkiem, w którym mężczyzna i kobieta żyją razem bez formalnego małżeństwa”²⁰⁸. W. Chechliński natomiast definiuje kohabitację jako „związek dwojga osób odmiennej płci współżyjących stale razem od co najmniej 1 roku, prawnie nieusankcjonowany”²⁰⁹

Partnerzy, którzy nie legalizują związku zwykle podają jeden z trzech powodów. Uważają, że to nie czas na zawarcie związku, nie chcą go zawrzeć, testują swój związek. Pierwsza przyczyna może być podyktowana czynnikami ekonomicznymi. Druga stanowi alternatywę dla małżeństwa i wyznaczona jest czynnikami emocjonalnymi oraz innymi oczekiwaniami. Natomiast trzecia wprowadza kalkulację emocjonalno-racjonalną, chcemy być razem, ale najpierw sprawdzimy czy będzie nam ze sobą dobrze²¹⁰. Najbardziej popularnym motywem przedmałżeńskiej kohabitacji jest chęć przetestowania swojego związku. Interpretacja kohabitacji często ogranicza się właśnie do strategii: „weź na próbę”, co niesie ze sobą częściowe przekonanie się, jakich poświęceń wymaga małżeństwo²¹¹.

Według niektórych socjologów do lat 90. zjawisko wolnych związków nie stanowiło znacznego problemu społecznego w Polsce. Do roku 1983 brakowało oficjalnych badań statystycznych na ten temat. Jednak brak danych nie oznaczał, że problem nie istniał.

²⁰⁵ Świerczek A., *Wolne związki...*, dz. cyt., s. 139

²⁰⁶ Por. Slany K., *Alternatywne formy...*, dz. cyt., s. 135.

²⁰⁷ Wiersma G.E., *Cohabitation, an alternative to marriage? A crossnational study*. Martinus Nijhoff Publishers, Boston, The Hague, Dordrecht, Lancaster 1983, s. 1.

²⁰⁸ Elliot R.F., *The family: Change or continuity?*, Basingstoke-Hampshire-London 1986, s. 181.

²⁰⁹ Chechliński W., *Kohabitacja- nowe zjawisko życia rodzinnego*, w: *Funkcjonowanie rodziny a problemy profilaktyki społecznej i resocjalizacji*, red. Ziemska M., Kwak A., Warszawa 1981, s. 28.

²¹⁰ Por. Slany K., *Alternatywne formy...*, dz. cyt., s. 135.

²¹¹ Por. Gebalska-Berekets A., *Czy związki...*, dz. cyt., s. 155-156

Dotyczył bardzo wąskiego kręgu osób. Najstarsze badania tego zjawiska pochodzą z 1978 roku. Wynika z nich, że w Polsce osób żyjących w związku nieformalnym było wtedy około 189 tys., czyli ok. 95 tys. par. W tym czasie stanowiły one 1% wszystkich par małżeńskich. Natomiast według Narodowego Spisu Powszechnego z 1988 roku związki nieformalne przedstawiały 1,2% wszystkich związków małżeńskich i było ich około 250 tys., co przekładało się ok. 125 tys. par. Z kolei według danych zebranych podczas mikrospisu w roku 1995 wzrasta liczba związków nieformalnych i wynosi około 310 545 osób (ok. 150 tys. par), co stanowi 1,7% wszystkich małżeństw w Polsce²¹². Pokazuje to znaczny wzrost tego zjawiska i narastający problem, nie tylko moralny, ale i społeczny. Powyższe rozważania na temat wielości form życia rodzinnego odzwierciedlają zdynamizowane przez transformację ustrojową, zmiany w sposobie myślenia o seksualności jednostki, płci, stylach życia, małżeństwie, rodzinie i dzieciach²¹³. Jednym z nietradycyjnych stylów życia rodziny, który nasila się od tego momentu demokratycznej ewolucji jest właśnie niezamężna heteroseksualna kohabitacja, czyli forma życia pary w związku niezalegalizowanym, ale „tak jak mąż i żona”²¹⁴.

Czy wobec tych procesów małżeństwo stanęło naprzeciw „rywala” w postaci kohabitacji? Kohabitacja nie jest typowym związkiem długoterminowym, jest wybierana jako forma życia przed małżeństwem, ale też i zamiast małżeństwa. W różny sposób próbuje się wyjaśnić zjawisko kohabitacji i jego związek z innymi zmiennymi życia rodzinnego, odwołując się do teorii uczenia, koncepcji zróżnicowanej selekcji czy społecznego kontekstu. Zwraca się uwagę na związek między liberalnymi postawami społecznymi wobec kohabitacji i przedmałżeńskiego seksu a wskaźnikami rozwodów i ponownych małżeństw. Zwraca się też uwagę na związek między kohabitacją a rozpadem późniejszych małżeństw. Wskazuje się na zmianę postaw wobec samego małżeństwa, które nie jest obecnie uważane za jedyną akceptowalną formę związku²¹⁵. Niemniej z perspektywy czasu widać, że małżeństwo od lat 90 XX wieku aktywnie zmienia swoje znaczenie. Coraz rzadziej jest postrzegane jako jedyna droga dla realizacji potrzeb seksualnych, wspólnego zamieszkania czy posiadania dzieci. Współżycie seksualne, urodzenie i wychowywanie dzieci, podział pracy ze względu na płeć, były

²¹² Por. Świerczek A., *Wolne związki...*, dz. cyt., s. 151.

²¹³ Por. Urbańska M., *Niezamężna kohabitacja – współczesna alternatywa dla małżeństwa?*, w: *Obraz współczesnej rodziny...*, dz. cyt., s. 157.

²¹⁴ Kwak A., *Rodzina...*, dz. cyt., s. 295.

²¹⁵ Tamże, s. 295.

bezpośrednimi wyznacznikami pojmowania małżeństwa jako związku społecznego i oczekiwań kierowanych wobec niego. Zmiana postaw wobec realizowania tych elementów przypisanych małżeństwu wyznacza podstawę dla transformacji w rozumieniu małżeństwa. Można mówić o bliskim związku między zmieniającymi się postawami, wartościami i przekonaniami dotyczącymi różnych elementów życia małżeńskiego, a obserwowanymi zmianami w małżeńskich zachowaniach²¹⁶. W rzeczywistości zmiany w postawach, wartościach i przekonaniach stały się w różnych wymiarach zarówno przyczynami, jak i konsekwencjami zmieniającego się modelu relacji małżeńskiej.

3. Kardynał Franciszek Macharski. Osobowość, która stała się darem

Immanuel Kant, o którym mówi się, że niechętnie opuszczał Królewiec²¹⁷, był zdania, że przestrzeń nie istnieje realnie ani nawet jako pojęcie. Sądził natomiast, że stanowi ona formę intuicji pozwalającej umysłowi ludzkiemu ujmować docierające doń wrażenia. „Przestrzeń jest koniecznym wyobrażeniem *a priori* - pisał - leżącym u podłoża wszelkich zewnętrznych danych naocznych. Nie można sobie wyobrazić, że nie ma przestrzeni, jakkolwiek można sobie pomyśleć, że nie spotykamy w niej żadnych przedmiotów. Uważa się ją więc za warunek możliwości zjawisk, a nie za określenie od nich zależne; i jest ona wyobrażeniem *a priori*, które leży koniecznie u podłoża zjawisk zewnętrznych”²¹⁸. Isaac Newton, który inaczej niż Kant, nie związał swojego życia zasadniczo z jednym tylko miejscem, utrzymywał pogląd przeciwny i twierdził, że przestrzeń istnieje realnie i ma charakter absolutny, stanowiąc swoisty pojemnik, w którym umieszczone zostały przedmioty materialne i którego istnienie nie jest w żaden sposób z istnieniem owych przedmiotów powiązane²¹⁹.

Niezależnie od tego, czy jako przekonująca w sensie epistemologicznym jawi się nam teza Kanta, czy też przemawia do nas raczej metafizyka kształtowana na teorii wypracowanej przez Newtona (jakkolwiek inspirująca w myśleniu o rzeczywistości

²¹⁶ Por. Makuch O., *Transformacja rodziny w warunkach współczesnego rozwoju społeczeństwa*, w: *Współczesna rodzina w ujęciu interdyscyplinarnym*, red. Szluz B., Szluz A., Urbańska M., Rzeszów 2017, s. 13-21.

²¹⁷ Por. Hoffe O., *Immanuel Kant*, tłum. A. Kaniowski, Warszawa 1995, s.25.

²¹⁸ Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t.1, A 24, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 99.

²¹⁹ Por. Cohen I.B., *Guide to Newtons, Principia*, w: I. Newton, *The Principia*, tłum. Cohen I.B., Whitman A., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1999, s. 106-108.

może się też okazać przyjmowana w fizyce współczesnej koncepcja czasoprzestrzeni), doświadczenie ludzkie skłania się ku temu, by przestrzeń postrzegać w kategoriach miejsca danego człowiekowi na ziemi. W tym sensie miejsce to przestrzeń, która wykracza poza swoją fizyczność, stając się, właśnie dzięki obecności w niej konkretnego człowieka, przestrzenią moralną, naznaczoną określonym rozumieniem pojęć takich, jak dobro, wartość, odpowiedzialność czy dialog, ale też przestrzenią wspólnoty uczuć i doświadczeń, przede wszystkim doświadczeń granicznych, na przykład bólu czy cierpienia, a przy tym wszystkim także wspólnotą języka. To właśnie dzięki fenomenowi tego rodzaju pojawiły się w historii kultury pojęcia „zakorzenie” czy „ojczyzna”, zmierzające do nazwania owej więzi, o której stanowi wspólnota życia. Z tego też powodu topografia świata jest zarazem topografią kultur oraz związanych z nimi osób. Ujawnia ona fakt, że przestrzeń jako miejsce stanowi z jednej strony swoisty katalizator ludzkiej sprawczości, a więc również podmiotowości, z drugiej zaś jest tworzywem, w którym człowiek wyciska swoje piętno.

Kardynał Franciszek Macharski niejednokrotnie dawał wyraz swemu przywiązaniu do przestrzeni, miejsca, w którym wzrastał i które go kształtowało, także do narodu i ojczyzny, które stanowiły jego dom. W jego nauczaniu, oraz działalności to pojęcie przestrzeni zyskało jednak nowy, inspirujący zakres. Zgodnie z chrześcijańską tradycją odnosił je do Kościoła, świata i rzeczywistości eschatologicznej. Istotę domu, przestrzeni, upatrywał we wspólnocie osób obdarowujących się sobą, wspólnocie, której podstawę i wzorzec stanowi Ewangelia. Takie też znamię nosił czas Jego posługi. W tym właśnie sensie chciał i dążył by Polska była domem dla osób nieustannie poszukujących prawdy, dobra i piękna, w którym każdy cieszy się wolnością. W dobie przemian ustrojowych, w czasie post-prawdy, post-dialogu i post-kultury budowanie takiego domu stało się ważnym zobowiązaniem moralnym, Jego przykład uczy, jak zobowiązanie to należy wypełniać.

3.1. Rys biograficzny księdza Kardynała Franciszka Macharskiego

Czy istnieje inne polskie miasto, tak pełne symboliki i znaczenia? Stworzony w XIX wieku symbol Krakowa „świętego miasta Polaków” do dziś stanowi nie tylko kanon narodowej tradycji, ale i determinuje obraz dawnej stolicy Polski²²⁰. Serce tego symbolu

²²⁰ Puchała J., *Kraków a polski mit narodowy na przełomie XIX i XX wieku*, w: *Polska XX wieku*, red.

wybrzmiewa na Wawelu. Dźwięk dzwonu Zygmunta towarzyszy wielkim narodowym wydarzeniom oraz manifestacjom tożsamości narodowej. Królewska katedra stanowi miejsce spoczynku nie tylko koronowanych w niej władców, ale i bohaterskich wodzów oraz przepowiadających zmartwychwstanie Polski poetów wieszczów.

Rozpoczęta jeszcze w epoce romantyzmu sakralizacja Wawelu jako Ołtarza Ojczyzny, a później polskiej Akropolis dała początek spektakularnej reinterpretacji przeszłości, która zdominować miała życie całego miasta na przełomie XIX i XX wieku. Kraków, polska Mekka, „relikwiarz narodowych pamiątek”, przekształcał się stopniowo w „Muzeum Polski”. Zadecydowała o tym nie tylko wielka przeszłość miasta, ów swoisty balast dziedzictwa, ale i splot wypadków politycznych, który w drugiej połowie XIX wieku uczynił z Galicji - austriackiej części ziem polskich - polski Piemont²²¹.

Swobody, jakimi tylko tutaj cieszyć się mogli wówczas Polacy, sprzyjały nie tylko rozwojowi pielgrzymstwa narodowego, ale i kreacji swoistego „przemysłu historycznego”. Jego filarami, a raczej ikonami, stają się wówczas już nie tylko Wawel, ale i Rynek z Sukiennicami i Kościołem Mariackim, Brama Floriańska z Barbakanem, Collegium Maius Uniwersytetu Jagiellońskiego z Biblioteką i pomnikiem Kopernika, kopiec Kościuszki usypany na wzgórzu za miastem²²².

Kraków drugiej połowy XIX wieku zamienia się więc stopniowo w wielką historyczną scenografię do rozmowy o Polsce. „Rozmowa” ta przybiera zarówno formę wielkich patriotycznych manifestacji, obchodów rocznicowych i kolejnych narodowych pogrzebów, jak i historiozoficznych kreacji malarskich Jana Matejki, które do dzisiaj kształtują świadomość historyczną Polaków. Fenomen Matejki - malarza organicznie zrośniętego ze specyficzną atmosferą ówczesnego Krakowa - najlepiej też ilustruje tę wyjątkową eksplozję kultu przeszłości pod Wawelem, a także długie trwanie stworzonej wówczas narracji Krakowa, miasta symbolu integrującego wszystkich Polaków²²³. Będąc stolicą nie istniejącego państwa, pojmowany był Kraków nie tylko jako symbol przeszłości historycznej i księga dziejowa narodu polskiego, ale także jako miasto protoplasta, polski Rzym a nawet polska Troja²²⁴.

Kuzub-Ciembroniewicz W., Szlachta B., Kraków 2010, s. 331.

²²¹ Tamże, s. 331; Por. B. Wilk, *Autonomiczny Kraków Skarbica Narodowych Pamiątek*, „Folia Historica Cracoviensia” 10(2004), s. 420.

²²² Rożek M., *Wawel i Skalka – panteony polskie*, Wrocław 1995, s. 5-6.

²²³ Por. Małecki J., *Historia Krakowa dla każdego*, Kraków 2014, s. 232-236; Por. Ziejka J. „*Tu wszystko jest Polską, (O roli Krakowa w życiu duchowym Polaków w wieku XIX)*”, „Rocznik Krakowski” 62(1996), s. 42-50.

²²⁴ Dużyk J., „*Polskie Ateny*”, w: *Kraków stary o nowy. Dzieje kultury*, red. Bieniarzówna J., Kraków

Zwrot Austrii w kierunku liberalizmu i polityczny kompromis polskiego ziemiaństwa z cesarzem Franciszkiem Józefem I stworzyły nieoczekiwaną szansę dla Krakowa. W takich okolicznościach miasto stało się szybko w warunkach autonomii galicyjskiej nie tylko duchową stolicą narodu, ale wchodzi też na drogę modernizacji²²⁵. Choć pozbawione klasycznych wówczas mechanizmów urbanizacji w postaci industrializacji, przechodzi charakterystyczne zmiany, których gwarantem staje się stworzony w 1866 roku nowoczesny samorząd. Pierwsi prezydenci Krakowa Józef Dietl i Mikołaj Zybkiewicz, byli nie tylko autorami nowej wizji miasta, ale zaczęli skutecznie zmieniać jego obraz²²⁶. Wizytówką nowego oblicza Krakowa stał się odrestaurowany gmach Sukiennic, który uroczystie otwarto w 1879 roku. Ten Pałac Handlu przekształcony teraz w Świątynię Muz przeznaczono, nie przypadkiem, na siedzibę założonego przez miasto pierwszego polskiego Muzeum Narodowego. Sukiennice szybko więc stały się zarówno pomnikiem pietyzmu wobec dziedzictwa, jak i szczególnego poczucia misji Krakowa wobec Polski. Samorząd miejski świadomie pełnił tutaj funkcję substytutu nieistniejącego państwa polskiego, realizując na miarę swych skromnych możliwości ambitny program przekształcenia Krakowa w duchową stolicę narodu. Kolejnym kamieniem milowym na tej drodze stał się monumentalny gmach nowego Teatru Miejskiego otwarty w 1893 roku. Dumny napis „Kraków narodowej sztuce”, umieszczony na jego frontonie, nie pozostawiał wątpliwości co do intencji fundatorów²²⁷.

Kraków schyłku XIX wieku był więc niewątpliwie dla Polaków ze wszystkich zaborów oazą wolności. Tu można było napawać się polskością. Tu działały polskie instytucje kulturalne i naukowe o znaczeniu ponadzaborowym, m.in. przeżywający ponowny rozkwit Uniwersytet Jagielloński, Akademia Sztuk Pięknych (jedyna polska uczelnia artystyczna) czy Akademia Umiejętności²²⁸. To tutaj - bo na pewno nie w Warszawie, Wilnie i Poznaniu - Polacy ze wszystkich zaborów fundować mogli pomniki narodowych bohaterów: Jadwigi i Jagiełły, Rejtana, Kościuszki, Mickiewicza.

1968, s. 343.

²²⁵ Por. Małecki J., *W dobie autonomii galicyjskiej (1866-1918)*, w: *Dzieje Krakowa, Kraków w latach 1796-1918*, t. 3, red. Bieniarzówna J., Małecki J., Mitkowski J., Kraków 1979, s. 225-226.

²²⁶ Por. Małecki J., *W dobie autonomii galicyjskiej (1866-1918)*..., dz. cyt., s. 237-242.

²²⁷ Por. Małecki J., *Historia Krakowa dla każdego*..., dz. cyt., s. 218-219; Małecki J., *W dobie autonomii galicyjskiej (1866-1918)*..., dz. cyt., s. 275.

²²⁸ Purchała J., *Kraków- prowincja czy metropolia*, Kraków 1996, s. 14; Por. Małecki J., *W dobie autonomii galicyjskiej (1866-1918)*..., dz. cyt., s. 285-296.

Tu sprowadzono z Kresów i emigracji najważniejsze kolekcje dzieł sztuki, przekształcając je w publiczne instytucje, jak choćby w przypadku Muzeum Czartoryskich czy Muzeum Hutten-Czapskich. Tu wreszcie rozwijało się polskie życie artystyczne, polska prasa, polska książka i polska szkoła²²⁹.

Kraków końca wieku XIX stał się w istocie próbą świadomego wykorzystania dziedzictwa przeszłości do stopniowego podnoszenia się z upadku. Miasto u progu autonomii podsumowywało całą swoją dotychczasową przeszłość, reinterpretowało ją i świadomie adaptowało do swego współczesnego i przyszłego trwania. Nie było drugiego takiego miasta w całej środkowej Europie, które by tak głęboko pojmowało swoją przeszłość i było na niej tak mocno skoncentrowane²³⁰.

Rozwój Krakowa na przełomie XIX i XX wieku opierał się na wielu sprzecznościach. Funkcja duchowej stolicy narodu stała w opozycji do funkcji nadgranicznej twierdzy i prowincjonalnego garnizonu obcej armii. Z punktu widzenia wielkiej, kosmopolitycznej metropolii, w jaką przekształcił się Wiedeń na przełomie XIX i XX wieku, Kraków był zaledwie peryferyjnym miastem średniej wielkości. Z punktu widzenia polskiej racji stanu, pełnił funkcję stolicy nieistniejącego państwa polskiego. Te i inne antynomie stanowią o fenomenie Krakowa i wyjątkowości jego sytuacji pod panowaniem austriackim²³¹. Lwów na przełomie XIX i XX wieku pełnił funkcję stolicy Galicji, największej austriackiej prowincji, Kraków zaś był przede wszystkim centralnym ośrodkiem integrującym polskie życie narodowe. U progu I wojny światowej tutaj skupiała się działalność najważniejszych ugrupowań niepodległościowych. Tutaj też działał Józef Piłsudski, który w sierpniu 1914 roku na czele Kompanii Kadrowej wyruszył z Krakowa do walki o niepodległość - przeciw Rosji, lecz jeszcze u boku Austrii. Cztery lata później, 31 października 1918 roku, legionieci kierowali akcją rozbijania żołnierzy austriackich, a Kraków stał się pierwszym wielkim miastem Rzeczypospolitej, w którym wybuchła wolność²³².

Legenda Józefa Piłsudskiego i krakowskich Oleandrów stać się miała kolejnym rozdziałem polskiej symboliki narodowej. W szczególny sposób rozwijano ją w dwudziestoleciu międzywojennym. Nie tylko trafiała ona tutaj na wyjątkowo podatny

²²⁹ Puchała J., *Kraków a polski mit narodowy na przełomie XIX i XX wieku...*, dz. cyt., s. 333.

²³⁰ Por. Tamże, s. 259-271; Por. Rożek M., *Rola Krakowa w świadomości narodowej*, „Życie Szkoły Wyższej” 32(1984) nr 1, s. 54.

²³¹ Puchała J., *Kraków a polski mit narodowy na przełomie XIX i XX wieku...*, dz. cyt., s. 336.

²³² Małecki J., *Historia Krakowa dla każdego...*, dz. cyt., s. 249-250.

grunt, ale i splatała się z wcześniejszą narodowo-patriotyczną symboliką Krakowa²³³.

Rok 1918 oznaczał zasadniczą zmianę układu na mapie osadniczej Europy Środkowej. Prowincjonalny ośrodek monarchii Habsburgów przekształca się w jedno z największych miast Drugiej Rzeczypospolitej i jej najważniejszy obok Warszawy ośrodek cywilizacyjny.²³⁴

Okres międzywojenny to w historii miasta kontynuacja zarówno jego funkcji „matecznika Polski”, jak i stolicy Młodej Polski, a także narodziny nowej legendy. Oleandrów, Legionów i ich Komendanta jednego z twórców niepodległości. Zmarły w maju 1935 roku marszałek Józef Piłsudski zostaje pochowany wśród królów i największych bohaterów na Wawelu, a wdzięczny naród sypie kolejny kopiec - kopiec Piłsudskiego. Pozostaje więc Kraków dalej mekką polskiego pielgrzymstwa narodowego. Miasto żyje też według tego samego tradycyjnego kalendarza odmierzanego przez wielkie procesje w dzień św. Stanisława (patrona Krakowa) i w Boże Ciało, jak i przez zwyczaje ludowe: Rękawki, lajkonika czy wianków.

Nie przypadkiem też w okolicach Błoń i Oleandrów rozsiadł się wówczas nowy Kraków, którego dumą stały się Aleje Trzech Wieszczów. Prestiżowa architektura monumentalnych gmachów Muzeum Narodowego, Biblioteki Jagiellońskiej, Akademii Górniczej, przemieszana z nową reprezentacyjną architekturą mieszkaniową z rozmachem zaprojektowanego bulwaru, potwierdzać miała zarówno szczególne miejsce Krakowa w życiu kulturalnym i naukowym odrodzonej Polski, jak i jego ambicje powrotu do grona metropolii Europy Środkowej. Kapitałem międzywojennego Krakowa pozostawał jednak przede wszystkim zaklęty w jego murach romantyczny znak „królewskiego miasta”²³⁵. Jego symbolem pozostała też sylweta Wawelu i wież mariackich widziana z Błoń i kopca Kościuszki. Ta charakterystyczna sylweta metropolii oraz z takim pietyzmem przechowane dziedzictwo ponad tysiąca lat trwania Krakowa nad Wisłą decydowały wówczas i dziś o sile i atrakcyjności miasta Krakowa „serca Polski”²³⁶. Miasta, które okazało się być miejscem rodzinnym Kardynała Franciszka Macharskiego, które na wskroś ukształtowało jego sposób myślenia, mówienia i działania.

²³³ Puchała J., *Kraków a polski mit narodowy na przełomie XIX i XX wieku...*, dz. cyt., s. 337.

²³⁴ Por. Małecki J., *Udział Krakowa w odbudowie Niepodległego Państwa*, w: *Dzieje Krakowa, Kraków w latach 1918-1939*, t. 4, red. Bieniarzówna J., Małecki J., Kraków 1997, s.17-26.

²³⁵ Puchała J., *Kraków a polski mit narodowy na przełomie XIX i XX wieku...*, dz. cyt., s. 337.

²³⁶ Borowiejska-Birkenmajerowa M., *Serce Polski. Zabytki i świadomość narodowa*, Kraków 1991, s. 113.

Ksiądz kardynał Franciszek Macharski urodził się w Krakowie dnia 20 maja 1927 roku w rodzinie kupieckiej, jako syn Leopolda i Zofii z domu Pec. Wykształcenie kształtował najpierw w Szkole Ćwiczeń przy ul. Straszewskiego, potem w Państwowym III Gimnazjum im. Jana III Sobieskiego, a następnie uczęszczał do Szkoły Handlowej, ucząc się równocześnie na tajnych kompletach zorganizowanych i prowadzonych przez profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego Zenona Klemensiewicza²³⁷. Wraz z początkiem 1945 roku łączył naukę z pracą fizyczną na poczcie, w tym też czasie przyjął sakrament bierzmowania z rąk biskupa Stanisława Rosponda. Egzamin dojrzałości zdał 24 maja 1945 roku w krakowskim II Liceum im. Jana III Sobieskiego²³⁸. We wrześniu 1945 roku wstąpił do krakowskiego Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego, gdzie w latach 1945–1950 realizował formację kapłańską. Równocześnie studiował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. 23 czerwca 1950 roku otrzymał stopień magistra teologii. Świecenia kapłańskie przyjął 2 kwietnia 1950 r. z rąk kardynała Adama Stefana Sapiehy w bazylice oo. Franciszkanów w Krakowie, a swoją Mszę Świętą prymicyjną odprawił w bazylice oo. Dominikanów 3 kwietnia 1950 roku. Od listopada 1950 do 1956 roku pracował jako wikariusz w parafii św. św. Apostołów Szymona i Judy Tadeusza w Kozach k. Bielska-Białej.

W latach 1956–1961 kontynuował studia specjalistyczne na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu we Fryburgu Szwajcarskim, które zakończył doktoratem z teologii pastoralnej. Po powrocie do rodzinnej diecezji podjął pracę w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Krakowskiej, najpierw jako ojciec duchowny (1961–1962), potem wykładowca (1962–1978), a następnie rektor (1970–1978). W 1977 roku został powołany w skład Krakowskiej Kapituły²³⁹. 29 grudnia 1978 został mianowany arcybiskupem metropolitą krakowskim. Rządy w diecezji objął 30 grudnia tegoż roku. Świecenia biskupie otrzymał z rąk Ojca Świętego Jana Pawła II w bazylice św. Piotra w dniu 6 stycznia 1979 r. Ingres biskupi do bazyliki archikatedralnej odbył się 28 stycznia 1979 roku. Kardynałem-prezbiterem kreowany został 30 czerwca 1979 roku. Ingres kardynalski do katedry wawelskiej odbył się 8 lipca 1979 roku²⁴⁰. Od 1979 był

²³⁷ Prokop K.R., *Polscy Kardynałowie*, Kraków 2001, s. 328.

²³⁸ Por. Kardynał Franciszek Macharski, Życiorys sporządzony przez księdza Kardynała w dniu 18.01.2003 r. w: AKMKr, 3.

²³⁹ Por. Macharski F., *Zamyślenia nad moim seminarium duchowny*, w: *Seminarium Duchowne w Krakowie 400-lecie*, red. Guzdek J., Ślusarczyk F., Kraków 2001, s. 149.

²⁴⁰ Por. Bulla Papiaska mianująca Ks. Dra Franciszka Macharskiego Arcybiskupem Metropolitą Krakowskim, w: „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi” 04-05(1979) nr 4-5, s. 45-49.

Wielkim Kanclerzem, najpierw Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie, a od 1981 roku Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Został też członkiem kilku watykańskich kongregacji oraz kilku komisji Konferencji Episkopatu Polski²⁴¹. Kardynał Macharski uczestniczył w wielu Synodach Biskupów: od 30 września do 6 listopada 1971 – w Synodzie poświęconym posłudze kapłańskiej i sprawiedliwości w świecie; jeszcze jako ksiądz i ówczesny rektor seminarium duchownego w Krakowie oraz jeden spośród 26 kapłanów świata był wówczas przedstawicielem duchowieństwa polskiego od 26 września do 25 października 1980 – w synodzie o zadaniach rodziny chrześcijańskiej we współczesnym świecie; od 29 września do 29 października 1983 – w Synodzie o pojednaniu i pokucie w misji Kościoła; od 1 października do 30 października 1987 – w Synodzie o powołaniu i misji ludzi świeckich w Kościele i w świecie w 20 lat po soborze; od 28 listopada do 14 grudnia 1991 – w Synodzie poświęconym Europie po hasłem: „Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił”²⁴². Kardynał Franciszek Macharski jest laureatem kilku doktoratów honoris causa²⁴³. 3 czerwca 2005 roku papież Benedykt XVI przyjął rezygnację kardynała Franciszka Macharskiego z obowiązków arcybiskupa metropolity krakowskiego. Pozostał administratorem archidiecezji krakowskiej do 27 sierpnia 2005, kiedy to jego następcą arcybiskup Stanisław Dziwisz prawnie i liturgicznie objął archidiecezję krakowską²⁴⁴. Ks. Kardynał Franciszek Macharski zmarł 2 sierpnia 2016 roku w Krakowie.

3.2. Posługa duszpasterska ks. Kardynała Franciszka Macharskiego w okresie przemian ustrojowych w Polsce

Kształtując rozważania na temat osobowości kardynała Franciszka Macharskiego trudno nie być zakłopotanym. Nasuwa się bowiem ogromne bogactwo aspektów długiej i bardzo prężnej jego posługi w Archidiecezji Krakowskiej, w Kościele polskim i powszechnym²⁴⁵. Każda próba pełnej charakterystyki osoby Ks. Kardynała Franciszka

²⁴¹ Por. Kardynał Franciszek Macharski, Życiorys sporządzony przez księdza Kardynała w dniu 18.01.2003 r. w: AKMKr, 3

²⁴² Tamże.

²⁴³ Tamże.

²⁴⁴ Olszowski W., *Duszpasterska działalność księdza kardynała Franciszka Macharskiego...*, dz. cyt., s. 84.

²⁴⁵ Por. *Dziesięciolecie posługi pasterskiej J. E. Ks. Kardynała Franciszka Macharskiego w Kościele Krakowskim*, w: „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi”, styczeń–luty 1989, nr 1–2, s. 1.

Macharskiego jest z góry skazana na ułomność i niepewność. Najczęściej wybiera się jeden z aspektów posługi i on staje się przedmiotem spostrzeżeń lub szerszego opracowania. Fragmentaryczność pozwala wprowadzić na głębszą analizę wybranego tematu, ale niejednokrotnie pozostawia pewien niedosyt, ponieważ należałoby naświetlić omawiane zagadnienie z uwzględnieniem jeszcze innych wymiarów.

Kardynał Franciszek Macharski był niewątpliwie autorytetem w Polsce oraz w wymiarze światowym. Każdy z poszczególnych aspektów pasterskich religijnych, doktrynalnych, kulturowych, społecznych, wieloletniego nauczania i posługi Ks. Kardynała precyzyjnie uwypukla jego wielkość²⁴⁶. Niemniej ujmująca niezwykłość tego Pasterza jawi się najwyraźniej wówczas, gdy spoglądamy na całokształt jego dokonań, czyli dostrzegamy ogromne bogactwo, uderzającą harmonię i spójność różnorodnych wymiarów, z których złożona jest imponująca mozaika Jego nadzwyczajnej osobowości. Nietrudno dostrzec, że przemawiał nie tylko słowem, ale także gestem, postawą, wyrazem twarzy, uśmiechem, cierpieniem - a więc całym sobą: że można go postrzegać z bardzo różnych punktów widzenia jako pasterza, teologa, humanistę, społecznika człowieka nauki, widzialną głowę kościoła krakowskiego, męża stanu, patriotę: że zwracał się do wszystkich ludzi, katolików, chrześcijan innych wyznań, przedstawicieli różnych religii, niewierzących i poszukujących, ludzi nauki, polityków, artystów, robotników, młodzieży oraz dzieci: że jego nauczanie dotyczyło wielkich problemów ludzkiego życia indywidualnego, społecznego, godności osoby, ludzkiej relacji z Bogiem, niezbywalnych praw, nauki, wychowania, medycyny, życia ludzkiego historii kultury, globalizacji, wizji Europy, przyszłości Polski²⁴⁷.

Wszystkie te zagadnienia ujmował w ich wzajemnym powiązaniu i w szerokim kontekście transcendentnego wymiaru ludzkiej egzystencji. Ponadto należy zauważyć głęboką koherencję w całości jego wielowymiarowego nauczania w perspektywie zgodności rozumu i wiary. U jej podstaw leży solidnie pogłębiona wizja życia ludzkiego, jego celu, prawdziwy i ubogacający humanizm chrześcijański. Rzuca się w oczy spójność nauczania z jego życiem osobistym, z całą szeroką aktywnością do tego stopnia, że nikt nie mógł wątpić, iż w to co głosił, sam dogłębnie wierzył i tym naprawdę żył na

²⁴⁶ Por. Krótkie zestawienie dokonań ks. kard. Franciszka Macharskiego na przestrzeni 20 lat posługi Kościołowi Krakowskiemu, w: „Notificaciones e Curia Metropolitana Cracoviensi”, styczeń–marzec 1999, nr 1–3, s. 137–139.

²⁴⁷ Por. Zoll A., *Nie można zapomnieć*, w: *Kardynał Franciszek Macharski. Kultura, media w 5. Rocznice śmierci Metropolity krakowskiego*, red. Nęcek R., Sobczyk-Pajak J., Kraków 2021, s. 23–27.

co dzień. W tym wszystkim jest rzeczą oczywistą, że nie szukał siebie, własnych korzyści, poklasku czy uznania, lecz służył jedynie prawdzie, służył człowiekowi mając świadomości misji zleconej mu przez Chrystusa, którą należało wykonać wiernie i do końca. W realizację swej misji Pasterskiej bezkompromisowo angażował całego siebie, rozum, wolę miłości, wiary i modlitwy, wnikliwość swego umysłu głębię przemyśleń, zdolności organizacyjne, wrażliwość serca po prostu dawał z siebie wszystko. Do tego trzeba dodać, że na drogach służby apostolskiej towarzyszyła mu nie gasnąca odwaga i entuzjazm. Nie wycofywał się wobec braku zrozumienia lub napotykanym przeciwności. Taki sam zarówno w pełni sił jak i w chwilach cierpienia. Pełen szacunku dla każdego człowieka²⁴⁸. To integralne spojrzenie na całość osobowości Kardynała Franciszka Macharskiego realizującego zadanie zlecone przez Pana jest niezwykle fascynujące. Harmonijna całość czyni go niezmiernie wiarygodnym świadkiem Chrystusa, czyni go arcyciekawym i pociągającym świadkiem. Nic dziwnego, że dla bardzo wielu osób kontakt z Kardynałem Franciszkiem stał się niezapomnianym przeżyciem wewnętrznym ubogaceniem, zmuszającym do refleksji.

W tej niezwyklej osobowości Kardynała każdy może wskazać elementy szczególnie go uderzające. Dlatego drogą pewnej egzemplifikacji warto wskazać na niektóre krakowskie sprawy o szerszym znaczeniu, którym żarliwie poświęcił swą energię.

Bezpośrednie obserwowanie Jego postaw, słuchanie i czytanie Jego pasterskiego nauczania ukazuje składniki, które bezsprzecznie są kluczowe i w sposób oczywisty rzutują na inne. Do nich można zaliczyć bezkompromisowe posłuszeństwo woli Bożej, świadomość posługi zleconej przez Boga, jej pełnienie w poczuciu najwyższej odpowiedzialności przed Panem, odczytanie we wskazaniach Sobór Watykańskiego II woli Bożej, którą należy wszelkimi siłami realizować. Elementem zaś, który najbardziej ożywia jego osobowość, nadawał wyrazistości, koloru i mocy oddziaływania jest niewątpliwie zjednoczenie Kardynała Franciszka z Bogiem na modlitwie, bowiem Bóg jest prawdziwym źródłem wielkiej osobowości i niezmordowanej działalności apostolskiej, jak również właściwego rozumienia prawd Bożych oraz prawdziwej mądrości²⁴⁹. Doświadczenie modlitwy w życiu Ks. Kardynała było nie tylko miejscem

²⁴⁸ Por. Barczyk K., *Kardynał Franciszek Macharski. Partner samorządowej wspólnoty*, w: *Kardynał Franciszek Macharski...*, dz. cyt., s. 36-38.

²⁴⁹ Por. Dziwisz S., *Żył tajemnicą Bożego Miłosierdzia. Kardynał Franciszek Macharski (1927-2016)*, w: *Kardynał Franciszek Macharski...*, dz. cyt. s. 21.

łączenia się z Bogiem, wnikania w głębi prawdy wiary i źródłem jego prawdziwej mądrości życia, ale było zarazem kluczem do zrozumienia jego dynamicznej osobowości. Kardynał Franciszek wielokrotnie podkreślał, że chwila prawdziwej adoracji ma większą wartość i przynosi więcej pożytku niż najintensywniejsza działalność, nawet działalność apostołska.

Zmiany w świadomości Kościoła, jakie dokonały się lub zostały zainicjonowane na Soborze Watykańskim II, dotyczą nie tylko sytuacji wewnątrzkościelnych, ale również stosunku Kościoła do innych wspólnot ludzkich, a w szczególności do wspólnoty państwowej zwanej „wspólnotą polityczną”. Dla lepszego zrozumienia wysiłków Kardynała Macharskiego, zmierzających do normalizacji wzajemnych relacji, wymagana jest krótka prezentacja wskazań Soboru, dotyczących tego zagadnienia. Można sprowadzić je do następujących zasad:

1. Poszanowanie pluralizmu społecznego i światopoglądowego;
2. Wolności religijnej obejmującej: wolność konkretnej osoby ludzkiej w dziedzinie sumienia i wyznawania swych przekonań religijnych w życiu prywatnym i publicznym, wolność rodziców do wychowania swoich dzieci zgodnie ze swymi przekonaniami religijnymi oraz wolność Kościoła do pełnienia swojej misji
3. Autonomii i wzajemnej niezależności Kościoła i wspólnoty politycznej w swoich dziedzinach;
4. Zdrowej współpracy między Kościołem i państwem²⁵⁰.

Zasady te są ze sobą, pod względem treści tak ściśle powiązane, iż właściwie nie można mówić o jednej z nich z pominięciem pozostałych.²⁵¹ Potrzebę i znaczenie współpracy w stosunkach między wspólnotą polityczną a Kościołem najpełniej ukazuje Sobór Watykański II w Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele. W tym dokumencie czytamy: „Obie wspólnoty, choć z różnego tytułu służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Tym skuteczniej będą wykonywać tę służbę dla dobra wszystkich, im lepiej będą rozwijać między sobą zdrową współpracę”²⁵². W tych sformułowaniach Sobór podkreśla, że wspólnota polityczna i Kościół pozostają w służbie powołania wszystkich ludzi i skuteczność ich służby zależy od wzajemnej zdrowej

²⁵⁰ Por. Krukowski J., *Problematyka relacji między Kościołem i państwem na Soborze Watykańskim II*, ŻM 30 (1980) nr 12, s. 41

²⁵¹ Por. tamże, s. 42-43.

²⁵² GS 76.

współpracy. Sobór widzi potrzebę i sens współpracy w obronie fundamentalnych wartości osoby ludzkiej, które powinny być chronione, zarówno przez społeczność duchową, jak i doczesną. Punktem spotkania obu społeczności, jest więc człowiek, na którym powinna się koncentrować wszelka działalność. Potrzebę i cel takiej współpracy stosownie do zasad wytyczonych w Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele podkreśla się również powszechnie w posoborowej literaturze teologiczno – kanonistycznej.²⁵³

Takie ujęcie obopólnych stosunków prezentował również Metropolita Krakowski Kardynał Franciszek Macharski. Oczywiście był on świadom, jak dalece polska rzeczywistość dialogu z władzą, odbiega od zasad warunkujący współpracę. Postawa dialogu zakłada zawsze wielostronność, a partnerstwo możliwe jest tylko wówczas, gdy i ten drugi chce być partnerem. Przed zamkniętym, roszcującym sobie pretensje do absolutnej słuszności blokiem politycznym, jakim był wojujący komunizm, biskup krakowski rozciągał całe spektrum swojej działalności inspirowanej duchem Soboru Watykańskiego II, podkreślając, że jego osiągnięcia mają znaczenie nie tylko dla Kościoła i jego wiernych. Kościół ofiarowywał coś także światu, kościelne uznanie i rozwinięcie zasady wolności religijnej, która umożliwia wspólne życie ludzi różnych przekonań w ramach jednego dającego się przez wszystkich zaakceptować porządku.²⁵⁴

Za charakterystyczny i cenny wkład Kardynała Franciszka Macharskiego w ułożenie właściwych stosunków między Kościołem a państwem w latach 1979-1989 można uznać, bezwzględne zaufanie do Papieża Jana Pawła II oraz Prymasa Polski Ks. Kardynała Józefa Glempa, w kwestii postępowania w stosunku do władz i zachowanie osobistej z nimi jedności, co miało wpływ na wszystkich biskupów. Warto jednak zaznaczyć, że chociaż postać kardynała Macharskiego stała w cieniu Papieża Jana Pawła II, to sam Metropolita Krakowski cieniem nie był. Jego nieprzeciętną osobowość widać było na każdym kroku. Był w Episkopacie Polskim inicjatorem, autorem oraz rzecznikiem wielu poczynań duszpasterskich, zwłaszcza w dziedzinie apostołstwa świeckich, rodzin, młodzieży, ludzi chorych, brał też poważny udział w dialogu z władzami państwowymi. Osobiście spotykał się z przedstawicielami tej władzy rzadko, niemniej nigdy nie uchylał się od rozmów²⁵⁵. Politykiem, w potocznym tego słowa

²⁵³ Por. Wójcik W., *Wytyczne w układaniu stosunków Kościół – państwo według Vaticanum II*, „Duszpasterz Polski Zagranicą”, 26:1970 nr 1 s. 41-45.

²⁵⁴ Na temat wolności religijnej w polu napięcia między Kościołem a państwem pisze interesująco, Bockenforde E.W., *Wolność – państwo – Kościół*, Kraków 1994, s.45-74

²⁵⁵ Por. Ryś G., *Pasterz w czasach przełomu*, w: *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci*. prac. zbior., Kraków 2004, s. 24.

znaczeniu, nie był, ponieważ czuł się pasterzem i był świadom, że w trosce o Kościół należy się kierować niezmiennymi zasadami Ewangelii. Był i w tym względzie w całkowitej harmonii z Prymasem Polski kardynałem Józefem Glempem. Do polityki był doskonale przygotowany moralnie i intelektualnie. Umiał znaleźć właściwych rozmówców i potrzebną informację, wyczuwał wagę spraw oraz ich kontekst polityczny. Był wytrwały i odważny, doskonale posługiwał się słowem w piśmie i mowie. Przy swej nadzwyczajnej pracowitości ogarniał mnóstwo spraw wielkich i małych, widział je w sposób pogłębiony i oryginalny.

Kolejnym istotnym aspektem jego działalności była kwestia studiów i nauki katolickiej. Problem ten miał swoje zakorzenienie w Krakowie, gdzie władze zlikwidowały Wydział Teologiczny UJ, ale w samej rzeczy chodziło o kwestię o wiele szerszą i dotyczącą systemu teologicznego szkolnictwa wyższego oraz związanego z nim społecznego statusu duchowieństwa w Polsce. Powierzoną mu troskę o stan nauki katolickiej w archidiecezji krakowskiej Kardynał Macharski sprawował najpierw jako rektor seminarium krakowskiego następnie jako metropolita krakowski. Istotna praca na obydwu urządach polegała na tworzeniu właściwego klimatu w opinii społecznej, także wewnątrz Kościoła, dla przeciwstawienia się wyraźnym poczynaniom władz państwowych, zmierzającym do zredukowania studiów w seminariach duchownych do rangi średniego szkolnictwa technicznego. Chodziło też o podniesienie poziomu studiów seminaryjnych przez kształcenie kadry profesorskiej, zadbanie o programy i metody nauczania, oraz o to, by nie tylko od strony faktycznej, ale także formalno-prawnej, nadać tym studiom charakter akademicki. Temu ostatniemu celowi miał służyć system umów o współpracy naukowej i dydaktycznej pomiędzy wydziałami teologicznymi, a wyższymi seminariami duchownymi oraz odpowiednia dla tych potrzeb ilość wysoko wykwalifikowanych samodzielnych pracowników naukowych. Jak ten program działania na rzecz szkolnictwa akademickiego się urzeczywistniał, przedstawił kard. Macharski w liście duszpasterskim z okazji 10 – lecia Papieskiej Akademii Teologicznej²⁵⁶.

Trzeba w tym wszystkim wziąć pod uwagę fakt, że w Polsce na początku lat osiemdziesiątych oficjalnie istniał tylko Katolicki Uniwersytet Lubelski, jako wyższa uczelnia uznana przez Kościół i państwo oraz Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie, jako uczelnia państwowa, której stopnie naukowe zyskiwały walor

²⁵⁶ Por. *Słowo Metropolity krakowskiego na X-lecie Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*, 16.10.1991 r, w: AKMKr, 4.

kanoniczny poprzez interwencje Księdza Prymasa, dokonywaną na podstawie szczególnych uprawnień przyznanych mu przez Stolicę Apostolską. Obydwa te ośrodki, bardzo potrzebne, nie mogły jednak zabezpieczyć właściwego rozwoju naukom teologicznym w Polsce.

Należy zaznaczyć, iż wydział Teologiczny w Krakowie, od objęcia archidiecezji przez abpa Wojtyłę, na nowo wewnętrznie się organizował, zyskiwał coraz to mocniejsze poparcie ze strony Stolicy Apostolskiej (w 1974 r. stał się wydziałem papieskim). Równocześnie umacniały się lub tworzyły nie bez impulsu ze strony ówczesnego rektora seminarium krakowskiego ks. Franciszka Macharskiego, wydziały teologiczne, z czasem także papieskie, we Wrocławiu, Poznaniu, Warszawie oraz jezuicki Wydział Teologiczny „Bobolanum” w Warszawie i Filozoficzny w Krakowie. Zorganizowanie całej tej sieci teologicznego szkolnictwa akademickiego i przypisanie Wydziałom seminariów przez ich rejonizację, było wielkim osiągnięciem organizacyjnym, a przede wszystkim było stworzeniem społecznego faktu, z którym władze, wcześniej czy później, musiały się liczyć.

Równoległe do tych działań Episkopat Polski, ale w sposób szczególnie mocny i nieustępliwy kardynał Macharski, domagali się praw cywilnych dla tych uczelni, czyli państwowego uznania nadawanych przez nie stopni i tytułów naukowych. Szły w tej sprawie memoriały do premierów, pierwszych sekretarzy partii rządzącej, ministrów, do sejmu, władz lokalnych, poparte rezolucjami i podpisami ludności, a zwłaszcza zawierające niezbite argumenty, że nie chodzi tu o łaskę władz, lecz o przysługujące obywatelom prawo. Ostateczny rezultat tych starań osiągnięto dopiero w 1989 r. Przyjęta przez sejm PRL ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej²⁵⁷, uznała powstałą w ten sposób sytuację, przyznając w art. 9 osobowość prawa cywilnego uczelniom katolickim w Polsce. Status wyższych uczelni papieskich, tryb i zakres uznawania przez państwo kościelnych stopni i tytułów naukowych miał być określony na drodze umowy między rządem PRL a Konferencją Episkopatu Polski (art.23, 2). Umowę taką rzeczywiście podpisano dnia 30 czerwca 1989 roku.²⁵⁸

W podobnym stylu działał kardynał Franciszek Macharski na rzecz budownictwa sakralnego. Miarę potrzeb w tej dziedzinie można zilustrować tym, że jeżeli w roku 1967

²⁵⁷ Dz. U., nr 29, poz. 154.

²⁵⁸ *Monitor Polski*, nr 22, poz. 174.

sama archidiecezja krakowska potrzebowała pilnie czternastu nowych kościołów, to już na początku jego posługi pasterskiej w archidiecezji krakowskiej w 1978 r. zgłaszała zapotrzebowanie na sto budowli. Zezwoleń nie udzielano praktycznie żadnych, co najwyżej dopuszczano do odbudowy kościołów zniszczonych pożarem, lub dla pozorów dawano jedno lub dwa zezwolenia dla małego osiedla względnie wsi²⁵⁹. Metropolita krakowski zastosował w tych sprawach metodę corocznego ponawiania próśb o zezwolenie, corocznego informowania społeczeństwa o poczynionych staraniach i braku ich skutków, wreszcie włączał się osobiście w starania wielu wspólnoty parafialnych o kościół. Celem rozbudzenia żywszej świadomości wiernych co do potrzeb w tym zakresie. Metropolita ogłaszał co roku dni modlitw w intencji budowy nowych świątyń²⁶⁰. Nie miejsce tu na precyzyjnie omówienie licznych interwencji u władz lokalnych, rozmów z ministrami i memoriałów do premiera²⁶¹. Było to potrzebne. Niemniej to co się rzeczywiście liczyło polegało na uświadomieniu wiernym ich praw do wolności religijnej, z których wynikało również prawo posiadania kościoła, bowiem ta świadomość jak podkreślał kard. Macharski: „jest najmocniejszym fundamentem naszych świątyń”²⁶². Metropolita postępował własną metodą. Tworzył fakty społeczne, oparte na rzeczywistych prawach człowieka, w tym kontekście wskazywał, iż budownictwo sakralne stanowi: „racje rozumu i dobra społecznego”²⁶³. Kardynał Macharski na tej płaszczyźnie osiągnął wiele. W tej dziedzinie plony jego pracy były tak obfite, że do 1988 r. wybudowano lub budowano 113 obiektów sakralnych w archidiecezji Krakowskiej. Do końca 1999 roku Kardynał Macharski erygował w swojej diecezji 178 parafii. W przypadku większości z nich wzniesiono nowe świątynie oraz plebanie²⁶⁴.

Trzeci przykład działań Metropolity krakowskiego, utrzymany, to wieloletni wysiłek by osiągnięcia trwającego w latach 1972 -1979 Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji

²⁵⁹ Por. Kard. Macharski F., *List duszpasterski w sprawie budowy nowych świątyń*. 16.10.1979 r. w: AKMKr,4.

²⁶⁰ Por. Kard. Macharski F., *Odezwa Metropolity krakowskiego na Niedziele modlitwy o budowę kościołów* 01.10.1980 r, w: AKMKr, 4; Por. Kard. Macharski F., *Słowo pasterskie na niedziele modlitwy o budowę kościołów*, 25.10.1981 r, w: AKMKr, 4.

²⁶¹ Por. *Słowo Metropolity Krakowskiego na Dzień modlitwy w intencji kościołów*, 01.10.1985 r, w: AKMKr, 4.

²⁶² *Słowo Metropolity Krakowskiego na Niedziele modlitwy w intencji budowy kościołów*, 28.10.1984 r, w: AKMKr, 4.

²⁶³ *Słowo Metropolity Krakowskiego na Niedziele modlitwy w intencji budowy kościołów*, 10.1986 r, w: AKMKr, 4.

²⁶⁴ Por. Ryś G., *Pasterz w czasach przełomu*, w: *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci*. prac. zbior., Kraków 2004, s. 45.

Krakowskiej wprowadzić w życie archidiecezji. Można oczywiście zapytać, w jaki sposób synod, a więc wydarzenie czysto kościelne, da się zakwalifikować jako czynnik kształtujący przemiany społeczne w Polsce. Odpowiedź jest dość prosta. Jego poprzednik Kard. Wojtyła realizował synod po to, by na grunt swojej archidiecezji przeszczepić doktrynalny i pastoralny dorobek Soboru Watykańskiego II. Nie chodziło o formalne przyjęcie uchwał soborowych nawet jakimś bardzo uroczystym aktem, ale o dotarcie z orędziem soboru do świadomości i sumień możliwie wszystkich wiernych w diecezji. W warunkach polskich w tamtym okresie było to po prostu niemożliwe, bez posłużenia się jakimś nowym środkiem, nową metodą, dzięki której można by uzyskać szerokie audytorium, doprowadzić do powszechnego dialogu. Kardynał Karol Wojtyła znalazł taką metodę, wydobywając i transponując na współczesne warunki instytucję synodu diecezjalnego, wzbogacając ją szerokim udziałem świeckich. O ten udział świeckich chodziło mu przede wszystkim. Z braku jakichkolwiek form zorganizowanego życia wiernych poza murami kościołów, synod i działające w nim grupy studyjne, których w archidiecezji powstało blisko pięćset, stworzyły od razu szansę na zorganizowanie się ludzi wierzących, poza strukturami wymagającymi zezwoleń państwowych.²⁶⁵ Synod krakowski w ciągu ośmiu lat pracy stworzył fakt społeczny, masowy, polegający na tym, że ludzie którym przez lata zamykano usta, zaczęli nagle mówić i to w dodatku na zakazane tematy: o Bogu, swojej wierze, swych problemach wewnętrznych, o braku tego czego im było potrzeba najbardziej, o wolności. Najzwyczajniej w świecie, widząc swoje wewnętrzne racje, poparte obiektywnie przysługującymi im prawami, zorganizowali się i przełamali strach²⁶⁶. To właśnie zaangażowanie w Synod Krakowski ukształtowało Kardynała Macharskiego czyniąc go fascynującym przykładem człowieka autentycznego dialogu²⁶⁷.

Spróbujmy wykazać kilka elementów jego sposobu uprawiania dialogu który wyniósł z prac nad Synodem Krakowskim. Przede wszystkim Kardynał Franciszek Macharski rozmawiał ze wszystkimi. Z Żydami, z protestantami, z prawosławnymi, z ludźmi należącymi praktycznie do wszystkich religii, a także z niewierzącymi²⁶⁸.

²⁶⁵ Por. Dyduch J., *Kanoniczne wizytacje parafii Kardynała Karola Wojtyły*, Kraków 2000, s. 86-94

²⁶⁶ Por. Pieronek T., *Przebieg prac synodalnych*, w: *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979, t. I*, Kraków 1985, s. 38-39, 47-49, 72-74, 88-89.

²⁶⁷ Por. *Słowo Metropolity na rozpoczęcie Sesji Plenarnej Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej*, 03.03.1979 r, w: AKMKr. 4.

²⁶⁸ Por. Kamykowski Ł., *Zagazowanie ekumeniczne Kościoła krakowskiego*, w: *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci*. prac. zbior., Kraków 2004, s. 269-283.

Rozmawiał z przedstawicielami nauki, polityki, dziećmi i młodzieżą, z robotnikami, z chorymi. Nie istnieje żadna kategoria ludzi, z którą by Kardynał Macharski nie rozmawiał. Czuł potrzebę rozmowy nawet z ludźmi, którzy jawnie nienawidzili Kościoła. Pierwszym więc elementem prawdziwego dialogu była rozmowa ze wszystkimi, drugim zaś szacunek. Szacunek do rozmówcy był bowiem dla niego elementem ogromnej wagi, ponieważ umiał docenić w innym człowieku wartości jego kultury, jego religii, pomóc mu otworzyć się na Dialog. Kardynał Macharski miał bardzo wysokie pojęcie godności każdej osoby ludzkiej. Toteż odnosił się do każdego człowieka z wielkim szacunkiem. Trzecim elementem jego postawy w dialogu była świadomość własnej tożsamości. Wobec wszystkich dawał świadectwo swojej wiary. Nie starał się nigdy zaciemniać lub osłabiać czy naginać własnych przekonań, by się podobać lub zyskać publiczny aplauz, lecz wobec wszystkich wyrażał katolickie Credo w sposób jasny. Czwartym elementem dialogu, jakiego przykład zostawił nam Kardynał Franciszek, jest koherencja, spójność. Jakże często spotykamy wśród osób publicznych, przemawiających do nas brak spójności i zgodności, spotykamy sprzeczności oraz zajmowanie stanowiska zależnie od okoliczności. Ksiądz Kardynał zawsze był koherentny i to na przestrzeni całego swojego posługiwania. Piątym elementem, który czynił Go rozmówcą wiarygodnym i atrakcyjnym była zbieżność jego nauczania z własnym życiem. Nikt nie miał wątpliwości, że to co głosił było właśnie tym, w co głęboko wierzył i czym żył na co dzień. Doprawdy ciężko w dzisiejszych czasach znaleźć drugi podobny przykład autentycznego dialogu. Dialogu, który prowadzi do zbliżenia, do szczerego szukania prawdy a nie do relatywizowania jej. Kardynał Franciszek Macharski tak się zachowywał nie dlatego, że nauczył się tych reguł w jakiejś szkole, lecz dlatego, że jego postawa była naturalnym wyrazem jego osobowości bogactwa jego serca, jego szerszej miłości bliźniego zakorzenionej w miłości Boga.

Kościół krakowski żył w latach osiemdziesiątych minionego wieku w takich samych, czasem krańcowo trudnych warunkach, jak i pozostałe polskie diecezje. W każdej z nich zdarzały się fakty, które rzutowały na całość życia Kościoła i jego stosunków do społeczeństwa oraz władz państwowych w Polsce, Nie należy uważać, by ten, przedstawiony wyżej, krakowski punkt widzenia, musiał się czymś wyróżniać. Natomiast jeżeli trzeba, by mimo wszystko wskazać na jakiś element szczególny, to stanowili go ludzie. Kraków miał w tym okresie czasu wyjątkowe szczęście do ludzi wielkiego formatu, do pasterzy będących godnymi następcami Świętego Stanisława,

ludzi na miarę epoki. Postawa wszystkich po kolei rządców archidiecezji krakowskiej, kształtowała bardziej niż jakiegokolwiek fakty, powojenne stosunki społeczne oraz kościelne w Polsce.

Przesłanie moralne Kościoła w dziedzinie małżeństwa oraz rodziny od czasu transformacji ustrojowej w Polsce zderza się z pewnymi koncepcjami i zjawiskami, które nie odpowiadają pełnej prawdzie o człowieku. Z jednej strony chodzi o zafałszowane, redukcyjne koncepcje ludzkiej osobowości, z drugiej o sytuację współczesnej kultury, która banalizuje naukę Kościoła katolickiego. Tradycyjne normy moralne, a zwłaszcza wartości kształtujące małżeństwo i rodzinne, bywają dziś kwestionowane jako nieodpowiadające warunkom współczesnego życia. Mówi się dziś powszechnie o kryzysie małżeństw i rodzin²⁶⁹. Trendy antykulturowe współczesnej epoki zmierzają do zdewaluowania tych pojęć do tego stopnia, by ich zachowywanie budziło u wielu odruchy zażenowania i wstydu. Świadczy to o odwróceniu hierarchii wartości. Trzeba przyznać, że kryzys małżeństwa i rodziny wpisany jest w ogólny kryzys w zakresie moralności, który można definiować jako jeden ze skutków dynamiki przemian społecznych w naszym kraju. Zdaniem J. Mariańskiego, w Polsce ze szczególnym nasileniem tego kryzysu mamy do czynienia zwłaszcza po roku 1989. Jednym z charakterystycznych znaków tych przemian jest sekularyzacja moralności, a dokładniej dechrystianizacja, rozumiana jako odchodzenie od modelu moralności chrześcijańskiej na rzecz jej zeświecczenia. Wielu socjologów określa ten proces mianem kryzysu moralnego.²⁷⁰

Ów kryzys się objawia m.in. w tym, że współczesne życie codzienne jest dalekie od modeli moralnych propagowanych przez Kościół, a z doświadczeń ludzkich powoli znika obiektywny porządek wartości moralnych. W postrzeganiu rzeczywistości życia codziennego odchodzi się od tego, co słuszne (wartości), w kierunku tego, co korzystne (interesy). Moralność tradycyjna związana z religią, dająca jednostkom pewność, że wspólnie z innymi podzielają te same wartości, normy i wzory zachowań, traci na znaczeniu. Stawia się nawet hipotezę, że obecnie znaczna część polskiej młodzieży nie osiąga poziomu orientacji etycznej ze względu na długotrwałą sytuację pełnej anomii społecznej i nie kieruje się wartościami moralnymi (religijnymi i uniwersalnymi) oraz

²⁶⁹ Kocik L., *Wzory małżeństwa i rodziny. Od tradycyjnej jednorodności do współczesnych skrajności*, Kraków 2002, s. 355.

²⁷⁰ Por. Mariański J., *Kryzys moralny czy transformacja wartości*, Lublin 2001, s. 27.

zasadami sprawiedliwego ładu społecznego²⁷¹.

Wielu Polaków odchodzi od etyki mówiącej o trwałych i uniwersalnych kryteriach dobra i zła ku etyce indywidualnego sumienia. W konsekwencji wybory moralne rzadko są określane ogólnymi zasadami i regułami. O tym, co dobre lub złe, stanowi każdy we własnym zakresie. Łatwo jest więc o moralny permisywizm, relatywizm czy nawet nihilizm²⁷². Według J. Mariańskiego w społeczeństwie polskim w latach dziewięćdziesiątych nastąpiło także przejście od postulowanych wartości prospołecznych do praktycznego indywidualizmu. Zostały zachwiane proporcje między troską o dobro własne (wartości egoistyczne) i dobrem innych ludzi (wartości prospołeczne). W warunkach konfliktu własnego interesu z cudzym większość Polaków optuje za interesem własnym lub przyjmuje rozwiązania kompromisowe²⁷³.

Wprawdzie wciąż ważne, priorytetowe znaczenie w świadomości młodszego i starszego pokolenia Polaków utrzymuje rodzina jako wartość, jednakże aprobatą szczegółowych norm moralnych, odnoszących się do życia małżeńskiego i rodzinnego, kształtuje się już na znacznie niższym poziomie. Chodzi tu o takie wartości i normy moralne, jak wstrzeźliwość przedmałżeńska, sakramentalność związku małżeńskiego, nierozzerwalność małżeństwa, szacunek dla nienarodzonych itp. Można zauważyć niespójności pomiędzy ogólnie deklarowanymi postawami proreligijnymi a rzeczywistą akceptacją norm moralnych. Dochodzi do tego rozbieżność między uznawanymi teoretycznie normami moralnymi, a ich praktyczną realizacją. Przejawem zmiany stosunku współczesnych ludzi do małżeństwa jest także słownictwo stosowane w odniesieniu do małżeństwa i rodziny. Coraz częściej mówi się o *sukcesie małżeńskim* o *partnerze*, czy *partnerskim małżeństwie*. Jak słusznie zauważa L. Dyczewski, jest to przejaw przenoszenia do słownika małżeńsko-rodzinnego określeń z nauk ekonomicznych lub z języka sportowego. Zakłada się wtedy nietrwałość więzi, wspólne interesy i sukces w działaniu. Ginie wymiar osobowego otwarcia się na innego człowieka i tworzenia z nim głębokich więzi²⁷⁴.

Zdaniem W. Brezinki współczesny kryzys moralny jest przede wszystkim

²⁷¹ Por. tamże, s.47.

²⁷² Por. tamże, s. 426.

²⁷³ Por. tamże, s. 427; Mariański J., *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1990.

²⁷⁴ Por. Dyczewski L., *Kształt rodziny*. Z księdzem doc. Leonem Dyczewskim, kierownikiem Katedry Socjologii Kultury na Wydziale Nauk Społecznych KUL, rozmawia Marian Piłka, „Przegląd Katolicki” 74 (1986) nr 51-52, s. 3.

„kryzysem orientacji i zdolności wartościowania”²⁷⁵. Ma on wiele przyczyn, niemniej jednak na czoło wysuwają się trzy najważniejsze. Są nimi: szybki rozwój wiedzy i jej upowszechnienie, dobrobyt oraz prawa człowieka. Są to czynniki, które właściwie można traktować jako objaw postępu i polepszenia warunków życia, lecz mają one również niepożądane uboczne skutki²⁷⁶.

Wiedza przyrodnicza i historyczna oraz naukowo-krytyczny sposób myślenia rozpowszechniły się głównie dzięki oświacie i środkom społecznego przekazu. W efekcie coraz większa liczba osób zaczęła dystansować się wewnątrznie wobec tradycyjnych przekonań. Osłabła przede wszystkim lub znikła całkowicie wiara w Boga i w Jego przykazania. Stworzono fałszywe wrażenie, że wiedza naukowa oraz własne krytyczne myślenie są wystarczające w życiu, a religia, światopogląd i systemy przekonań są zbędne²⁷⁷.

Druga przyczyna to dobrobyt. Obok rynku dóbr koniecznych do życia powstał ogromny rynek ofert spędzania wolnego czasu i zabawy. Dostarcza on wielu sposobności do prowadzenia życia skupionego na przyjemnościach. Bogactwo możliwości przewyższa zdolność oceny i wyboru. Ułatwia częste zmiany, osłabia więzi, prowadzi do duchowej niestałości. Koncentracja na własnych zainteresowaniach odwołuje od wspólnych ideałów i zadań na rzecz wspólnoty.

Trzecia przyczyna to poszerzenie zakresu praw człowieka oraz podstawowych swobód, objawiające się w wolności opinii, wolności religijnej, wolności przekonań i sumienia, wolności zebrań i tworzenia stowarzyszeń, wolności prasy, rynku i sztuki. Liberalne państwo zrezygnowało z kontrolowania światopoglądów, moralności i zobowiązało się do neutralnej postawy wobec wartości. Dzięki temu obywatele zyskali wiele swobód, lecz jednocześnie stracili *pomoc w orientacji wśród wartości*. Albowiem poszerzanie zakresu osobistych praw i wolności odbywa się kosztem pomniejszenia *autorytetu* instytucji oraz ich przedstawicieli, kosztem rezygnacji z posłuszeństwa prawu, akceptacji nierówności i gotowości do podporządkowania się lub zależności²⁷⁸.

W efekcie oddziaływania tych czynników, które od czasu przemian ustrojowych kształtują polską przestrzeń społeczną, w nauce mówi się o zjawisku moralnego zagubienia współczesnego człowieka. Cechą charakterystyczną tego zjawiska jest

²⁷⁵ Brezinka W., *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*, Kraków 2005, s. 22.

²⁷⁶ Tamże, s. 22.

²⁷⁷ Tamże.

²⁷⁸ Tamże.

z jednej strony brak integralnej wizji życia ludzkiego, brak sensu i celu życia, a z drugiej zachwiana lub nawet odrzucona obiektywna hierarchia wartości²⁷⁹. Z tym zagubieniem moralnym wiąże się także taka koncepcja ludzkiego życia, w której dobro zostało utożsamione z tym, co łatwe i przyjemne. Takie nastawienie życiowe prowadzi do zjawiska permisywizmu moralnego, czyli do postaw łatwego zwalniania się z obowiązków i odrzucania zasad, które wymagają jakiegoś wysiłku i trudu. Prowadzi to w sposób oczywisty do relatywizmu moralnego, a więc do odrzucenia istnienia absolutnych norm moralnych. Wskazując na zmienność życia ludzkiego, wysnuwa się wniosek, że także wszelkie zasady moralne mają jedynie czasowy charakter²⁸⁰.

Tego rodzaju wykładnię biegu wydarzeń w latach 1989-1991 znaleźć można w wielu podręcznikowych prezentacjach transformacji ustrojowej w Polsce. Trudno zresztą się temu dziwić, bowiem transformacja z pewnością nie jest zagadnieniem tylko socjologicznym, podobnie jak nie jest problemem tylko politycznym, ekonomicznym, czy psychologicznym. Używając terminu M. Maussa, można powiedzieć, iż „jest to całościowe zjawisko społeczne, z którym nie potrafi uporać się żadna wzięta z osobna dyscyplina”²⁸¹, pisał w 1999 roku J. Szacki. Obserwacja ta, sformułowana przez wybitnego historyka myśli społecznej a nawiązująca do koncepcji jednego z ojców współczesnej antropologii, wskazuje na konieczność interdyscyplinarnych badań nad wielopłaszczyznową zmianą jaka na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, stała się udziałem Polski i Polaków. Należy przyjąć, że transformacja stanowi rewolucyjną przemianę o charakterze modernizacyjnym. Dlatego wyjście poza historię polityczną winno doprowadzić do zasadniczego uzupełnienia obrazu transformacji o aspekt duchowy i moralny. Przedstawiona problematyka transformacji pozwala niewątpliwie uświadomić sobie, że w polskim społeczeństwie nastąpił upadek norm etycznych, a wartości moralne uznawane dotąd jako obowiązujące uległy swoistemu zatraceniu. Odpowiedzią na taki stan rzeczy było z całą pewnością podjęcie działań przez Ks. Kardynała Franciszka Macharskiego, które zmierzały do przypomnienia o istnieniu wartości moralnych, do zaszczepienia ich, a następnie do upowszechniania i dążenia, by stały się obiektywnym wyznacznikiem myślenia, mówienia i postępowania. Zadanie niewątpliwie trudne, ale konieczne zważywszy na

²⁷⁹ Por. Nagórny J., *Chrześcijańskie wychowanie do wartości moralnych*, „Seminare” 10 (1994), s. 72

²⁸⁰ Tamże, s. 77.

²⁸¹ Szacki J., *Nauki społeczne wobec wielkiej zmiany*, w: *Zmiana społeczna. Teorie i doświadczenia polskie*, red. Kurczewska J., Warszawa 1999, s. 124.

charakter społeczeństwa pluralistycznego, jaki tworzył się wówczas w Polsce.

ROZDZIAŁ IV

KS. KARDYNAŁ FRANCISZEK MACHARSKI PROMOTOR MIŁOŚCI I DIALOGU JAKO ŚRODKÓW SŁUŻĄCYCH DO PRZEWYCIĘŻENIA KRYZYSU RODZINY

Istotnym wymiarem misji Kościoła jest człowiek. Człowiek zaś wpisany jest bardzo mocno w kontekst relacyjny, w kontekst małżeństwa i rodziny. Człowiek jest istotą społeczną¹, i choć trudno o pogląd mniej oryginalny, to właśnie on decyduje o tym, iż Kościół chce podejmować w ramach swojego nauczania problemy dotyczące tej dziedziny współczesnego życia, która przecież bezpośrednio dotyka człowieka. W praktyce oznacza to, że choć właściwe posłannictwo, jakie Chrystus powierzył Kościołowi, nie ma charakteru społecznego czy gospodarczego, a przede wszystkim religijny, to jednak Kościół nie rezygnuje ze swej obecności w relacyjnym wymiarze życia. Wręcz przeciwnie, prawdziwa troska o zbawienie człowieka zakłada aktywną jego obecność i rolę w tym wymiarze².

Podstawową formą rzeczywistej i aktywnej obecności Kościoła w życiu społecznym powinno być szeroko rozumiane nauczanie w tej materii. To tu ujawnia się istotna rola Kościoła w tej dziedzinie życia współczesnego świata. Dotykamy w tym miejscu samej istoty nauczania Kościoła w kontekście małżeństwa i rodziny. Jak stwierdza J. Kondziela nauczanie to nie jest „jakimś ubocznym produktem jego właściwych zainteresowań, jakimś nowym elementem zrodzonym pod wpływem ciśnienia rzeczywistości społecznej”³. Jest ono właściwym polem zainteresowania Kościoła. Należy zatem powiedzieć, że problematyka małżeństwa i rodziny od początku przenika nauczanie Kościoła. Oznacza to, że sama Ewangelia ukierunkowana na zbawienie człowieka mocno osadzona jest w kontekście relacyjnego bytowania ludzi. Należy w tym miejscu powiedzieć więcej, nie da się oddzielić nauczania ewangelicznego od problematyki społecznej, która dobitnie przejawia się w trosce o małżeństwo i rodzinę. „To oddzielenie jest niemożliwe w podwójnym sensie: w tym znaczeniu, że próba jej pomijania lub

¹ Bednarska M., *Personalistyczne uzasadnienie skutecznej komunikacji*, Studia Socialia Craconiensia”, 7(2015) nr 1(12), s. 122.

² Por. Wojaczek K., *Wspólnota rodzinna jako fundament domowego Kościoła*, w: *Rodzina jako Kościół domowy*, red Tomkiewicz A., Wieczorek W., Lublin 2010, s. 69.

³ Kondziela J., *Osoba we wspólności. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej*, Katowice 1987, s. 11.

ograniczania doprowadziłyby do zubożenia, a nawet do zafałszowania chrześcijaństwa, a próba wyłączenia elementów społecznych i oddzielenie ich od całości nauki chrześcijańskiej, skonstruowania z nich całkowicie odrębnej dyscypliny naukowej groziłaby z kolei niebezpieczeństwem jej zniekształcenia”⁴.

Nie ulega zatem wątpliwości, że o nauczaniu Kościoła w tej materii należy mówić jedynie w ścisłym powiązaniu z całą nauką ewangeliczną od samego początku jej istnienia. Przy czym nie jest ono żadnym programem społecznym. Nauczanie Kościoła jako przejaw jego obecności w życiu małżeństwa i rodziny jest zespołem twierdzeń i zasad, w których świetle można i należy poszukiwać rozwiązań praktycznych dotyczących funkcjonowania człowieka w strukturach życia relacyjnego, a także istoty samych tych instytucji. Są to zatem twierdzenia dotyczące fundamentalnych zasad etycznych, które są konieczne do funkcjonowania życia małżeńsko-rodzinnego, stanowiącego nieodzowny kontekst osiągania przez człowieka jego celu zasadniczego, jakim jest zbawienie. Jest to nauczanie etyczne⁵. Niejednokrotnie sprowadzane jest ono do pełnienia roli tzw. „sumienia krytycznego” w społeczeństwie, tzn. do wydawania oceny etycznej w sprawach społeczno-gospodarczo-kulturowych. Jest to sprawa istotna. Pozwala bowiem wpływać na poprawianie struktur relacyjnych, by coraz lepiej służyły człowiekowi w jego drodze do doskonałości. Można to nazwać przepajaniem duchem Ewangelii rzeczywistości ziemskich w ich wymiarze relacyjnym. Takie rozumienie nauczania Kościoła, jako jego obecności w życiu małżeństw oraz rodzin rzutuje także na zawartość treściową tego nauczania. Najogólniej rzecz ujmując, należy stwierdzić, że nauczanie to powinno obejmować jak najszerszy wachlarz problemów współczesnego życia relacyjnego. Inaczej mówiąc, zasadniczo nie ma takiej problematyki, która byłaby z tego nauczania wyłączona⁶.

W tym kontekście należy widzieć rangę posługi Ks. Kardynała Franciszka Macharskiego wobec małżeństwa i rodziny. Mamy w niej zatem zawartą przede wszystkim troskę Kościoła o autentyczny rozwój człowieka i wspólnoty ludzkiej oraz świadomość żywotności zmian dokonujących się pod koniec XX wieku w Polsce. 1989 rok, to czas przełomu, który wykreował przestrzeń dynamicznych zmian cywilizacyjnych, społecznych i gospodarczych będących rezultatem technologicznego

⁴ Majka J., *Nauka społeczna Kościoła, jej miejsce i charakter w Orędziu Ewangelicznym*, w: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. I, red. M. Radwan, Rzym-Lublin, 1987, s. 11.

⁵ Por. Skorowski H., *Słowo wstępne*, w: *Rozwój i dobro wspólne*, red. Mazur J., Kraków 2012, s. 8.

⁶ Por. tamże, s. 9.

przyspieszenia. Życie codzienne polskich rodzin zaczęło się komplikować ze względu na niespotykany nigdy wcześniej rozwój technologii komunikacyjnych, kontaktów międzykulturowych, oraz postępującej globalizacji. Wśród emocjonujących przemian powstawał również nowy sposób kształtowania przekazu treści ewangelicznych, czego ciekawym przykładem są działania kardynała Franciszka Macharskiego. Stanowią one silny punkt oparcia, aby urzeczywistnić i wyzwolić potencjał małżeństwa i rodziny, kształtowanych w kluczu Ewangelii. W tym kontekście miłość oraz dialog to podstawowe klamry spinające charakter jego pasterskiego nauczania wobec małżeństwa i rodziny. Metropolita krakowski tych niezwykłych lat, gdzie dokonywały się zmiany systemowe wskazywał, iż ludzkie doświadczenie życiowe potwierdza, że tak naprawdę nasze związki i relacje to jest całe nasze życie, całe prawdziwe życie⁷. Warunki, w których żyjemy są drugoplanowe, natomiast pierwszoplanowe są związki, które mamy z Bogiem, z życiem, z ludźmi, ze światem. Badania opinii publicznej w okresie zmian ustrojowych wskazują, iż wielu Polaków pytanych o cel, stosunkowo często mówiło, o celach zewnętrznych, to zrozumiałe bowiem warunki, w których człowiek żyje stwarzają pewne możliwość do rozwoju⁸. Niemniej Ewangelia dobitnie wskazuje, iż celem nie powinno być tylko osiągnięcie czegoś, tylko związek z Bogiem, z innymi oraz z tym co już posiadamy⁹.

Według katolickiej nauki rozwój, by mógł być uznany za prawdziwy, powinien być zupełny, to znaczy powinien dotyczyć każdego człowieka i całego człowieka. Myśl Kościoła określa taki rozwój pojęciem „rozwoju integralnego”, a więc obejmującego wszystkie sfery życia człowieka: jego fizyczność, zdolności spostrzegania i kojarzenia, aktywność intelektualną, życie uczuciowo-emocjonalne, zdolność wyboru dobra i realizacji zamierzonych celów, czyli sferę biologiczną, psychiczną, intelektualną, estetyczną i moralną¹⁰. Na tak rozumiany integralny rozwój osoba jest w sposób naturalny ukierunkowana. Ukierunkowanie to jest niejako „zakodowane” w ludzkiej naturze. Jest ono jednak nie tylko wynikiem natury człowieka, ale także powołaniem. Człowiek zatem jako istota naturalnie i w sposób nadprzyrodzony ukierunkowana na rozwój ma zarówno niezbywalne prawo do tegoż rozwoju, jak i obowiązek realizowania

⁷ Por. *Widziane z Franciszkańskiej spotkanie z kardynałem Franciszkiem Macharskim*, Kraków 2001, s. 188.

⁸ Por. Majkowski W., *Rodzina Polska w kontekście nowych uwarunkowań*, Kraków 2010, s. 94-96.

⁹ Por. tamże, s.191-192.

¹⁰ Skorowski H., *Słowo wstępne*, w: *Rozwój i dobro wspólne*, red. Mazur J., Kraków 2012, s. 10.

i doskonalenia siebie¹¹. To zaś oznacza, że osoba ludzka ukierunkowana na rozwój, posiadająca prawo i obowiązek realizowania siebie, musi mieć zagwarantowane i stworzone warunki realizacji swej rozwojowości. Chodzi o stworzenie i zabezpieczenie odpowiedniej przestrzeni, w której osoba może w sposób właściwy się rozwijać. To zaś wiąże się z koniecznością rozwoju tych bytów relacyjnych, w które wpisane jest życie człowieka. W tym znaczeniu miłość i dialog dotyczą małżeństwa i rodziny. Na nich ugruntowany jest bowiem rozwój człowieka. Warto z perspektywy minionych lat pochylić się nad tym bogactwem przesłania kardynała Macharskiego.

1. Personalistyczne ujęcie miłości w nauczaniu ks. Kardynała Franciszka Macharskiego

Zwrócenie uwagi przez Sobór Watykański II na elementy personalistyczne małżeństwa, szczególnie rolę miłości, sprawiły, że doktryna w zakresie teologii stanęła przed doniosłym zadaniem właściwego i pełnego odczytania szeregu sformułowań konstytucji *Gaudium et spes*¹². Prawidłowe zrozumienie przesłania soborowego w tym względzie miało z kolei umożliwić poprawną aplikację zaprezentowanej oficjalnej nauki Kościoła w płaszczyźnie duszpasterskiej¹³. W owym procesie przyswojenia sobie przez wspólnotę Kościoła bogatych treści nauki Vaticanum II na temat miłości małżeńskiej, nie miała rola przypadła w udziale kardynałowi Franciszkowi Macharskiemu, który z racji swego urzędu pasterskiego powołany był w szczególny sposób do podejmowania wiążących interpretacji i wskazań. Pasterz Kościoła krakowskiego w swoim nauczaniu w interesującym nas okresie, sięga przede wszystkim do personalistycznej wizji małżeństwa oraz rodziny, nakreślonej w magisterium Kościoła, wyrażającym się przede wszystkim w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II¹⁴ oraz w nauczaniu Papieża Jana Pawła II zawartym zwłaszcza w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* z 1981 r¹⁵. U podstaw jego nauczania leży integralna nauka Kościoła w przedmiocie osoby ludzkiej, tak w wymiarze indywidualnym, jak

¹¹ Tamże, s. 10

¹² Pastwa A., *Prawne znaczenie miłości małżeńskiej*, Katowice 1999, s. 21.

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. Kard. Macharski F., *Słowo wstępne do książki F. Adamskiego Wychowanie w rodzinie 1979 r.*, w: AKMKr, 1.

¹⁵ Por. Kard. Macharski F., *Kazanie na Mszy świętej na rozpoczęcie uroczystości wręczenia Karty Praw Rodziny. Katedra na Wawelu 26.01.1992 r.*, w: AKMKr, 3.

i społecznym. Na tle tej nauki zwłaszcza jej doniosłego obszaru, jakim jest teologia małżeństwa i rodziny, jawi się bowiem specyfika miłości i jej fundamentalne znaczenie w małżeńskiej i rodzinnej wspólnocie osobowej, będącej zarazem wspólnotą sakramentalną dającą małżonką udział w odkupieńczo-oblubieńczej miłości Chrystusa do Kościoła. Tak o tym mówił kardynał w trakcie kazania otwierającego sympozjum na temat rodziny zorganizowanym przez siostry Urszulanki w Krakowie w 1981 roku: „Nie myśmy wywołali sprawę małżeństwa i rodziny. Ona została wywołana zanim o tym człowiek pomyślał. Ona wywodzi się z myśli serca Bożego. (...) nie można patrzeć na spawę rodziny tylko według jednego punktu widzenia. Nie można się ograniczyć do kryteriów, według których ma być ona określana i według których mają być wytyczone drogi jej rozwoju. Trzeba zatem z miłości Boga i z miłości człowieka wchodzić jak najgłębiej w zamysł Boga, który jest zapisany w człowieku, instytucji, w rzeczywistości małżeństwa i w rzeczywistości rodziny”¹⁶.

1.1. Godność osoby ludzkiej

Sobór Watykański II trafnie odkrywając znaki czasu podjął doniosłe dzieło nowego odczytania prawdy o człowieku. Refleksja prowadzona w świetle Ewangelii uwzględniająca całe dziedzictwo teologicznej myśli antropologicznej, a zwłaszcza humanistyczny dorobek ostatnich papieży, zaowocowała znaczącym dokumentem magisterium kościoła: Konstytucją Duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes*. Osoba ludzka rozumiana integralnie, a więc w swej jedności i całości, z ciałem i duszą, sercem i sumieniem, z umysłem i wolą stała się osią całego wywodu konstytucji. W ten sposób w teologii Vaticanum II ujawniła się obecność silnego nurtu personalistycznego. Ten dynamizm Soboru celnie oddaje kardynał Macharski gdy mówi „w tamtym czasie cały świat obiegło słowo *aggiornamento*, czyli uwspółcześnienie. Słowo jest nowe, ale Kościół się uwspółcześniał od czasów świętego Piotra. A może nawet od czasu, kiedy wyszedł z Wieczernika w dzień Zesłania Ducha Świętego. I nigdy nie przestał się uwspółcześniać. (...) Uwspółcześnianie to było – w zmieniającym się obrazie życia społecznego świata i Kościoła – znalezienie takich miejsc, w których byłoby słyhać i Boga, i ludzi i z których można byłoby być

¹⁶ Kard. Macharski F., *Kazanie wygłoszone w dniu rozpoczęcia sympozjum na temat rodziny u SS. Urszulanek, Kraków 24.01. 1981*, w: AKMKr, 1.

słyszonym”¹⁷.

Takim miejscem, przestrzenią, w których słyhać i Boga i ludzi jest personalistyczne ujęcie miłości, które może być najkrócej określone jako myślenie o problemach etycznych ludzkiego życia przez pryzmat osoby¹⁸. Istnieją dwie racje, które uzasadniają tę szczególną rolę osoby ludzkiej w namyśle teologicznym. Z jednej strony jest ona głównym źródłem różnych dylematów moralnych, do niej się one w znacznej mierze odnoszą, a zarazem to ona podejmuje wysiłek ich rozwiązywania. Z drugiej strony natomiast osoba jawi się jako szczególny typ istnienia pośród innych. Jest to raczej oczywiste dla danej jednostki, ale i uważna obserwacja świata ujawnia wyjątkowość każdego istnienia osobowego¹⁹. W ramach relacji małżeńskich oraz rodzinnych prowadzi to do ważnych konsekwencji praktycznych. Dzięki odkryciu rangi osoby stwierdzamy, że kogoś takiego nie możemy potraktować tak, jak traktuje się rzeczy czy zwierzęta. Za sprawą swojej wyjątkowości właśnie osoba jawi się jako dobro, którego nie można wykorzystać instrumentalnie do zdobycia czegoś innego. Nie bez racji mówimy więc, że jest ona celem samym w sobie: wszystkie działania z jej udziałem czy na nią nakierowane muszą jej służyć albo liczyć się z tym „czymś więcej”, które w sobie zawiera, a raczej – którym jest²⁰. We współczesnej kulturze zrozumienie tego, kim ona jest, wydaje się zadaniem jednocześnie łatwym, ale i dosyć złożonym. Kiedy odwołamy się do języka potocznego, stwierdzimy, że termin „osoba” funkcjonuje na tych samych zasadach jak „człowiek” czy „jednostka ludzka”. Po prostu używamy ich zamiennie. Mimo to uświadamiamy sobie, że dyskusje wokół osoby są wielowymiarowe i trwają od bardzo dawna²¹.

W filozofii wyraźnie odróżnia się osobę od człowieka czy indywiduum ludzkiego. Wydaje się nawet – szczególnie w świetle współczesnych debat nad osobą – że ludzkie istnienie tylko niekiedy może być określane mianem osobowego. Ma to swoje konkretne konsekwencje. Jedną z nich jest na przykład to, że wartość ludzkiego życia nie jest równoznaczna z wartością osoby. Niektórzy powiedzą, że tylko bardziej wartościowe życie ludzkie jest życiem osoby albo się do niego zbliża. Personalizm, który jest podstawą omawianego tu modelu małżeństwa i rodziny, wyrasta z myśli Boecjusza, św. Tomasza

¹⁷ *Widziane z Franciszkańskiej spotkanie z kardynałem Franciszkiem Macharskim*, Kraków 2001, s. 77-78.

¹⁸ Por. Hołub G., *Osoba w labiryncie decyzji moralnych*, Kraków 2014, s. 11.

¹⁹ Por. Nagy S., *Problem człowieka problemem Boga*, Lublin 2006, s. 5-6.

²⁰ Hołub G., *Osoba w labiryncie...*, dz. cyt., s. 11.

²¹ Por. Godawa G., *Integralna wizja człowieka jako fundament kultury i wychowania*, „*Analecta Cracoviensia*” 49(2017), s. 320-322.

z Akwinu, ich współczesnych komentatorów, a także dwudziestowiecznych fenomenologów, dialogików czy innych myślicieli, którym obce jest redukcyjne widzenie rzeczywistości osobowej²².

W ramach prezentowanego tu personalizmu ontologicznego zakładamy, że bycie osobą oznacza pełnię ludzkiego istnienia. Istota w pełni ludzka to po prostu ludzka osoba²³. Należy przyjąć szerokie rozumienie tego określenia, co oznacza, że każdego człowieka zaliczamy do świata osób, albo przynajmniej przypisujemy mu posiadanie potencjału osobowego²⁴. Tym samym fałszywe jest przekonanie niektórych filozofów i bioetyków, że istnieją ludzie niebędący osobami. Możemy co najwyżej powiedzieć, że istnieją ludzie, którzy – z różnych powodów – nie mogą ujawnić swojej doskonałości, a więc zmanifestować tego, że są osobami. Natomiast już przez sam fakt, że ktoś jest człowiekiem – nawet jeśli jeszcze nie w pełni rozwiniętym, czy też upośledzonym – jest zarazem osobą. Przyjmuje się więc, że wszyscy jesteśmy osobami ludzkimi, o czym zresztą każdy tak naprawdę wie. Każdy człowiek posiada tę wiedzę w sposób naturalny, choć może ona być różnie artykułowana. Niestety wiedza ta nie jest „odporna” na rozliczne zniekształcenia. Różnego typu ideologie rasistowskie mogą osłabić to fundamentalne przekonanie, wprowadzając w społeczności ludzkiej swoistą segregację na tych „właściwych” i „podejrzanych”, „lepszycy” i „gorszych”. W nieodległej historii mieliśmy przypadki, kiedy to pewni ludzie postrzegani byli jako istoty niższej kategorii tylko dlatego, że mieli określony kolor skóry, nie należeli do rasy aryjskiej, czy też byli uznani za „wrogów ludu”. W obrębie namysłu personalistycznego można dowodzić, że człowiek jest osobą i że przysługuje mu szczególna wartość, którą nazywamy godnością²⁵.

Nad zrozumieniem fenomenu człowieka trują się specjaliści wielu dyscyplin naukowych, medycyny, psychologii, kogniistyki, teologii, filozofii²⁶. Znamy więc budowę oraz strukturę organizmu ludzkiego, zdobywamy coraz większą wiedzę o reakcjach w nim zachodzących, potrafimy rozpoznać podstawowe procesy psychiczne, sklasyfikowane zostały normy rozwojowe człowieka. Należy jednak z pokorą stwierdzić,

²² Por. Landowicz P., *Duszpasterskie poradnictwo małżeńskie w Polsce, studium pastoralne*, Opole 2010, s. 170-171.

²³ Por. Wojtyła K., *Człowiek jest osobą, w: tenże, Aby się Chrystus nami posługiwał*, Kraków 1979 s. 215.

²⁴ Por. Wojtyła K., *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 1999, s. 97.

²⁵ Por. Hołub G., *Osoba w labiryncie...*, dz. cyt., s. 88.

²⁶ Por. Hohol M., *Wyjaśnić umysł*, Kraków 2013, s. 19-21.

że w obliczu zagadnienia istoty ludzkiej stajemy przed tajemnicą²⁷. Świadomość szczególnej godności osoby ludzkiej jest w sposób naturalny wyczuwana, jednakże różnie rozumiana w społeczeństwach. Zależnie od kontekstu historycznego i kulturowego godność człowieka akcentowana jest inaczej²⁸. Nasuwa się pytanie. Czym w ogóle jest godność? Komu, dlaczego i w jakich warunkach można ją przypisać?

Tendencja do posługiwania się terminem „godność” jest już szeroko rozpowszechniona w naszej kulturze. Również w analizach teologicznych ma on już swoje trwałe miejsce²⁹. Zwykle pojęcie to stosowane jest w kontekście pozytywnym w celu podkreślenia znaczenia jednostki, jej stanu czy okoliczności, w których się znajduje. Godność jest tu czymś, co wyróżnia, nobilituje i pobudza do szczególnego traktowania. Teoretyczne podstawy pojęcia „godność” wywodzą się zarówno z teologii i metafizyki, jak również antropologii i etyki. Na płaszczyźnie tych dyscyplin naukowych ukazać ją można w aspekcie naturalnym lub nadprzyrodzonym. W aspekcie naturalnym godność wyraża zdolność człowieka do wolnego i świadomego działania, do rozwoju intelektualnego i moralnego, natomiast w wymiarze nadprzyrodzonym godność odsłania uczestnictwo człowieka w rzeczywistości transcendentnej, w życiu Osób Bożych³⁰. Godność osobowa dana nam jest wprost, bezpośrednio, intuicyjnie³¹, jednak jako pojęcie pierwotne, zdefiniować się ściśle nie da. Można ją natomiast teoretycznie „eksplikować” albo praktycznie „objawiać”³². Poznanie jej jest jednak możliwe i „choć uwikłane w poznanie wielu innych cech człowieka, zakładające pewien stopień dojrzałości podmiotu - jest poznaniem źródłowym, pewnego typu doświadczeniem”³³.

Termin „godność” (wartość osobista) wywodzi się z łac. *dignitas* i odzwierciedla powszechne przekonanie o szczególnym statusie istot ludzkich w stosunku do wszystkich innych bytów stworzonych. Jest wrodzona, właściwa wszystkim ludziom i niezbywalna³⁴. Ujawnia się najbardziej w chwilach jej zagrożenia. Sama „dopomina

²⁷ Por. Nagy S., *Problem człowieka problemem Boga*, Lublin 2006, s. 7.

²⁸ Por. von Balthasar H.U., *Teodramatyka, tom 2. Cześć 1. Człowiek w Bogu*, Kraków 2003, s. 333.

²⁹ Hołub G., *Osoba w labiryncie...*, dz. cyt., s. 88.

³⁰ Słownik katolickiej nauki społecznej, dostęp na: <http://www.kns.gower.pl/sownik/sownik.htm>, odczyt: 14.03.2023.

³¹ Styczeń T., *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralnej*, Lublin 1972, s. 28.

³² Rodziński A., *Wprowadzenie do etyki personalistycznej*, w: *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, s. 98; Por. Szostek A., *Wolność - prawda - sumienie*, „Ethos” 15-16(1991), s. 32.

³³ Szostek A., *Rola pojęcia godności w etyce*, w: *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1995, s. 49.

³⁴ Machinek M., *Godność osoby ludzkiej*, w: Nagórny J. (red.), Jan Paweł II. *Encyklopedia nauczania moralnego*, Radom 2005, s. 217.

się” wtedy swych praw, przeciwstawia się czynom, których „nie godzi się” dokonać³⁵.

Święty Tomasz z Akwinu widział w godności szczególny przymiot ludzkiej natury, rozumnej i wolnej, który wynika z faktu stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże³⁶. Cynceron jako pierwszy użył terminu *dignitas humana*, określając pewne zachowania jako niemożliwe do pogodzenia z godnością rozumnej ludzkiej istoty. Pojęcia tego *dignitas humana*, używał także na oznaczenie szczególnych zasług czy pozycji w społeczeństwie, odnosząc je do sprawowanego urzędu, funkcji bądź kompetencji (np. godność prezydencka, profesorska), statusu społecznego (godność obywatelska) lub też wysokiego poziomu doskonałości moralnej (stąd wyrażenie „godna postawa”)³⁷. Warto zaznaczyć, że takie rozróżnienie rodzajów godności nie jest przeszkodą w uznawaniu jednakowej, wspólnej godności człowieka. Można stwierdzić, że społeczeństwo, które nie dostrzega i nie szanuje zróżnicowania godności ze względu na osiągnięcia życiowe lub pozycję społeczną, w dłuższej perspektywie szkodzi sobie samemu. Dokładne zdefiniowanie godności nie jest zadaniem łatwym. Nie można bowiem potraktować jej w sposób analityczny, czyli podzielić na części i dokonać fachowego opisu każdej z nich. Godność jest pewnym fenomenem, który nas „uderza”, poniekąd „narzuca się” nam całościowo, kiedy spotykamy osobę ludzką. W kontakcie z nią mamy silne i nieodparte poczucie, że jest ona kimś ważnym, z kim nie wolno obchodzić się jak z rzeczami czy obiektami, które nas otaczają. Domaga się specjalnego, osobowego traktowania. Jednak ten pierwszy moment ujęcia godności jest jakimś fundamentalnym przeżyciem i doświadczeniem. Jak powie A. Szostek: „Poznanie (...) godności – choć uwikłane w poznanie wielu innych cech człowieka, zakładające pewien stopień dojrzałości podmiotu – jest poznaniem źródłowym, pewnego typu doświadczeniem”³⁸. Tenże autor formułuje definicję godności osoby w taki oto sposób: „Natura człowieka odróżnia go od innych bytów nie tylko w sensie czysto opisowym, ale i aksjologicznym; z racji tego, kim jest, człowiek jest cenniejszy niż inne byty na ziemi. Cennoscę tę (...) określa się mianem godności osobowej”³⁹.

We współczesnym świecie potrzebne jest takie podejście do zagadnienia godności osoby, które byłoby pomocne w rozwiązywaniu dylematów etycznych. Jednak by było

³⁵ Szostek A., *Moralność a osoba*, w: tenże, *Wokół godności prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1995, s. 36.

³⁶ Por. Landowicz P., *Duszpasterskie poradnictwo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 176.

³⁷ Machinek M., *Godność osoby ludzkiej*, art. cyt., s. 217-218.

³⁸ Szostek A., *Moralność a osoba* w: tenże, *Wokół godności...*, dz. cyt., s. 49.

³⁹ Tamże, s. 46.

to możliwe, musimy najpierw rozstrzygnąć kwestię bardziej podstawową. Czy godność osoby to pewien aksjologiczny stan istnienia, niezależny od odczuć, czy też coś, co zasadniczo pokrywa się z odczuciem godności czy przekonaniem o swojej godności? Konieczne jest więc rozróżnienie pewnych znaczeń godności i uświadomienie sobie płynących z nich konsekwencji praktycznych. Pomocny w tym może być podział zaproponowany przez Rodzińskiego. Wskazał on na trzy rodzaje godności: godność osobową, godność osobowościową i osobistą A. Rodziński proponuje zatem, by od godności osobowej, wynikającej z faktu bycia osobą ludzką, odróżnić godność osobowościową i godności osobistą⁴⁰. Godność osobowościowa jest różnorodna i zmienna, związana z charakterem danej osoby, z nabytymi przez nią cechami osobowościowymi w tym szczególnie moralnymi. Wzrost lub pomniejszenie tej godności może być dziełem jedynie samego podmiotu działania, który potwierdza swą godność lub jej „zaprzecza” swoim życiem. Godność osobista natomiast, związana jest z poczuciem swej godności i sposobem jej wyrażania na zewnątrz. Wydaje się, że ten podział najtrafniej ujmuje różne aspekty godności.

U podstaw soborowej antropologii znalazła się biblijna prawda o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 26). Prawdę tę ojcowie Soboru sformowali następująco: Pismo święte uczy (...), że człowiek został stworzony na obraz Boży, zdolny poznania i miłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich, aby rządził i posługiwał się nimi, dając chwałę Bogu⁴¹. Wszyscy ludzie (...), stworzeni na obraz Boga (...) powołani są do jednego i tego samego celu, to jest Boga samego⁴².

Przytoczone fragmenty konstytucji podkreślają niezwykłą godność osoby ludzkiej, jej wyniesienie w stosunku do innych ziemskich stworzeń. Źródłem tej godności jest podobieństwo człowieka do Boga, odwiecznie zamierzone przez Stwórcę⁴³. Idąc śladami myśli świętego Augustyna autorzy konstytucji określają owo podobieństwo jako uzdolnienie do poznania i miłowania istoty Najwyższej. To dynamiczne ujęcie obrazu Bożego odsłania głęboko egzystencjalne rysy człowieka, który będąc wezwany do jedności z Bogiem, jako istota wolna, może się od niego odwrócić. Człowiek jest zatem podobny do Boga w takiej mierze w jakiej się ku niemu zwraca w prawdzie i miłości.

⁴⁰ Rodziński A., *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne” t. XVI(1968), z.2, s. 45.46.

⁴¹ GS 12.

⁴² Tamże 24.

⁴³ Landowicz P., *Duszpasterskie poradnictwo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 176.

Zniekształca zaś owo podobieństwo przez odwrócenie się od Stwórcy.

Ważnym dopełnieniem prawdy o człowieku jest konstatacja, że jest on „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”⁴⁴. Dopowiedzenie to ma charakter personalistyczny. Ujawnia bowiem, że podobieństwo do Boga jest również, a może przede wszystkim, podobieństwem w osobowym istnieniu, któremu immanentnie przynależą rozumność i wolność. „Dzięki nim człowiek zdolny jest do samostanowienia i samoposiadania czyli zdolny jest istnieć i działać dla siebie samego, zdolny jest do pewnej autoteologii tzn. nie tylko do stawiania sobie celów, ale także do tego, aby sam był celem dla siebie samego. To odróżnia człowieka od świata jako osobę”⁴⁵.

Człowiek, przez podobieństwo do Stwórcy, staje się na płaszczyźnie osobowej Jego partnerem, jest powołany do dialogu z Bogiem, tak w wymiarze ziemskim, jak i eschatologicznym. „Już od swego początku zapraszany jest do rozmowy z Bogiem. Istnieje bowiem tylko dlatego, że Bóg stworzył go z miłości i wciąż z miłości zachowuje, a żyje w pełni wedle prawdy, gdy dobrowolnie uznaje ową miłość i powierza się swojemu Stwórcy”⁴⁶.

Fundamentem soborowej myśli antropologicznej jest prawda, że tajemnica człowieka wyjaśnia się ostatecznie w tajemnicy wcielonemu słowa. Jezus Chrystus, który jest obrazem Boga niewidzialnego, przyszedł na ziemię, aby ukazać i zrealizować tajemnicę miłości Boga do człowieka. Przyszedł, by przywrócić ludziom podobieństwo Boże zniekształcone od czasu pierwszego grzechu⁴⁷. Przez swoje wcielenie zjednoczył się z każdym człowiekiem, stał się prawdziwie jednym z nas, podobny do nas we wszystkim oprócz grzechu. Krwią swoją dobrowolnie wylaną pojednał nas z Bogiem i między nami samymi oraz wyrwał z niewoli szatana i grzechu⁴⁸. Zmartwychwstając zwyciężył śmierć i obdarzył nas życiem. W ten sposób osoba ludzka w wymiarze ontologicznym, została wyniesiona na poziom niezwyklej, nadprzyrodzonej godności⁴⁹. Każdy człowiek otrzymał uczestnictwo w życiu Bożym, stał się bratem Jezusa, dzieckiem Ojca Niebieskiego oraz świątynią Ducha Świętego. Wymiarze egzystencjalnym Chrystus wkracza w życie konkretnej osoby ludzkiej. Objawiając człowiekowi tajemnicę Ojca jego miłości ukazuje mu oraz uczy, że prawem fundamentalnym doskonałości ludzkiej,

⁴⁴ GS 24.

⁴⁵ Wojtyła K., *Rodzina jako „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 83(1974) s. 349.

⁴⁶ GS. 19.

⁴⁷ GS 22.

⁴⁸ Por. Łukaszuk T., *Ty jesteś Chrystus Syn Boga Żywego*, Kraków 2000, s. 130-134.

⁴⁹ Por. Rahner K., *Co to znaczy wcielenie Boga?*, „W drodze” 5(1977) nr 12, s. 17-33.

prawem przekształcania świata, jest nowe przykazanie miłości⁵⁰. Bowiem tylko w ten sposób w Jezusie Chrystusie, Bogu, który jest miłością, człowiek urzeczywistnia ostateczny sens swojej egzystencji⁵¹.

Chrystocentryzm osoby ludzkiej, a więc ontyczne oraz egzystencjalne skierowanie ku osobie Jezusa Chrystusa, jest jedną z najważniejszych prawd chrześcijaństwa. Ponieważ zaś Chrystus jest prawdziwym Bogiem, jako Pośrednik jest zarazem drogą prowadzącą do Ojca i skierowanie ku Niemu nie może oznaczać nic, innego jak tylko skierowanie ku Bogu⁵². Chrystocentryzm osoby ludzkiej łączy się zatem nierozdzielnie z teocentryzmem. Chrystus nowy Adam, eschatologiczny obraz Ojca, jest także prawdziwym człowiekiem. W nim człowieczeństwo zostało wyniesione na szczyt doskonałości. W ten sposób do końca została odsłonięta tajemnica godności osoby ludzkiej. Syn Boży nie tylko ukazuje pełnię obrazu Bożego, ale również, mocą swego zbawczego dzieła stwarza nowy obraz Boga w każdym człowieku. W Chrystusie znajduje zatem swoje głębokie uzasadnienie chrześcijański antropocentryzm wyrażający się w radykalnym ukierunkowaniu misji Kościoła na osobę ludzką, a ujawnia to i w pełni potwierdza z gruntu personalistyczna soborowa konstytucja *Gaudium et spes*⁵³.

Kościół żyje prawdą o człowieku. Ciągłe na nowo, z nową siłą i świeżością, entuzjazmem, a jednocześnie z ciągle nową miłością nie rezygnuje z przypominania sobie i światu zasadniczego celu swojego posłannictwa, swojej misji i zadań. Kierując się duchem i wskazaniem Soboru Watykańskiego II kardynał Macharski przypomina o potrzebie budzenia do poszukiwania prawy i wolności, uświadamia Kościołowi potrzebę spoglądania zawsze na człowieka niejako oczami samego Chrystusa, „Kościół posoborowy to jest właśnie ten Kościół Chrystusa, który potrafi się znaleźć w swojej współczesności. Nie staje się obcy, głuchy, ślepy, lecz jeszcze bardziej niż dawniej zauważa w świecie Chrystusa, zwłaszcza tego, który cierpi i tego który się raduje. Świat jest także lustrem, w którym odbija się coś więcej, odbija się w nim niebo. Jednak przede wszystkim w świecie odbija się człowiek. Kościół widzi też siebie we współczesności i patrzy ludziom w oczy, pytając: Słyszysz? Przyjmujesz? Żeby to zrobić, Kościół nieustannie stawia przed sobą zadanie: powiedzieć sobie i światu, kim jest naprawdę”⁵⁴.

⁵⁰ GS 38

⁵¹ Por. Szczurek J., *Bóg Ojciec w źródłach Teologii*, Kraków 2000, s. 147-152.

⁵² Por. Von Balthasar H.U., *Teodramatyka, tom2 Osoby dramatu, Część 2. Osoby w Chrystusie*, Kraków 2003, s. 319-321.

⁵³ Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 521.

⁵⁴ *Widziane z Franciszkańskiej spotkanie z kardynałem Franciszkiem Macharskim*, Kraków 2001, s. 78-79

Kardynał Macharski wypowiadając te słowa czerpał ze swojego doświadczenia, kiedy jako Metropolita krakowski angażował się bardzo w sprawę człowieka. W sprawę jego godności i wolności. Czasy przemian ustrojowych zmuszały Go do realizowania działań, których celem była zawsze godność człowieka widziana w swojej całości, jako istota ziemską powołana do wieczności we wspólnocie z Bogiem.

Droga wolności była jedną z wielu ważnych dróg, na jaką wstąpił Kardynał Franciszek podejmując starania o wolność człowieka, o szacunek do niej i jej rozwój. Tak było od początku jego posługi pasterskiej. Wybrzmiało to w Polsce stanu wojennego oraz w Polsce czasu przemian ustrojowych w latach 90 XX wieku. Metropolita Krakowski zawsze zdobywał się na odwagę, która nierzadko kosztowała bardzo wiele, aby stanąć w obronie pokrzywdzonych, uciśnionych, prześladowanych i spychanych na margines. Czynił to w świecie i w Polsce, potwierdzał w Krakowie⁵⁵. W porę i nie w porę kardynał Macharskim przypominał, że „to naród jest gospodarzem tej ziemi, a nie partia. Naród jest gospodarzem”⁵⁶. Nie było łatwo „przypominać” w czasach, kiedy nikt albo bardzo niewielu odważało się zabierać publicznie głos w tej sprawie. Czyniąc to, miał świadomość ewentualnych konsekwencji i ceny, jaką będzie musiał zapłacić za odwagę otwartego upomnienia się o człowieka, o należne mu miejsce w narodzie, o jego odpowiedzialność w kształtowaniu swojej historii i historii kraju, w którym mieszka. Czynił to jednak, kierowany oraz motywowany Słowem Bożym, bo ten sposób, jak wspominał po latach „rozbudzał człowieka, który był chętny do tego, żeby swoje losy, polskie losy wziąć w swoje ręce, polskie ręce”⁵⁷. Czynił to również potęgą czynów i słowami Jana Pawła II, kiedy podczas swoich podróży apostolskich do Polski podkreślał wyjątkowość człowieka. Kardynał Franciszek Macharski przypominał w programie *Widziane z Franciszkańskiej* „w całej Polsce Kościół, księża byli przy strajkujących. Jan Paweł II pokazał, którędy trzeba iść, żeby być z człowiekiem i z Polską. Pokazał tę drogę wiodącą nie obok chrześcijaństwa, tylko wśród chrześcijan i wśród tych ludzi, którzy się nie odzęgnywali od chrześcijaństwa, nawet jeżeli go nie przyjmowali i nie praktykowali. My mieliśmy nie gotowe scenariusze, ale wypracowane postawy, dzięki którym konkretyzowało się to, czym Kościół żył do tej pory przez lata komunistycznego ucisku”⁵⁸.

⁵⁵ Por. Ryś G., *Pasterz w czasach przelomu*, w: *Archidiecezja Krakowska na przelomie tysiącleci*, red. Koperek S., Szczur S., Leśniak M., Mielec B., Kraków 2004, s. 15-16

⁵⁶ *Widziane z Franciszkańskiej spotkanie z kardynałem Franciszkiem Macharskim*, Kraków 2001, s. 133

⁵⁷ Tamże, s. 187.

⁵⁸ Tamże, s. 135.

Stawanie Kościoła po stronie człowieka, upominanie się o należną mu godność, wolność i sprawiedliwość, nie zagrażało w niczym tożsamości Kościoła. Niemniej nie zawsze było to dla Kościoła zadanie łatwe. Nierzadko wymagało od niego samego, od kapłanów i biskupów, od jego wiernych podjęcia niebezpiecznego ryzyka, gotowości zaświadczenia swoim życiem. Udowodnił to w dobie komunizmu ks. Jerzy Popiełuszko, Ks. Franciszek Blachnicki i wielu i innych. W chwilach niemocy, zagrożenia wolności człowieka, Kościół budował więzy solidarności, znaki przyjaźni z człowiekiem. Ich zadaniem było manifestowanie bliskości Kościoła z cierpiącymi i prześladowanymi, z tymi, których pozbawiono należnych im praw i godności. Tak było na przykład w Polsce po 1981 roku, czyli po ogłoszeniu stanu wojennego. Kardynał i jego najbliższe otoczenie wzięli na siebie pomoc internowanym. Organizowaniem pomocy zajął się powołany do życia 19 lutego 1982 roku, Arcybiskupi Komitet Pomocy Więźniom i Internowanym. Na jego czele stanął ks. Stanisław Małysiak. Niezwykle dynamicznie i w krótkim czasie przedstawiciele ruszyli z konkretną pomocą⁵⁹. Wolność myślenia i słowa, jakakolwiek niezależna twórczość i kształcenie zamknęły się na nowo w polskich kościołach. Czasem przyjmując formę systematycznych działań, częściej formę sporadycznych, choć nie pozbawionych pewnej regularności akcji. Rzecz jasna te działania Kościoła jako przestrzeni wolności i szacunku wobec godności człowieka budziły zdecydowane protesty ze strony władz.

Przyjęty okres historyczny lat 80 i 90 XX wieku, w których dokonała się zmiana ustrojowa był czasem zasadniczego zderzenia się z systemem komunistycznym, czasem brutalnej przemocy władzy nad społeczeństwem. Zaś dla Kościoła Polskiego był czasem doświadczeń, sprowadzających się do rosnących trudności i prześladowań wobec wszystkich przejawów życia chrześcijańskiego, oraz narzucanej i rozmaicie realizowanej normalizacji. Normalizacji nienormalnej, wymuszonej, ale rzutującej na dalszą drogę Kościoła. Natura konfliktu z władzą komunistyczną swoje źródło czerpała w sferze doktrynalnej i polegała na nieusuwalnym przeciwieństwie między religią chrześcijańską a materialistycznym ateizmem⁶⁰.

To fundamentalne przeciwieństwo było wszakże inaczej traktowane po obu stronach „konfliktu”. Dla Kościoła, stanowiło sferę zasadniczą, w której żadne ustępstwo nie mogło wchodzić w grę. Racją istnienia Kościoła jest głoszenie wiary w Boga. Zadanie

⁵⁹ Ryś G., *Pasterz w czasach przełomu*, w: *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci...*, dz. cyt., s. 21.

⁶⁰ Por. Dudek A., R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2003, s. 377-378.

takie może być realizowane na różne sposoby, jednak zawsze łączy się z ujawnianiem podstawowego fałszu doktryny ateistycznej. W tej płaszczyźnie żadne ustępstwo lub kompromis nie są dla wspólnoty Kościoła możliwe pod groźbą utraty własnej tożsamości. W sumie od strony Kościoła natura relacji z komunistami była przede wszystkim doktrynalna, ściślej mówiąc, religijna, szło o wiarę.

Po wtóre był to konflikt o znaczeniu moralnym, koncentrujący się na zagadnieniach moralności społecznej. Po trzecie, konfrontacja wymienionych podmiotów, posiadała znamię patriotyczne, w którym Kościół sytuował się jako obrońca wartości narodowych, a w pewnym sensie jako obrońca wartości kultury i cywilizacji zachodniej. Po czwarte był to konflikt o miejsce Kościoła w życiu publicznym. Takie stanowisko nieuchronnie wciągało Kościół w starcie polityczne. Wypowiadanie się w kwestiach moralnych, głoszenie prawdy, napiętnowanie kłamstwa, przestrzeganie przed fałszem, potępienie przemocy i gwałtu, który przybierany był w pozory legalności, akty solidarności wobec pokrzywdzonych, stają się czynami politycznymi, gdy dokonuje ich publicznie, lub nieoficjalnie, „instytucja” mająca ogromny wpływ na zachowania społeczne narodu. Zaś w systemie totalitarnym lub do totalitaryzmu dążącym tym bardziej przybierają kształt czynów politycznych. Odrzucając tezę, że motywacje polityczne miały zasadniczą wagę dla zachowań i postawy Kościoła w tej rzeczywistości, nie można równocześnie twierdzić, iż zachowania te były politycznie nieważne czy obojętne. Z punktu widzenia władzy komunistycznej wzajemne stosunki rysowały się inaczej. Przede wszystkim nie był to „konflikt” niezależny, toczący się tylko pomiędzy władzą państwową a Kościołem katolickim. Stanowił on cześć, element konfliktu szerszego, zmierzającego do opanowania całego społeczeństwa i wbrew jego woli poddać je systemowi komunistycznemu, który jako „jedyne stanowi właściwą drogę do pełnego rozwoju człowieka”. Kościół stawał się w tym wypadku przeciwnikiem o tyle ważnym, gdyż miał wieloraki i istotny wpływ na społeczeństwo. Wpływ ten należało wyeliminować⁶¹.

Sekwencja wydarzeń społecznych i gospodarczych w latach bezpośrednio poprzedzających Polski przełom polityczny, dowodzi, iż kraje pozostające pod wpływem systemów totalitarnych, zagrożone były tragiczną deformacją człowieka. Odcinały go od Boga, burzyły stosunek do prawdy, deformowały stosunki międzyludzkie oraz stosunek człowieka do społeczeństwa i państwa. W szczególności prawdziwe stało się nie to, co rzeczywiście istnieje, lecz to co powinno istnieć wedle doktryny i decyzji partii.

⁶¹ Por. Bankowicz B., *Kościół katolicki w Polsce*, w: *Polska XX wieku*, red. W. Kozuba-Ciembroniewicz, B. Szlachta, Kraków 2010, s. 294-300.

W stosunki międzyludzkie wniknęła nieufność, ludzi uczono bierności i zależności od państwa. Ponadto zafałszowany został język, moralność, co spowodowało, iż zrozumienie rzeczywistość stało się bardzo trudne, a dla wielu wprost niemożliwe. Kluczowe znaczenie walki klas w materializmie historycznym, połączone z rewolucyjną praktyką, doprowadziło do czegoś w rodzaju nowego manicheizmu, charakteryzującego się dychotomicznymi podziałami, potrzebą wroga i wyuczoną agresywnością. Deformacje te prowadziły to powstania „kultury kalejdoskopowej”, gdzie wszystko błyszczy i ustawicznie się zmienia, nie tworząc żadnego porządku ani żadnej hierarchii, oraz „kultury przeżyć”, eliminującej zobowiązania i współodpowiedzialność, kładąc nacisk na doraźność, a nie na ciągłość i rozwój.

W tym kontekście należy uwypuklić udział kardynała Macharskiego w katechezie dobra, która zdefiniowała i określiła kształt i dynamikę procesów, których uwieńczeniem stało się przeobrażenie Polski. Wobec bezwzględnej i brutalnej postawy władz komunistycznych względem polskiej Solidarności ks. Kardynał skierował do Papieża Jana Pawła II prośbę o dar: „Na Boże Narodzenie w roku 1981, już w stanie wojennym, kiedy nikt niczego nie mógł zrozumieć, napisałem odręcznie list do Ojca Świętego i prosiłem go na nasze czasy o Brata Alberta jako błogosławionego i o Maksymiliana Kolbego jako świętego. To były te dwa filary, na których papież zbudował swoją katechezę dobra, które kosztuje wiele, dobra i miłości. Zło nazywaj złem, ale zwyciężaj je nie siłą i przemocą, która była odpowiedzią na przemoc, zwyciężaj je dobrem. Tutaj pojawiała się znowu idea solidarności, zwartości narodu nie przeciwko, tylko w obronie, w tym wypadku w obronie wolności człowieka”⁶².

To był znak. Jasny, przekonujący zdolny odmienić myślenie. „Znak ludzi, którzy zachowali swe człowieczeństwo w zderzeniu z przemocą i niesprawiedliwością. Ludzi, którzy nie ulegli pokusie zemsty i agresji”⁶³. Kształt i moc przeobrażeń, które zostały zapoczątkowane poprzez te katechezę dobra Polskiego Papieża doskonale ukazuje następująca wypowiedź kardynała Franciszka; „Otóż to nie był żaden cukierek na osłodę, żadna pociecha, która by minęła, to było pokazanie, co znaczy, jeśli człowiek wewnętrznie przestroi się w świecie, w którym jest ciemno, smutno, zimno, przykro, obco i co chwilę komuś czymś za coś grożą. Przystawili się na tę jedyną wolność, która

⁶² *Widziane z Franciszkańskiej spotkanie z kardynałem Franciszkiem Macharskim*, Kraków 2001, s. 152

⁶³ Ryś G., *Pasterz w czasach przełomu*, w: *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci...*, dz. cyt., s. 26.

nigdy nie może zostać przez nikogo zlikwidowana, to znaczy na miłość”⁶⁴. Dzięki temu polskie społeczeństwo zaczęło tworzyć świadomość i potrzebę zmian, które w sposób odważny a zarazem mądry, bo unikający gwałtu i przelewu krwi, stawiały skuteczny opór tyranii komunistycznej. Katecheza dobra, która szczególnie wybrzmiała w czasie II i III pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny stworzyła historyczną szansę i spełniła rolę katalizatora przemian. Przewidywania te sprawdziły się szybciej niż można było wówczas tego przewidywać nawet w najśmielszych oczekiwaniach. Nigdy w naszej historii, polskie nadzieje lepszego jutra nie rysowały się tak mocno i tak realnie. Zaszczepiony został w polskim społeczeństwie ogromny dynamizm, ale też jakaś siła oporu, która ujawniła się w zdecydowanej walce o godność człowieka. Ona to sprawiła, że nie pokonana tamą dla komunizmu stała się Solidarność. We wszystkich tych zabiegach Kościół nie dążył do zawładnięcia człowiekiem, do zniewolenia go: „Kościół chciał tylko służyć” - podkreślał ks. kard. Franciszek Macharski. Służbę człowiekowi uważał bowiem za cel swojej działalności, bo właśnie do niej zobowiązał go Jezus Chrystus. Nie była to jednak jedyna droga, która prowadziła kardynała Macharskiego do człowieka. Obok niej inną równie bardzo ważną i ciągle niezmiernie aktualną, stała się droga miłości miłosiernej.

1.2. Społeczny wymiar osoby

Dla komplementarnego ujęcia prawdy o człowieku - osobie. Ojcowie Soboru Watykańskiego II poddali analizie społeczny wymiar ludzkiej egzystencji. Tę ważną antropologiczną perspektywę otwiera następujące sformułowanie: „człowiek z głębi swojej natury jest istotą społeczną, to też bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinąć swoich uzdolnień”⁶⁵. Owe stwierdzenie w sposób dobitny określa zwrócenie się ku innym ludziom oraz nawiązanie wspólnotowych więzi, jako egzystencjalną konieczność każdego człowieka. To właśnie we wspólnocie realizuje człowiek swoje fundamentalne, określone przez Stwórcę powołanie czyli wezwanie do integralnego rozwoju osobowości⁶⁶. Koniecznym warunkiem nawiązania autentycznych więzi międzyludzkich jest według Soboru Watykańskiego II, odkrycie prawdy, że drugi człowiek jest moim bliźnim. Konsekwencją jej przyjęcia jest wewnętrzny imperatyw,

⁶⁴ *Widziane z Franciszkańskiej spotkanie z kardynałem Franciszkiem...*, dz. cyt., s. 151.

⁶⁵ GS 12.

⁶⁶ Pastwa A., *Prawne znaczenie miłości...*, dz. cyt., s. 32.

który każe mi uznać bliźniego za „drugiego samego siebie”⁶⁷ i odnosić się do niego w duchu braterskim⁶⁸. Dlatego podstawą osobowego otwarcia się ku innym jest właśnie miłość⁶⁹. Ona określa personalistyczna głębię uczestnictwa w każdej wspólnotcie, kształtuje i czyni ją w pełni ludzka⁷⁰.

Socjologicznym potwierdzeniem tezy o społecznej naturze człowieka jest jego przynależność do różnych wspólnot, wśród których szczególne miejsce zajmują rodzina i małżeństwo⁷¹. W wymiarze społecznym zatem człowiek realizuje się przede wszystkim we wspólnotach osób. Właściwe urzeczywistnienie w nich indywidualnego powołania, gwarantuje aktualizacja doniosłej zasady dobra wspólnego⁷². Świadomość niezwyklej godności, jaka przysługuje osobie ludzkiej⁷³ decyduje o tym, że człowiek jest zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych⁷⁴. Autentyczna troska o dobro wspólne wyzwala zaś szlachetną i pożądaną w życiu społecznym postawę Solidarności⁷⁵ i miłosierdzia⁷⁶.

Kardynał Franciszek Macharski podejmując ewangelizacyjny wysiłek wypełnienia dzieła Vaticanum II, stał się kontynuatorem soborowego nurtu personalistycznego w Magisterium Kościoła. Jest oczywiste, że lata dziewięćdziesiąte minionego wieku zadały polskiemu Kościołowi zmianę perspektywy i zwrot ku zadaniom i metodom Ewangelicznym. Nie odbyło się to łatwo. Wielu nawet życzliwym Kościołowi komentatorom wydawało się, że wybiera on drogę łatwiejszą i pozornie bardziej skuteczną. Drogę instytucjonalnego zawarowania swojego stanu posiadania oraz wpływu na państwowe prawodawstwo⁷⁷. Z perspektywy czasu widać jednak wyraźnie, iż w diecezji krakowskiej w kontekście społecznego wymiaru osoby ludzkiej okres zmiany ustrojowej stał się nade wszystko chwilą ponownego odkrywania jej niezwyklej charyzmatu Miłosierdzia. Szczególny wkład w tej dziedzinie należy przypisać właśnie kardynałowi Macharskiemu⁷⁸.

⁶⁷ GS 27.

⁶⁸ Tamże 24.

⁶⁹ Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s.43.

⁷⁰ Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 363.

⁷¹ Pastwa A., *Prawne znaczenie miłości...*, dz. cyt. s. 33.

⁷² Por. Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 348.

⁷³ Por. GS 26.

⁷⁴ Tamże 25.

⁷⁵ Por. Wojtyła K., *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 352

⁷⁶ Tamże, s. 354.

⁷⁷ Ryś G., *Pasterz w czasach przełomu*, w: *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci...* dz. cyt., s. 41.

⁷⁸ Por. Wal J., *Posługa miłosierdzia Kościoła krakowskiego w latach 1979-1994*, w: *Archidiecezja*

Jan Paweł II w Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* zaznaczał: „Jeśli nasze działania rzeczywiście mają początek w kontemplacji Chrystusa, to powinniśmy umieć Go dostrzegać przede wszystkim w twarzach tych, z którymi On sam zechciał się utożsamić (...). Wedle jednoznacznych słów Ewangelii jest On w szczególny sposób obecny w ubogich, dlatego wobec nich Kościół winien stosować „opcję preferencyjną”. Poprzez tę opcję dajemy świadectwo o kształcie miłości Boga, o Jego opatrności oraz miłosierdziu i w pewien sposób nadal rozsiewamy w dziejach ziarna królestwa Bożego, które sam Jezus pozostawił w czasie swego ziemskiego życia, wychodząc naprzeciw tym, którzy zwracali się do Niego z wszelkimi potrzebami duchowymi i materialnymi”⁷⁹. W tym też kontekście apelował S. Rybicki: „chrońmy się od pogardy dla kogokolwiek, nawet dla najgorszego człowieka, bo to jest jeszcze człowiek, aż człowiek. Nasz szacunek dla człowieka niech będzie miarą naszej kultury i uzasadnieniem miejsca w nadchodzącej przyszłości”⁸⁰.

Jak podaje H. U. von Balthasar, „*caritas* to każde spotkanie drugiego człowieka, które - widziane osądzającym okiem Boga - może być interpretowane jako spotkanie w absolutnej miłości, to znaczy w Bożej miłości objawionej w Chrystusie”⁸¹. Człowiek został stworzony z miłości i do miłości. To jest jego pierwsze i podstawowe powołanie. Miłość jest zwieńczeniem wszystkich zasad życia społecznego oraz ostatecznym celem i sensem życia osoby ludzkiej⁸². Miłość chrześcijańska, bezinteresowna i powszechna, zawdzięcza swoją naturę miłości Chrystusa, który z miłości oddał za nas życie. Miłość brata i siostry jest miarą miłości Boga. Ta miłość nie zna granic, bo jej źródłem jest sam Bóg. Miłość braterska jawi się jako istotne powołanie każdego chrześcijanina i stanowi także podstawę pełnienia przez Kościół funkcji diakonijnej we wszystkich czasach. Działalność charytatywna Kościoła jest naśladowaniem Chrystusa w praktykowaniu miłości bliźniego. Wymaga ona podjęcia następujących działań na rzecz osób potrzebujących:

- kształtowanie u wiernych i duszpasterzy postawy otwarcia na potrzeby ubogich oraz gotowości udzielenia im pomocy koniecznej do godnego życia;
- zachęta do większej aktywności w różnych obszarach życia społecznego

krakowska... dz. cyt., s. 368.

⁷⁹ NMI 49

⁸⁰ R. Rybicki, *Wartościowanie*, „Wychowawca” 12(1993), s. 9.

⁸¹ von Balthasar H.U., *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997, s.101.

⁸² Koral J., *Podstawy działalności charytatywnej Kościoła na przykładzie organizacji Caritas. Studium etyczno-społeczne*. Kraków 2000, s. 143.215.

w celu budowania cywilizacji miłości i solidarności społecznej;

- formacja wiernych do czytelnego świadectwa miłości bliźniego w środowisku lokalnym (wioska, gmina, miasto lub dzielnica miasta, powiat);
- popieranie idei wolontariatu i organizowanie grup wolontariatu w parafiach i stowarzyszeniach chrześcijańskich;
- wykształcenie u wolontariuszy kompetencji, aby robili to, co właściwe, pomagali w sposób trafny i byli wytrwali w tej posłudze;
- organizowanie spotkań dla ludzi młodych w celu uświadomienia im ogromu problemu ubóstwa i biedy, podjęcia wspólnych działań, by temu problemowi przeciwdziałać oraz ustalenia programu pomocy potrzebującym⁸³.

Uniwersalną ideą przenikającą wszystkie wyżej wymienione cele jest czytelne świadectwo miłości miłosiernej. Uczeń Chrystusa to chrześcijanin wiernie zachowujący przykazanie miłości Boga i bliźniego oraz: „włącza się w troskę o prawdziwe dobro Ojczyzny a czyni to w duchu Ewangelii i metodą Ewangelii Chrystusowej. Oto bowiem właśnie teraz mówimy o chrześcijańskiej rodzinie na polskiej ziemi. Rodzino bądź miłosierna, rodzinno wiedz, że swoim miłosiernym stylem życia dobrze służysz Ojczyźnie i Kościołowi, służysz sobie samej i innym”⁸⁴. Pozwólmy zatem przemówić czynom miłości, gdyż, jak uczył Św. Jan Paweł II, dopiero „miłosierdzie czynów nadaje nieodpartą moc miłosierdziu słów”⁸⁵.

Przywiązywanie Metropolity krakowskiego, kardynała Franciszka Macharskiego do konieczności pełnienia dzieła miłosierdzia by w ten sposób aktywnie kształtować społeczny wymiar relacji osobowych, przejawiała się m.in. poprzez bardzo szybką reaktywację Caritas Archidiecezji Krakowskiej⁸⁶. Nastąpiło to, gdy tylko zmieniająca się sytuacja polityczna w kraju umożliwiła tego typu działania. Caritas Archidiecezji Krakowskiej została powołana do życia już 29 stycznia 1990 r. zaś osobowość prawną uzyskała 24 kwietnia tego samego roku. Na początku swej działalności Caritas istniała równolegle do Wydziału Charytatywnego Kurii Metropolitalnej, zajmując się pomocą materialną, podczas gdy praca Wydziału skupiała się na działalności formacyjnej.

⁸³ Por. Wal J., *Posługa miłosierdzia Kościoła krakowskiego w latach 1979-1994*, w: *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci*, red. Koperek S., Szczur S., Leśniak M., Mielec B., Kraków 2004, s.368-369.

⁸⁴ Kard. Macharski F., *Słowo Metropolity krakowskiego na XXXVI Tydzień Miłosierdzia*, w: AKMKr. 1.

⁸⁵ NMI 50.

⁸⁶ Por. Olszowski A., *Duszpasterska działalność księdza kardynała Franciszka Macharskiego w Archidiecezji krakowskiej w latach 1979-2005, studium teologiczno-pastoralne*, Kraków 2015, s. 286-287.

Z chwilą gdy obie instytucje zostały połączone, zadaniem Caritas Archidiecezji Krakowskiej stała się równoległa praca w obu tych dziedzinach. obejmuje ona opieką zarówno konkretne osoby, rodziny, jak i całe grupy społeczne. Z czasem wykrystalizowały się główne kierunki działalności Caritas⁸⁷. Główna przestrzeń działalności koncentrowała się wokół opieki nad osobami chorymi, starszymi oraz niepełnosprawnymi.

Kolejną konieczną formą pomocy była ta kierowana ku rodzinom wielodzietnym i niepełnym, osobom bezrobotnym, bezdomnym, dzieciom i młodzieży zagrożonym marginalizacją⁸⁸.

Jednym z głównych zadań Caritas była od początku jej istnienia pomoc rodzinie. W niezwykle trudnym momencie zmian ustrojowych prowadzono punkt socjalny, w którym kilkaset ubogich rodzin otrzymywało systematyczną pomoc w postaci wydawanej co miesiąc żywności, odzieży, środków czystości itd. Najczęściej były to rodziny wielodzietne lub matki wychowujące samotnie po kilkoro dzieci. W trudnych sytuacjach, gdy konieczne było udzielenie schronienia w związku z przemocą w rodzinie, zagrożeniem życia lub brakiem dachu nad głową, Caritas zapewniała pomoc dzięki prowadzonemu Domowi Matki i Dziecka oraz Schronisku dla Ofiar Przemocy i Przytulisku dla Bezdomnych Kobiet. Znajdowały tam schronienie kobiety z dziećmi w różnym wieku, a poprzez udzielaną pomoc - psychologiczną, prawną, socjalną i duchową - pracownicy starali się ułatwić im rozwiązanie ich dotkliwej i bolesnej sytuacji życiowej⁸⁹. Do Domu Matki i Dziecka trafiały także mieszkanki dwóch Domów Samotnej Matki, prowadzonych przez Wydział Rodziny Kurii Metropolitalnej, które po urodzeniu dziecka nie mogły wrócić do swoich domów. Caritas krakowska rozpoczęła też prowadzić dwa Rodzinne Domy Dziecka dla dzieci pozbawionych opieki rodzicielskiej⁹⁰. Bardzo bogate były oblicza miłości miłosiernej w Kościele krakowskim, których promotorem był kardynał Macharski oraz różne instytucje kościelne, zakony, zgromadzenia, wierni świeccy, a także wielu innych, rozpalonych duchem gorliwości i bratniej miłości⁹¹. Nie sposób ich tutaj wyliczyć, co jest rzeczą niemożliwą, ale chodzi o przywołanie, uczynienie aktualną tej wyjątkowo bogatej rzeczywistości, która jest

⁸⁷ Tamże, s. 287.

⁸⁸ Por. Tamże, s.288-290.

⁸⁹ Por. Kard. Macharski F., *Słowo Metropolity krakowskiego na 55 Tydzień Miłosierdzia*, 21. 09. 1999, w: AKMKr. 4.

⁹⁰ Por. Olszowski A., *Duszpasterska działalność...*, dz. cyt., s. 289.

⁹¹ Por. Kard. Macharski F., *Kazanie na Mszy Świętej z okazji nadania imienia Św. Brata Alberta Szkole – studium dla pracowników socjalnych w Nowej Hucie Ecce Homo*, 16. 06. 1992, w: AKMKr, 4.

niewątpliwie jedną z najważniejszych i najpiękniejszych powinności Kościoła. Od samego początku Kościół otaczał szczególną troską rodzinę, budowaną na sakramencie miłości małżeńskiej. Przypominał i przypomina w ten sposób, w naszych czasach może jeszcze bardziej niż wcześniej, że „wedle zamysłu Bożego rodzina została utworzona jako głęboka wspólnota życia i miłości przeto na mocy swego posłannictwa ma ona stać się coraz bardziej tym, czym jest, czyli wspólnotą życia i miłości”⁹².

Wykazaliśmy już, że w strukturę ontyczną osoby wpisana jest godność, która przynależy każdej osobie. Godność osoby ludzkiej, jest więc jedną z centralnych kategorii namysłu nad człowiekiem a jest tak dlatego, że stanowi ona warunek możliwości dojrzałego kształtowania relacji interpersonalnych i w bezpośredni sposób przyczynia się do społecznego spełnienia człowieka. Pytanie które teraz należy w tym miejscu postawić dotyczy samej miłości, tego czym ona w swojej istocie jest.

1.3. Miłość jako dar z siebie największym fundamentem życia rodzinnego

Na temat miłości istnieje niezwykle bogata literatura⁹³. Nie ma chyba bardziej nośnego tematu, zwłaszcza w literaturze pięknej, jak właśnie miłość. Uważa się ją za jedno z najpiękniejszych uczuć, jakie człowiek może żywić i jednocześnie źródło radości i szczęścia. Jednak zagadnienie miłości jest bardzo obszerne, a słowo „miłość” wieloznaczne, dlatego nie sposób prowadzić poważną dyskusję na ten temat, bez wcześniejszego precyzyjnego określenia, jak się będzie słowo „miłość” rozumiało. Ponadto konieczne jest również osadzenie tego znaczenia w obrębie określonej ontologii osoby ludzkiej.

Pierwsze narzucające się skojarzenie na temat miłości wskazuje na to, że jest ona *uczuciem*, które budzi się w osobie niezależnie od jej woli, że spada na nią jak „grom z jasnego nieba” i w pewnym zakresie przejmuje kontrolę nad dalszymi jej poczynaniami. Z drugiej strony mówi się także, że ktoś kogoś *darzy* miłością, zatem jest to świadomy i wolny czyn osoby, nie zaś tylko niezależne od woli uczucie⁹⁴. Zapewne należałoby tutaj odróżnić od siebie stan „bycia zakochanym” od kochania, jako

⁹² Por. GS 48.

⁹³ Warto wskazać interesujące dzieła w tej dziedzinie: Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków; From E., *O sztuce miłości*, Kraków 2018 ; Pieper J. *O miłości*, Warszawa 1983; Von Hildebrand D., *Istota miłości*, Warszawa 2021, Wojciszke B., *Psychologia miłości*, Gdańsk 2021; Parysiewicz B.M., *Wychowanie do miłości, studium z duszpasterstwa rodzin*, Lublin 2010.

⁹⁴ Olejniczak M., *Wolność miłości*, Tarnów 2010, s. 233.

świadomego i wolnego działania, ale już ta wstępna niejasność ukazuje trudność w określaniu istoty miłości, gdyż wiele istotowo ze sobą związanych zjawisk określanych jest tym samym słowem⁹⁵.

Miłość można zatem określić na przykład jako uczucie lub stan emocjonalny albo jako czyn. Pierwsza z nich byłaby miłością zachodzącą głównie w obrębie psychiki, druga zaś wyłącznie w obrębie ducha. Być może obie te cechy są ze sobą istotowo związane w ten sposób, że stanowią konsekwencję, czy też wyraz czegoś wspólnego, co jest ich źródłem. Jeżeli bowiem wziąć jako przykład rodzica opiekującego się z miłością swoim dzieckiem, to łatwo zauważyć, że będzie w nim obecne zarówno uczucie miłości do dziecka, jak i postawa świadomego i celowego darzenia go miłością. Wydaje się więc, że miłość jest czymś więcej niż tylko rodzajem uczucia lub świadomego czynu osoby⁹⁶.

Kolejna kwestia dotyczy tego, na czym miałyby polegać owo uczucie lub darzenie kogoś miłością, tzn. czym uczucie miłości różni się od innych uczuć i czym postawa kochania kogoś różni się od innych możliwych postaw lub czynów osoby. Tutaj znowuż na podstawie obserwacji fenomenu miłości – na przykład matki, poświęcającej się dla swojego dziecka i gotowej zrobić wszystko, co możliwe, dla jego dobra – można stwierdzić, że uczucie miłości sprawia radość, a osoba, która kocha, pragnie być blisko osoby kochanej. Pragnie również, aby osoba kochana była szczęśliwa, pragnie jej dobra. Miłość jest zatem uczuciem lub postawą, która jest wyjątkowo twórcza, „ożywiająca” relacje międzyludzkie i skłaniająca nawet do poświęceń na rzecz drugiej osoby.

Tę postawę kardynał definiuje następująco: „otóż małżeństwo jest wspólnotą osób. Nie sposobem urzędzenia sobie życia. (...) Małżeństwo to nie sposób bycia odziedziczony od przodków. Małżeństwo jest wspólnotą osób, której równej nie ma nigdzie w sprawach ludzkich; małżeństwo jest wspólnotą miłości. To jest miłość oparta na darze – dar człowieka dla człowieka”⁹⁷. Poświęcenie się czy też wyrzeczenie można zresztą uznać za istotowy rys miłości: „to jest prawo miłości i to prawo miłości ofiarnej, takiej, której ceną jest powstrzymanie i opanowanie miłości własnej, egoistycznej, takie opanowanie i takie powstrzymanie, by egoistyczna miłość nie uczyniła z innych ludzi przedmiotów, niewolników, ale przeciwnie, aby miłość pogodzona z rozumem ludzkim, wyrażała się w nieustannym i to wzajemnym obdarowywaniu się”⁹⁸.

⁹⁵ Tamże, s. 233.

⁹⁶ Tamże, s. 233.

⁹⁷ Kard. Macharski F., *Kazanie dla małżonków w parafii księży Salwatorianów, Zakopane 12.12.1982*, w: AKMKr, 3.

⁹⁸ Kard. Macharski F., *Kazanie na Mszy Św. z sakramentem chrztu i błogosławieństwem małżeństw*,

Inna kwestia, dotycząca miłości, odnosi się do jej przedmiotu, czyli do tego, kto lub co jest kochane. Wydaje się, że miłość z istoty swojej dotyczy wyłącznie osób, czyli zachodzi wyłącznie pomiędzy jakimiś „Ja” i „Ty”. Mówi się również czasem o *zamiłowaniu* do czegoś - można mówić o zamiłowaniu lub miłości do piękna, do poznania, do muzyki, do ojczyzny itd. - i nie jest przypadkiem, że słowo „zamiłowanie” pochodzi od słowa „miłować”. Zamiłowanie jest uczuciem przypominającym miłość do drugiej osoby i postawa zamiłowania ma również pewne rysy istotowe zbliżone do postawy miłości pomiędzy osobami⁹⁹. M. Scheler nawet uznaje zamiłowanie (czyli „miłość” do bytów nieosobowych) za formę miłości¹⁰⁰. Trudno odmówić mu racji w tym, że zamiłowanie lub miłość do czegoś oraz miłość do kogoś mają ze sobą rzeczywiście *coś* wspólnego, niemniej zgodzić się należy raczej z innym fenomenologiem i aksjologiem, D. von Hildebrandem w tym, że miłość z istoty swojej odnosi się wyłącznie do osób - jest relacją osobową: „Miłość w najwłaściwszym, najbardziej bezpośrednim znaczeniu - pisze Hildebrand - jest miłością do drugiej osoby lub miłością do drugiego człowieka - czy to będzie miłość macierzyńska, miłość dziecka do rodziców, miłość przyjaciół, miłość oblubieńcza czy miłość Boga i miłość bliźniego”¹⁰¹.

Powyższa prezentacja miłości we współczesnej filozofii oczywiście nie jest wyczerpująca, niemniej wystarczająco ukazuje dynamiczny aspekt miłości, polegający na darowaniu się jednej osoby drugiej, ma również charakter twórczy, bo przyczynia się do urzeczywistniania się osoby kochającej i kochanej. W miłości człowiek w pełni się realizuje, osoba staje się sobą. Miłość jest więc więzią intersubiektywną, w której istotnym elementem jest wzajemne zaangażowanie i dawanie się osób. Dla tych racji miłość ma charakter kreatywny i przyczynia się do urzeczywistniania podmiotowego: „ja” i „ty”. Ten zaledwie szkic rozumienia miłości we współczesnej filozofii nie jest pełny. Jednak już ten pobieżny przegląd obecnych poglądów wskazuje, że miłość jest najwyższą wartością personalistyczną i stoi w centrum różnych filozofii oraz ideologii. Dokonana analiza wydaje się być wystarczającą na właściwe odniesienie się do miłości jako moralnego wyznacznika relacji małżeńsko-rodzinnych.

U podstaw nauki Kościoła o palących problemach współczesnej ludzkości leży

Mszana Górna 14.06.1992, w: AKMKr, 4.

⁹⁹ Olejniczak M., *Wolność miłości...*, dz. cyt., s. 234.

¹⁰⁰ Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. Węgrzecki A., PWN, Warszawa 1986, s. 260 i n.

¹⁰¹ Von Hildebrand D., *Istota miłości - fragmenty*, tłum. Grabowska M., w: *O miłości - antologia*, dz. cyt., s. 101.

naczelna prawda o wartości i godności człowieka¹⁰². Człowiek jest osobą, niepowtarzalną, która ma wiele praw i obowiązków, ale nade wszystko prawo i obowiązek miłości, człowiek musi być kochany i musi kochać, jeżeli chce się udoskonalić i chce spełnić swoje powołanie: „nie zapominajcie o tej najważniejszej sprawie, że człowiek żyje miłością, w miłości się rozwija, ale też bez niej marnieje”¹⁰³. Na tych wartościach został położony najsilniejszy akcent nauki współczesnego Kościoła o człowieku „Bowiemy człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą nie zrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi się mu miłości, i się nie spotka się z miłością, jeśli jej nie dotknie nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”¹⁰⁴. Przytoczone słowa z encykliki *Redemptor Hominis* inaugurującej pontyfikat Polaka Papieża urastają dziś do rangi symbolu. Zakreślają horyzont jedynej w swoim rodzaju teologicznej antropologii i tym samym stanowią klucz do zrozumienia całego późniejszego magisterium następcy świętego Piotra. Taki też kontekst explicite ujawnia między innymi papieskie nauczanie o małżeństwie i rodzinie w adhortacji *Familiaris consortio*. Znamiennym jest fakt, iż zdaniem Ojca Świętego właśnie powołanie do miłości wpisane przez stwórcę w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety staje się naturalnym fundamentem związku małżeńskiego. Co więcej miłość, która radykalnie określa jego istotę i zadania jest wewnętrzną zasadą, trwałą mocą i ostatecznym celem małżeńskiej wspólnoty osób¹⁰⁵. Trudno nie dostrzec, że w ten oto sposób soborowe personalistyczne ujęcie małżeństwa *intima communis vitae et amoris* znajduje swą autentyczną interpretację, dalsze pogłębienie i rozwinięcie. To prawdziwe ewangeliczne orędzie raz po raz odbija się echem również w nauczaniu kardynała Franciszka Macharskiego: „jesteśmy ciągle w kręgu miłości bo Bóg jest miłością, ale jesteśmy również w kręgu pewnych – powiemy po ludzku – zadań, szczególnych zadań, posłannictw (...) Treść bowiem małżeństwa i treść rodziny wyraża się w miłości, a miłość polega na tym, że się ludzie obdarowują się wzajemnie sobą. Otóż tak rozumieć miłość małżeńską, a potem miłość i rodzicielstwo, to znaczy przyjąć zadanie i wziąć je w sposób odpowiedzialny i wierny”¹⁰⁶.

¹⁰² Por. Kard. Macharski F., *Słowo Metropolity krakowskiego na XXXVI Tydzień Miłosierdzia, Kraków 20.09.1980*, w: AKMKr, 1.

¹⁰³ Kard. Macharski F., *Wizytacja par. św. Mikołaja w Krakowie, Kazanie z błogosławieństwem małżeństw młodszych, 03.12.1995*, w: AKMKr, 4.

¹⁰⁴ RH 10.

¹⁰⁵ Pastawa A., *Prawne znaczenie miłości...*, dz. cyt., s.

¹⁰⁶ Kard. Macharski F., *Kazanie wygłoszone w Nowym Targu dla małżeństw, 14.06.1981*, w: AKMKr, 3.

Kardynał Franciszek Macharski tak opisuje charakter swojego domu: „dom to znaczy ojciec i matka, to znaczy także moje rodzeństwo i ten dobry duch, który tam panował, i który oni stale na nowo tworzyli (...) to było po prostu życie. Tam się spotykało wszystko, co było wielkie i małe, tam się spotykał świat i Kościół i rodzina i wszystko, co jest wartościowe”¹⁰⁷. Miłość, stanowi podstawową przestrzeń wartości która stoi u fundamentu życia małżeńskiego i rodzinnego, nadaje tym dwóm istotnym rzeczywistością wszelką skuteczność w działaniu i sensie¹⁰⁸. Jest tym, co definiuje człowieka, co stanowi o jego podobieństwie do Boga: „właściwy wymiar człowieka to taka miłość, która rozpoczyna się od Boga i dociera do człowieka- wówczas odnajduje się w niej cały człowiek, wszystkie jego sprawy”¹⁰⁹. Właśnie przez wcielenie Syna Bożego życie człowieka, życie małżeńskie, rodzinne, społeczne, zawodowe, zostało napełnione miłością. Miłość jest podstawową i odwieczną treścią przykazania: „Będziesz miłował Pana Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą (...), a bliźniego swego jak siebie samego” (Mk 12, 30-31; por. Pwt 6, 4n.; por. Kpł 19, 18). Przykazanie miłości jest jedno, a jednocześnie dwoiste bowiem obejmuje Boga i ludzi, bliźnich i siebie samego. Miłość ma zatem wymiar indywidualny i społeczny, zaakcentowany przez Chrystusa: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali” (por. J 15,12), abyście się relacyjne miłowali.

Powstaje zatem pytanie, czy istnieje jakaś idea, wartość, która byłaby w stanie zapewnić człowiekowi poczucie bezpieczeństwa, nadać sens jego życiu, nie ograniczając przy tym twórczej wolności? Odpowiedź na to pytanie znajdziemy w posłudze i nauczaniu kardynała Franciszka Macharskiego, który w miłości widział sposób na odbudowę, nowego, lepszego świata, który zdecydowanie twierdził, że ponad wszystko ważniejsza jest miłość: „jeżeli gdzieś brakuje miłości i mądrości można zrobić tylko jedno: trzeba wnieść miłość i mądrość”¹¹⁰. W okresie przemian ustrojowych, w których wiele polskich małżeństw i rodzin, znalazło się w radykalnie nowej sytuacji, często naznaczonej stresem i szeregiem wątpliwości, wskazuje właśnie na cnotę Miłości, która broni więź rodzinną, małżeńską, broni prawo do życia każdego człowieka, wartości materialne, dobre imię oraz życie wewnętrzne. Miłość jest tą siłą, która nie narzuca się człowiekowi od zewnątrz, lecz rodzi się w jego wnętrzu, w sercu, jako najbardziej

¹⁰⁷ *Widziane z Franciszkańskiej spotkanie z kardynałem Franciszkiem Macharskim*, Kraków 2001, s. 11.

¹⁰⁸ Por. Kard. Macharski F., *Kazanie wygłoszone w Kaplicy Arcybiskupów krakowskich na ślubie Adama i Małgorzaty*, Kraków 16.07.1983, w: AKMKr, 3.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ *Widziane z Franciszkańskiej...*, dz. cyt. s. 164-164.

wewnętrzna i osobista własność. Jest większa od wszelkich dóbr przemijających. Miłość nigdy nie przemija¹¹¹. Jest miarą życia wiecznego - to znaczy życia człowieka w Bogu, który jest Miłością (por. 1 J 4, 8).

W obliczu kryzysu, zmian ustrojowych, gdy polska rzeczywistość stała się pełna antagonizmów, wołanie o miłość w małżeństwie i rodzinie było niezwykle ważne i aktualne: „kiedy układamy nasze plany rozpoczęcia na nowo naszego życia społecznego w Polsce, nigdy za często nie będzie się mówiło o rodzinie. Bo ostatecznie, gdy chodzi o dobrobyt, o sprawiedliwy układ stosunków społecznych, to będzie zawsze chodziło o to, aby rodzina odnalazła swoje miejsce tak, aby kto patrzy na społeczeństwo i na naród, widział, że żyje on rodzinami”¹¹². Stosując prawo miłości, można o wiele skuteczniej i pewniej aniżeli przez jakąkolwiek inną zasadę społeczną, dojść do upragnionych przemian społecznych: „okazało się, jak się wałą niby wspaniałe konstrukcje społeczne i polityczne, okazało się na naszych oczach, jak one się wałą (...) to, co może przetrwać, to sprawiedliwy, rozumny ład społeczny oparty na miłości i szacunku dla każdego człowieka, dla jego godności”¹¹³. Miłość czyni człowieka zdolnym do pokonania wszelkich objawów egoizmu, złośliwości, niechęci, pychy, zazdrości, gniewu i agresji. Ujmując miłość w wymiarze horyzontalnym i wertykalnym, indywidualnym i społecznym, ten Pasterz przełomu ukazał ją jako życiodajne centrum, które należy nieustannie i systematycznie odbudowywać całym swoim życiem¹¹⁴.

Miłość, mając swe źródło w Bogu, obejmuje całego człowieka i wszystkie wymiary jego życia. Niemniej obserwujemy, iż od momentu zmian ustrojowych w Polsce narastało zjawisko postrzegania życia relacyjnego w kategoriach miłości, rozumianej jedynie jako uczucie, stan emocjonalny lub sprowadzając tę postawę jedynie do więzi międzyosobowych. Refleksja na temat miłości zdaniem kardynała Macharskiego powinna koncentrować się nade wszystko na jej małżeńsko-rodzinnym wymiarze, a więc na miłości bliźniego, co w odniesieniu do życia społecznego prowadzi do określenia miłości jako postawy relacyjnej. Każdy akt miłości, na który zdobywa się człowiek choćby w stosunku do jednej osoby, rzutuje na całą społeczność, w której żyje¹¹⁵. Miłość

¹¹¹ Por. Kard. Macharski F., *List do rodziców*, w: „Notificiones e Curia Metropolitana Cracoviensi”, styczeń-marzec 1994 nr 1-3, s. 120-122.

¹¹² Kard. Macharski F., *Wizytacja par. Najśw. Serca Pana Jezusa w Sułkowicach, Kazanie na Mszy Św. z błogosławieństwem małżeństw młodszych, 19.09.1989*, w: AKMKr, 4.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Por. Kard. Macharski F., *List do Rodziców*, w: „Notificiones e Curia Metropolitana Cracoviensi”, kwiecień-czerwiec 1995, nr 4-6, s. 286-289.

¹¹⁵ Por. Kard. Macharski F., *Kazanie dla instruktorów parafialnych duszpasterstwa rodzin wygłoszone w kaplicy Arcybiskupów krakowskich, 25.01.1981*, w: AKMKr, 3.

jest potrzebna we wszystkich dziedzinach życia. Rozstrzygnięcie wszelkich trudności najłatwiej dopełnia się przez służbę życiu oraz miłość: „służba przy miłości: aby się ona rozwijała, aby sobą była miłość. Aby oddawała człowieka jemu samemu. Aby człowieka łączyła z drugim w tej w tej najszczególniejszej wspólnotce małżeństw, rodzin i narodu”¹¹⁶. Dlatego w obliczu trudności, chrześcijanie powinni świadczyć swoim życiem o miłości, której miarą jest Chrystus. Taka wizja nie wyczerpuje jednak rzeczywistości miłości. Dla pełnego zrozumienia charakteru chrześcijańskiej wizji miłości, konieczne jest odniesienie jej do Boga: „miłość mężczyzny i kobiety, którzy stają się małżeństwem, to jest miłość najpierw narzeczonych, potem małżonków, ale ona jest, może być i jest piękna i trwa niewzruszona i przetrzyma wszystko dlatego, że Bóg udziela małżonkom tego szczepienia uszlachetniającego, które sprawia, że ich własna miłość, i duchowa i fizyczna, staje się miłością na wzór miłości Boga do ludzkości, miłości Chrystusa do Kościoła”¹¹⁷. Wiara w Boga jest źródłem do czerpania siły w pełnieniu aktów miłości. Umacnianie wiary, jest umacnianiem miłości¹¹⁸. Tylko w takiej perspektywie można ukazać istotne aspekty miłości małżeńskiej i rodzinnej.

Kardynał Macharski swoje doświadczenie miłości oraz wołanie o miłość opiera na fundamencie biblijnym. Miłość to jedno z określeń Boga, jakie spotykamy w Piśmie Świętym. Bóg, który jest Miłością, (1 J 4, 6), pierwszy nas umiłował i przekazał nam swoją miłość. Miłość Boga do człowieka posunęła się aż do takich granic, że Bóg posłał swego Jednorodzonego Syna, aby dokonał dzieła odkupienia. Miłość objawiona w dziele odkupienia jest delikatna, subtelna i dyskretna, na ludzki grzech reaguje nie inaczej jak tylko przebaczeniem i propozycją nowego początku. Miłość jest także najważniejszym przykazaniem Jezusa Chrystusa, a także najgłębszą więzią między ludźmi oraz najistotniejszą ich potrzebą. Jest obok wiary i nadziei jedną z trzech cnót, zwanych teologicznymi, ponieważ kierują ludzi do Boga¹¹⁹.

Bóg objawił swą miłość do człowieka już przez sam fakt stworzenia (por. Rdz 1, 26), a następnie przez szczególną opiekę nad narodem wybranym. Lecz to odkupienie człowieka dokonane przez Chrystusa było objawieniem się Bożej miłości i miłosierdzia: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ Kard. Macharski F., *Wizytacja par. Narodzenia Św. Jana Chrzciciela w Zembrzycach, Kazanie na Mszy Św. z błogosławieństwem małżeństw młodszych i małych dzieci, 08.10. 1995*, w: AKMKr, 4.

¹¹⁸ Por. tamże.

¹¹⁹ Por. Kard. Macharski F., *List pasterski Metropolity Krakowskiego o przeżywaniu w Wielkim Poście Roku Eucharystycznego*, w: „Notificaciones e Curia Metropolitana Cracoviensi”, styczeń-luty 1987, nr 1-2, s. 11-14.

w Niego wierzy nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). W Jezusie Chrystusie stwórczo-zbawcza miłość Boża uhistoryczniła się i skonkretyzowała. Do podobnej miłości Jezus wzywa również człowieka. Wymaganie to zawarł w przykazaniu: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem” (J 15, 12). Miłować tak jak Jezus, znaczy być zawsze gotowym na poświęcenia, zawsze umieć przebaczać: „musimy się odpłacać Bożemu Miłosierdziu, miłosierdziem wobec ludzi. Od przebitych dłoni Jezusowych musimy się uczyć dobroci, aby ręce tylko dobro czyniły. Od cierniem oplecionej Chrystusowej głowy uczmy się myśli życzliwych, mądrych, roztropnych i budujących. Od Chrystusowych przebitych stóp uczmy się iść przez życie dobrze czyniąc, jak On czynił”¹²⁰. Do takiej miłości uzdalnia Duch Święty, który działa w człowieku od chwili chrztu, udzielając swej mocy i potrzebnych do wypełnienia Jezusowego przykazania darów. Bóg, który pierwszy umiłował człowieka i wezwał go do miłości chce, aby człowiek odpowiedział Mu miłością i oczekuje na nią w osobie każdego bliźniego: „służba Ojczyźnie to pomoc drugiemu człowiekowi a chrześcijańskie przykazanie miłości wymaga dzielenia się z innymi”¹²¹.

Zadaniem człowieka jest zrozumieć wielkość miłości Boga, który tak nas umiłował, że chciał naszego zaistnienia w określonym czasie. Kardynał Franciszek mając na uwadze swoje doświadczenia domu rodzinnego, dramatycznych okoliczności okupacji, wzywał do myślenia i mówienia o Bogu miłości, który w każdym człowieku znajduje coś, co zasługuje na Jego miłość: „z tych wszystkich doświadczeń i nauk rodziła się myśl, że nie chce tylko siebie ratować, ale że będę ratował innych. Każdego dnia muszę iść pomagać innym”¹²². Fundamentem tych myśli jest uznanie podstawowej prawdy o człowieku. Egzystencja ludzka jest koegzystencją to znaczy jest życiem z innymi i dla innych¹²³. Nawet stosunek do samego siebie wiąże się z faktem istnienia drugiej osoby. Bóg nie stworzył człowieka samotnym, ale powołał go do życia we wspólnocie osób. Na miarę swojej godności osobowej, człowiek może rozwijać się w relacji z innymi ludźmi. Człowiek jako osoba relacyjna, społeczna, powołany jest do życia z innymi ludźmi. Żyje w otoczeniu różnych społeczności jest związany społecznie i działa społecznie. Potrzebuje innych do istnienia, pełni rozwoju i do właściwego funkcjonowania w społeczeństwie. Każdy człowiek nie tylko nieustannie udziela się innym, lecz także

¹²⁰ Kard. Macharski F., *Kazanie dla małżeństw starszych Mszana Dolna, 16.04.1982*, w: AKMKr, 3.

¹²¹ *Widziane z Franciszkańskiej spotkanie z kardynałem Franciszkiem Macharskim*, Kraków 2001, s. 23.

¹²² Tamże, s. 25.

¹²³ Por. Kard. Macharski F., *Słowo Metropolity krakowskiego na XXXVI Tydzień Miłosierdzia*, Kraków 20.09.1980, w: AKMKr, 1.

korzysta z wartości osobowych i społecznych, zalet rozumu, woli i serca innych ludzi¹²⁴. Miłość wiąże nasze życie moralne, duchowe, zawodowe, najbardziej osobiste, z całą ludzkością. Podstawowe przekonanie, na której opiera się nauczanie kardynała w temacie miłości polega na tym, że człowiek najpełniej afirmuje siebie i jednocześnie spełnia się jako osoba jedynie poprzez miłości: „nowy świat zaczyna się w sercu człowieka. Nowy świat zaczyna się w sercu społeczeństw i Kościoła – w rodzinie. Nowy świat nie przychodzi od biurków ani od telewizorów, nowy świat zaczyna się tam, gdzie człowiek jest sobą i jest z Bogiem, gdzie człowiek na wzór Boga jest taką miłością, która pamięta o innych”¹²⁵. Miłość jest przez niego rozumiana jako bezinteresowny dar z samego siebie dla dobra innej osoby, innych osób, motywowany pragnieniem tego dobra¹²⁶. Dar z siebie jest postrzegany jako bezinteresowne dzielenie się z innymi sobą swoimi zdolnościami, czasem kapitałem: „każdy z nas musi być w pełni sobą w odniesieniu do tego potężnego sposobu bycia w świecie. Nie egoistycznego, ale mądrego sposobu, żeby jeden drugiego brzemiona nosił”¹²⁷.

Tym samym ujmując człowieka integralnie w całej jego egzystencji i rzeczywistości historycznej, kardynał Franciszek Macharski akcentuje prawdę, iż człowiek sam sobie nie wystarcza i nie da się nigdy całkowicie i absolutnie zamknąć w sobie, gdyż do natury jego osobowości należy bycie we wspólnocie. Usposobienie relacyjne, rozumiane w kontekście refleksji antropologiczno-teologicznej, sytuuje egzystencję człowieka w świecie i wytwarza relację wzajemnej zależności bowiem człowiek jako indywiduum i osoba, nawet, najbardziej twórczy świadomy swojej wartości i przekonany o swej całkowitej niezależności i samowystarczalności jest jednak zależny, bo nie osiągnie pełni rozwoju swojej osobowości bez pomocy innych ludzi i społeczności. Ta prawda o człowieku rodzi konieczność takiego sposobu koegzystencji, który będzie tworzył rzeczywistą więź z innymi. Za kryterium jakości relacji międzyludzkich Kardynał nieustannie uznawał wszelkie przejawy miłości¹²⁸.

Metropolita Franciszek Macharski ukazał w swoim nauczaniu miłość małżeńską oraz rodzinną głównie w wymiarze teologicznym jako łaskę samego Boga: „dobrze rozumiemy, że rodzina musi być oparta na przez Chrystusa położonym fundamencie,

¹²⁴ Por. tamże.

¹²⁵ Kard. Macharski F., *Wizytacja parafii pw. Matki Bożej Zwycięskiej w Krakowie – Borku Falęckim, kazanie na Mszy Św. z błogosławieństwem małżeństw młodszych, 04.12.1994*, w: AKMKr, 4

¹²⁶ Por. tamże.

¹²⁷ *Widziane z Franciszkańskiej...*, dz. cyt., s. 140.

¹²⁸ Por. Kard. Macharski F., *Kazanie wygłoszone w Nowym Targu na rozpoczęcie nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego, 21.12.1980*, w: AKMKr, 3

którym jest chrześcijańskie małżeństwo więc sakramentalne to jest Jezus Chrystus Ukrzyżowany. Ukrzyżowany bo miłujący. Sakrament małżeństwa, to jest moc Chrystusa Ukrzyżowanego, który siebie poświęcił i wydał życie swoje”¹²⁹. Małżeństwo jest wspólnotą osób, dla której duchowym wzorem jest oblubieńczy związek Chrystusa z Kościołem realizowany w Duchu Świętym. Miłość dwojga zostaje włączona we wzajemną miłość Trzech Osób i z tego otrzymuje nowy wymiar Boży i eklezjalny. Przez sakrament małżeństwa zawierany w duchu miłości, dwoje ludzi rozpoczyna swą codzienną wędrówkę ku pełnemu objawieniu i realizacji Królestwa Bożego¹³⁰. Głęboki sens małżeństwa zakorzeniony w Trójcy Świętej polega na przymierzu i miłości mężczyzny oraz kobiety: „wasze przymierze pomiędzy wami dwojgiem, małżeństwo, każde ludzkie małżeństwo, jest sprawą pomiędzy wami dwojgiem. A Jezusowe Przymierze, Przymierze Boga z ludźmi jest sprawą Boga i ludzkości. Dwa przymierza mogły by być sobie obce; chciał jednak Chrystus Pan, aby te dwa przymierza stały się jakby jednym, aby się spłotły ze sobą, aby się Boża moc, mądrość, światło i prawda, które są w Bożych sprawach związały się ze sprawami ludzkimi”¹³¹.

Z drugiej zaś strony ukazał ten dar jako zadanie małżonków, którzy powinni go nieustannie pogłębiać poprzez współpracę z łaską. Podkreślał, że miłość jest fundamentem wspólnoty małżeńskiej. Jest racją wzajemnego, bezinteresownego i duchowego oddania się dwojga małżonków, przez co następuje głębokie zjednoczenie we wzajemnej wierności, w radosnych i smutnych okolicznościach życia, które sprawia, że małżonkowie są szczęśliwi¹³². W planach Bożych droga małżeństwa i rodziny jest drogą miłości. Bóg, który jest Miłością, jest równocześnie źródłem miłości małżeńskiej, Taka wizja miłości w małżeństwie i rodzinie nie może być traktowana jako jedno z wielu zagadnień, lecz jako pewnego rodzaju „streszczenie” całego powołania chrześcijańskiego. Wezwanie do miłości może być przekładane na praktyczne postawy miłości, takie jak: dążenie do jedności i pojednania, zdolność do współpracy, służba wobec bliźnich. Jednak wszystkie te sprawy mają się dokonywać w miłości. Tak o tym mówił kardynał Macharski: „niczego się nie da zrobić, jeśli człowiek nie zapomni o sobie, jeżeli człowiek nie wyprze się takiego bożka, który się nazywa: Kochaj siebie i tylko

¹²⁹ Kard. Macharski F., *Kazanie wygłoszone do małżeństw, Maniowy 23.05.1982*, w: AKMKr, 3.

¹³⁰ Por. Kard. Macharski F., *Kazanie na Mszy Św. dla młodych małżeństw, Mszana Dolna 18.04.1982*, w: AKMKr, 3.

¹³¹ Tamże.

¹³² Por. Kard. Macharski F., *Wizytacja parafii p.w. Zesłania Ducha Świętego w Krakowie – Ruczaju, Kazanie na Mszy Św. z błogosławieństwem małżeństw (10-25 lat po ślubie) 16.03.1997*, w: AKMKr, 4

siebie (...) przychodzimy do Jezusa po to, żeby się od Niego nauczyć, że trzeba stale poprawiać ten kurs, który ściąga człowieka ku miłości siebie, ku egoizmowi, ściąga, sprowadza z tej właściwej orbity, która prowadzi ku innym”¹³³.

Ponieważ miłość zajmuje centralne miejsce w życiu chrześcijańskim, powinna przenikać wszystkie aspekty tego życia, w tym także małżeństwo i rodzinę. W programie kształtowania miłości kardynał Macharski nakreślił praktyczne wskazówki dorosłym, młodzieży i dzieciom, do budowania miłości w oparciu o wartości ewangeliczne i wskazania moralne. Chodzi o to, aby miłość, którą Chrystus „przyniósł” na ziemię, stała się podstawową zasadą życia małżeńskiego oraz relacji rodzinnych¹³⁴. Taka postawa położyłaby kres krzywdzie, nienawiści, wyzyskowi, moralnej deprawacji, a wprowadziłaby sprawiedliwość, braterstwo i autentyczny rozwój człowieka. Zdaniem kardynała Macharskiego prawdziwa odbudowa i przebudowa relacji w rodzinie może zaistnieć wówczas, gdy ludzie przestawią się wewnętrznie: „na tę jedyną wolność, która nigdy nie może zostać przez nikogo zlikwidowana, to znaczy na miłość”¹³⁵.

Mówiąc o personalistycznym ujęciu miłości, która tak rozumiana i przyjmowana najlepiej wyraża się poprzez postawę godności wobec osoby ludzkiej, nie można pominąć jej odniesienia dialogicznego. Osoba istnieje jako substancja, posiada swoją bogatą subiektywność, ale także istotne jest dla niej spotkanie z innymi osobami. W takim dialogu powstaje coś nowego, swoista międzyosobowa sfera „pomiędzy”, która posiada różne znaczenia. Część filozofów dialogików jest przekonana, że dopiero dialog tworzy osobę, że poza spotkaniem, poza dialogiem, nie istnieje osoba, a najwyżej jednostka ludzka¹³⁶. Z punktu widzenia personalizmu ontologicznego jest to tylko częściowo prawdziwe. Jeśli wprowadzimy rozróżnienie na osobę i osobowość, to musimy powiedzieć, że osoba staje się wraz z zaistnieniem człowieka i nic tego faktu nie zmienia w jego późniejszym rozwoju. Ten późniejszy rozwój to kształtowanie się osobowości i tu rzeczywiście spotkanie z innymi osobami oraz trwanie z nimi w dialogu jest konieczne. Nikt nie może stać się normalną i dojrzałą osobowością bez spotkania z innymi. Potwierdzają to liczne badania¹³⁷. Jednak z filozoficznego punktu widzenia możemy powiedzieć, że potencjalność i bogactwo osoby przejawiają się w ramach osobowości,

¹³³ Tamże.

¹³⁴ Por. Kard. Macharski F., *Słowo przed błogosławieństwem małżeństw w czasie nabożeństwa cztercwowego, wizytacja Jeziorzany 25.06.1995*, w: AKMKr, 4.

¹³⁵ *Widziane z Franciszkańskiej...*, dz. cyt., s. 151.

¹³⁶ Por. Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. Doktor J., Warszawa 1992.

¹³⁷ Por. Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. Merecki J., Warszawa 2001.

a nie dopiero w niej powstają. Spotkanie i dialog są, w tej perspektywie, konieczne do stawania się osoby, ale nie do jej zaistnienia. Spotkanie i dialog są istotne w myśleniu personalistycznym, ponieważ osoba jest kimś więcej niż indywiduum. Ona po prostu należy do wspólnoty osób. Ujawnia to już sama metafizyczna koncepcja osoby, która ukazuje, że jest ona rzeczywistością wysoce dynamiczną. Ten dynamizm znajduje swój kres w nawiązaniu relacji z innymi osobami. Jednak pełniejsze rozumienie dialogu musi uwzględniać obustronne spotkanie osób.

Dialog jest odpowiedzią na bycie zagadniętym przez inną osobę, nie zaś tylko naturalną skłonnością. Jest rezultatem „porwania” przez rzeczywistość drugiej osoby, do której nie mogę ustosunkować się jak do rzeczy, ona bowiem zawsze jest kimś więcej. Spotkanie z drugim pobudza do mobilizacji egzystencjalnej i uszanowania całej niepowtarzalności innej osoby. Spotkanie z drugą osobą, dobrze przeżyte, zawiązuje wspólnotę osób, w której każdy co prawda pozostaje ontologicznie sobą, lecz jednocześnie wchodzi w coś nowego, co możemy określić jako wspólnotę „my”. Jest to więź, która może mieć różne stopnie intensywności. Jedno jest wszakże pewne, więź ta jest konieczna¹³⁸. W ramach dialogu rodzą się takie ważne postawy, jak: zrozumienie, współczucie, bliskie towarzyszenie czy wreszcie zaufanie. Dialog ma więc charakter kreatywny, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym¹³⁹. Ogólnie rzecz biorąc, dobre zrozumienie dynamiki dialogu pomiędzy osobami może być bardzo pomocne w kontekście budowania relacji małżeńsko-rodzinnych, które są istotnym środowiskiem ludzkiego życia i spełnienia osobowego.

2. Rola Dialogu w budowaniu wspólnoty rodzinnej

Jedną z podstawowych potrzeb duchowych i psychicznych człowieka jest nawiązywanie kontaktów, porozumiewanie się z innymi ludźmi. W toku tych działań człowiek ma okazję zaspokoić wiele swoich dążeń, pragnień, potrzeb o charakterze emocjonalnym, poznawczym duchowym¹⁴⁰. Jakość kontaktów międzysobowych nie zależy wyłącznie od umiejętności interpersonalnych, ale również od ogólnej postawy człowieka wobec świata, innych ludzi i samego siebie¹⁴¹. Jednym z podstawowych

¹³⁸ Por. Tischner J., *Etyka Solidarności*, Kraków 2005. S. 21-24.

¹³⁹ Por. Doctor J., *Filozofia dialogu Martina Bubera*, „Życie i Myśl” 6(1980), s. 63-65.

¹⁴⁰ Por. Wał J., *Piękno w dialogu – dialog o pięknie – piękno dialogu*, „Studia Socialia Cracoviensia” 4(2012) nr 2(7), s. 190.

¹⁴¹ Mellibruda J., *Ja. Ty. My. Psychologiczne możliwości ulepszania kontaktów międzyludzkich*, 262

czynników, mających wpływ na rozwój więzi w małżeństwie i rodzinie, jest wzajemna komunikacja. Ten wymiar funkcjonowania rodziny uważany jest za najważniejszy, zarówno z poznawczego, jak i praktycznego punktu widzenia¹⁴². Umiejętność prawidłowego komunikowania i porozumiewania się z innymi ludźmi ma istotne znaczenie dla jakości życia danej osoby oraz dla jakości więzi interpersonalnych, które ta osoba buduje. Wzajemne rozmawianie i komunikowanie nie tylko służy przekazywaniu określonych treści i informacji. Sposób komunikowania się wyraża pośrednio rodzaj więzi, jaka łączy rozmówców z sobą¹⁴³.

2.1. Dynamika i kształt komunikacji interpersonalnej

Truizmem jest stwierdzenie, że komunikacja stanowi jedną z podstawowych potrzeb ludzkich. Ma ona kluczowe znaczenie nie tylko w procesach odbywających się na poziomie mikro, niezbędna jest także dla prawidłowego funkcjonowania rozlicznych struktur społecznych w sferze makro. Funkcjonowanie małżeństwa, rodziny, organizacji społecznych, instytucji, a także rozwój kultury nie byłoby możliwe bez procesu komunikowania. Komunikacja umożliwia nie tylko tworzenie, ale także utrzymanie i dalsze trwanie relacji międzyludzkich oraz kultury.

Komunikacja interpersonalna należy do kluczowych uwarunkowań, które mają wpływ na funkcjonowanie relacji w rodzinie. W tym kontekście na progu przemian ustrojowych kardynał Macharski wskazywał: „Rodzina zdrowa, wierząca, miłująca, sprawiedliwa, ufająca polska rodzina, otwarta na dialog i porozumienie jest najpotężniejszą siłą”¹⁴⁴.

Relacje ujmowane są w literaturze jako suma interakcji, działań, komunikacji werbalnej i niewerbalnej bądź: „jako to, co dzieje się między jednostkami w czasie”¹⁴⁵. Posiadają one względnie stały charakter oraz implikują na: „poziomie zachowań serie interakcji osób, które nazywa się partnerami interakcji”¹⁴⁶. Komunikacje w rodzinie

Warszawa 1890, s. 180.

¹⁴² Rashkis H.A., Rashkis S.R., *An investigation of the influence of parental communication on adolescent ego development*. „Adolescent Psychiatry” 9 (1981), s. 227.

¹⁴³ Dziewiecki M., *Psychologia porozumiewania się*, Kielce 2000, s. 5

¹⁴⁴ Kard. Macharski F., *Wizytacja w parafii w Sułkowicach, Kazanie na Mszy św. z błogosławieństwem małżeństw starszych, 19.11.1989*, w: AKMKr 3.

¹⁴⁵ Tyszkowa M., *Jednostka a rodzina: interakcje, stosunki, rozwój*, w: Przetacznik-Gierowska M., Tyszkowa M., *Psychologia rozwoju człowieka*, t.1. Warszawa 1996, s. 132.

¹⁴⁶ Tamże. s.132

charakteryzuje i odróżnia fakt, iż realizuje się ona na tle intensywnie zachodzących wspomnianych interakcji osobowych, a to ze względu na dużą częstotliwość oraz trwałość kontaktów między członkami rodziny. Taki stan rzeczy jest uwarunkowany dwoma czynnikami. Wspólnym zamieszkaniem, codziennym współżyciem oraz istnieniem więzi emocjonalnej między członkami rodziny. Komunikacja rodzinna posiada więc charakter interakcyjny co oznacza, że każde zachowanie jej członka stanowi szeroko rozumiany komunikat dla innych, zarówno werbalny i niewerbalny, zaś on sam jest jednocześnie nadawcą i odbiorcą komunikatów od pozostałych osób tworzących system rodziny. Komunikację interpersonalną w rodzinie można ująć jako swoisty dla każdej rodziny wzorzec porozumiewania się. Wzorzec, który stanowi narzędzie do rozwiązywania konfliktów, utrzymywania i pielęgnowania właściwych relacji oraz wychowania dzieci. Zdaniem B. de Barbaro¹⁴⁷ nie powinien budzić wątpliwości fakt, iż komunikacja stanowi istotny wymiar życia rodzinnego. Umiejętnie prowadzona staje się potężnym sprzymierzeńcem w budowaniu świadomych związków z osobami, które są dla nas najważniejsze.

Kardynał Franciszek Macharski dostrzegł ogromną zależność między jakością rodziny jako podstawowej komórki społecznej, a jakością komunikacji, która tą rodzinę tworzy: „Tym co podnosi głowy ludzi, tym co wraca siłę, tym co sprawia uśmiech, radość i chęć dzielenia się z innymi, jest ufność i rozmowa. To się musi obudzić w sercu każdego z nas”¹⁴⁸. Strategie komunikowania się mają bezpośredni związek z wartością życia, wartością tworzonych przez ludzi związków¹⁴⁹. Kardynał Macharski wskazywał: „Właściwy wymiar człowieka w małżeństwie i rodzinie, to taka miłość, spotkanie, rozmowa, która rozpoczyna się od Boga i dociera do człowieka – wówczas odnajduje się w niej cały człowiek wszystkie jego sprawy”¹⁵⁰.

Problematyka komunikacji wywołuje obecnie wiele kontrowersji. Wynikają one z różnych perspektyw interpretowania samego pojęcia komunikacji, z różnic kulturowych w jego definiowaniu oraz z różnorodnych podejść badawczych w tym obszarze. Niemniej w każdych warunkach mówi się o optymalnej, adekwatnej i skutecznej komunikacji, co dowodzi, jak wielkie znaczenie przypisuje się pojęciu

¹⁴⁷ de Barbaro B., *Wprowadzenie do systemowego rozumienia rodziny*, Kraków 1999, s.7.

¹⁴⁸ Kard. Macharski F., *Wizytacja w parafii w Sulkowicach, Kazanie na Mszy św. z błogosławieństwem małżeństw starszych*, kaz. cyt.: Por. Kard. Macharski F., *List do rodziców*, w: „Notificiones e Curia Metropolitana Cracoviensi”, styczeń-marzec 1994 nr 1-3, s. 120-122.

¹⁴⁹ Por. Szacka B., *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2008, s. 126-127.

¹⁵⁰ Kard. Macharski F., *Kazanie wygłoszone w Kaplicy Arcybiskupów na ślubie Adama i Małgorzaty, Kraków 16.07.1983*, w: AKMKr 3.

i procesowi, który ono oznacza.

Samo słowo komunikacja wywodzi się z języka łacińskiego - *communicatio* - użyczenie, doniesienie; *communico* - udzielić komuś wiadomości, naradzać się, omawiać¹⁵¹. Pojęcie komunikacji należy do grupy tych pojęć, które doczekały się wielu prób definicji. Najprościej i najadekwatniej o zjawisku wieloznaczności tego terminu mówi E. Griffin, stwierdzając: „że komunikacja to problem z odpowiedzią”¹⁵². Autor zauważa: „że badacze mają bardzo różne poglądy na temat tego, czym jest komunikacja”¹⁵³. Literatura przedmiotu charakteryzuje się obfitością ujęć terminu komunikacja. Bogatego materiału w tej dziedzinie dostarczają najnowsze publikacje, co wynika, jak można sądzić, z popularności dyskusji o skutecznej komunikacji. Podstawową, ale i zarazem najbardziej ogólną definicję pojęcia komunikacja proponuje Słownik wyrazów obcych, podając, iż jest to: „porozumiewanie się, przekazywanie myśli, udzielanie wiadomości”¹⁵⁴. W tym samym tonie komunikację ujmuje T. Pilch, uznając, że komunikacja to: „przekazywanie wiadomości, informacji, swoich myśli innej osobie lub utrzymywanie łączności między ludźmi za pośrednictwem technicznych środków przekazu”¹⁵⁵, a także A.S. Reber, dla którego komunikacja to: „ogólny termin określający transfer czegoś z jednego miejsca na inne. Tym czymś może być wiadomość, sygnał, znaczenie itp.”¹⁵⁶.

Powyższe definicje eksponują aspekt transmisyjny. W podobnym duchu komunikację interpretuje W. Okoń, który swoją definicję komunikacji rozszerza o aspekt interakcji, twierdząc, że komunikacja to: „w szerokim znaczeniu proces komunikowania, wymiany, interakcji (...) współudział, rozmowa”¹⁵⁷ zaś ta w założeniu swym opiera się i wymaga interakcji. Jeszcze dalej w rozumieniu pojęcia komunikacja posuwa się R. Sillany bowiem wkracza w obszar relacji. Jego zdaniem komunikacja to: „relacja między jednostkami”. Zwraca on też uwagę: „że komunikacja to w pierwszym rzędzie percepcja (...),jednak nie sprowadza się wyłącznie do tego. W tym samym czasie, gdy przekazywana jest informacja, odbywa się oddziaływanie wzajemne nadawcy i odbiorcy komunikatu oraz wytwarza się efekt zwrotny”¹⁵⁸. W nurcie pojmowania komunikacji

¹⁵¹ Kiezik-Kordzińska E., *Sztuka dialogu*, Warszawa 2004, s.5.

¹⁵² Griffin R., *Podstawy komunikacji społecznej*, Gdańsk 2003, s.54.

¹⁵³ Tamże, s. 54.

¹⁵⁴ Kubica-Ślipko A. *Słownik wyrazów obcych*, Wałbrzych 2004, s. 363.

¹⁵⁵ Pilch T., *Encyklopedia pedagogiczna*, t,II, Warszawa 2003, s. 690.

¹⁵⁶ Reber A.S., *Słownik Psychologii*, Warszawa 2000, s. 309.

¹⁵⁷ Okoń W., *Słownik Pedagogiczny*, Warszawa 2004, s. 186.

¹⁵⁸ Sillany R., *Słownik Psychologii*, Warszawa 1994, s.125.

przez pryzmat relacji pozostaje też definicja sformułowana przez E. Griffina, głosząca, że komunikacja stanowi: „środek służący ludziom do osiągnięcia bliskości”¹⁵⁹. Tym samym Griffin unaocznia, że komunikacja nie jest celem samym w sobie, lecz pewnym narzędziem, sposobem budowania więzi.

Wieloznaczność pojęcia komunikacja wymusiła poniekąd konieczność podjęcia prób doprecyzowania tego terminu i spowodowała, że w obrębie komunikacji zaczęto mówić o różnych jej charakterystycznych typach czy wyodrębniać modele komunikacji. Zdaniem T. Pilcha komunikacja werbalna to: „porozumiewanie się ludzi za pomocą znaków językowych”¹⁶⁰, zaś komunikację niewerbalną najzwięźlej definiuje J. Siuta twierdząc, że: „stanowi ona sposób porozumiewania się bez słów”¹⁶¹. Obok komunikacji werbalnej i niewerbalnej, w ramach precyzowania pojęcia komunikacji, wiele uwagi poświęcono również komunikacji interpersonalnej. Według T. Pilcha o komunikacji interpersonalnej można mówić, „jeżeli stronami porozumiewania się są ludzie”¹⁶². J. Siuta nazywa ten rodzaj komunikacji, komunikacją bezpośrednią i uważa, że stanowi ona „proces nadawania i otrzymywania informacji, których źródłem mogą być zarówno zachowania werbalne (komunikacja werbalna), jak i zachowania niewerbalne (komunikacja niewerbalna)”¹⁶³. Podobnie komunikację interpersonalną określa W. Okoń. Twierdzi on mianowicie, że jest to: „wymiana informacji między nadawcą i odbiorcą, przy czym przekaz treści następuje za pośrednictwem jakiegoś kanału; zakłada się, że przekazana informacja (komunikat) ma wpłynąć na zmianę zachowania odbiorcy”¹⁶⁴. Uważam, że najtrafniej i najpełniej komunikację interpersonalną ujmuje R. Griffin, pisząc: „iż jest dwustronnym, ciągłym procesem, w którym we współpracy z inną osobą wykorzystujemy werbalne i niewerbalne komunikaty, aby tworzyć i modyfikować obrazy powstałe w umysłach współuczestników procesu”¹⁶⁵. Definicja ta określa nie tylko istotę tego rodzaju komunikacji oraz jej przebieg, ale także wskazuje na cel, jakiemu służy, w jakim jest podejmowana.

W kontekście systemu komunikacji, który kształtuje życie rodzinne warto wspomnieć także o pojęciu komunikacji wychowawczej, funkcjonującej na gruncie

¹⁵⁹ E. Griffin, *Podstawy komunikacji społecznej*, Gdańsk 2003, s.153.

¹⁶⁰ Pilch T., *Encyklopedia Pedagogiczna*, Warszawa 2003, s. 707.

¹⁶¹ Siuta J., *Słownik psychologii*, Kraków 2005, s. 125.

¹⁶² T. Plich, *Encyklopedia Pedagogiczna*, Warszawa 2003, s. 707.

¹⁶³ Siuta J., *Słownik psychologii*, Kraków 2005, s. 125.

¹⁶⁴ Okoń W., *Słownik Pedagogiczny*, Warszawa 2004, s.186.

¹⁶⁵ Griffin E., *Podstawy komunikacji społecznej*, Gdańsk 2003, s.74.

pedagogiki i psychologii. M. Dziewiecki pod określeniem komunikacja wychowawcza rozumie: „taki sposób kontaktowania się i rozmawiania z drugim człowiekiem, który sprawia, że ktoś dotąd bezradny i nieświadomy siebie staje się stopniowo kimś mądrym i dobrym, kimś, kto ma szerokie horyzonty intelektualne i wielką wrażliwość moralną, kto odkrywa, że najpełniej realizuje samego siebie wtedy, gdy staje się bezinteresownym darem dla innych i gdy zapomina o sobie”¹⁶⁶. Mając na względzie ten aspekt komunikacji małżeńsko-rodzinnej kardynał Macharski mówił: „rodzina, to prawdziwa, żywa komórka, żywa wspólnota, nie tylko mieszkania, nie tylko wspólnego życia, ale przede wszystkim wspólnota myśli, wspólnota wychowania, wspólnota serc, słów, przyjaźni i wzajemnego wspomagania”¹⁶⁷. Natomiast w swoim liście do rodziców wskazywał: „zdaje sobie sprawę, że troszcząc się o sprawy bytowe i materialne dla rodziny, często macie tak mało czasu na własne pogłębienie znajomości prawd i zasad pedagogii, brak czasu na rozmowy z dziećmi. Trzeba stale uczyć się życia. Chciejcie rozmawiać z dziećmi. Im więcej rozmów z dzieckiem, tym głębsza więź między wami a dzieckiem”¹⁶⁸.

Problem z określeniem znaczenia terminu komunikacja wynika z trudności w precyzacji zakresu komunikacji (kiedy możemy jeszcze mówić o procesie/akcie komunikacji, a kiedy już nie). A.S. Reber zwraca uwagę na traktowanie pojęć komunikacja i język jako synonimicznych, uważa jednak takie ich utożsamianie za błędne. W istocie „język jest środkiem ekspresji myśli i uczuć”¹⁶⁹. Gdybyśmy utożsamiali komunikację z językiem, wówczas logicznie bezzasadne byłoby mówienie o komunikacji niewerbalnej, a sam termin komunikacja niewerbalna byłby wewnętrznie sprzeczny.

Niektórzy autorzy unikają również definiowania pojęcia komunikacja, ograniczając się do refleksji nad tym, czym jest komunikowanie się. Komunikowanie się jest procesem, podczas którego ludzie dzielą się informacjami za pośrednictwem symbolicznych komunikatów. Z pewnością refleksje te są wartościowe dla tematyki komunikacji interpersonalnej w rodzinie, ale można odnieść wrażenie, iż powodują pewien chaos pojęciowy. Prowadzą one do utożsamiania czynności z jej istotą i rodzą jeszcze większą potrzebę określenia, w czym tkwi istota komunikacji.

¹⁶⁶ Dziewiecki M., *Komunikacja wychowawcza*, 2006, s.261.

¹⁶⁷ Kard. Macharski F., *Kazanie na Mszy św. dla młodych małżeństw*, Mszana Dolna 18.04.1982, w: AKMKr 1.

¹⁶⁸ Kard. Macharski F., *List do rodziców*, Kraków 04.04.1996, w: AKMKr 4.

¹⁶⁹ Za: E. Griffin, *Podstawy komunikacji społecznej*, Gdańsk 2003, s.141

Należy zaznaczyć, iż w nauce o komunikacji małżeńskiej, rodzinnej oraz społecznej, komunikacja rozumiana jest wielorako. Jako transmisja, rozumienie, oddziaływanie, interakcja, ale także jako wymiana czy też element procesów społecznych¹⁷⁰. Komunikacja jako transmisja oznacza przede wszystkim proces przekazywania informacji, idei, emocji, a istotę komunikowania w tym rozumieniu stanowi sam akt owego przekazu. Znacznie ciekawsze okazuje się postrzeganie komunikacji jako rozumienia. W tej optyce oznacza ona rozumienie innych, ale także wysiłki podejmowane, by zostać zrozumianym. Dzięki zdolności do łączenia poszczególnych jednostek w koherentną całość komunikacja ma także funkcję wspólnoto twórczą. Konkludując jest ona tym, co pozwala artykułować normy grupowe, sprawować kontrolę czy definiować role społeczne poszczególnych członków rodziny¹⁷¹.

Podstawowe cechy procesu komunikowania to intencjonalność, celowość, nastawienie na drugą osobę, interakcyjność, dialogowość, wspólnota kontekstu i skuteczność¹⁷². Szczególnie ważne dla osiągnięcia porozumienia komunikacyjnego są: nastawienie na drugą osobę (komunikuję się po to, by być zrozumianym), interakcyjność i dialogowość. Jeśli brak interakcyjności i dialogowości, rozmowa zaczyna przypominać monolog dwóch osób, staje się quasi - rozmową. Metropolita krakowski właśnie w kontekście interakcji oraz dialogu małżeńskiego wskazywał: „niczego nie da się zrobić, jeżeli człowiek nie zapomni o sobie, jeśli człowiek nie wyprze się takiego bożka, który się nazywa: kochaj siebie i tylko siebie, (...) trzeba stale poprawiać ten kurs i trzeba stale uspokajać niespokojny rytm serca, który ściąga człowieka ku miłości siebie, ku egoizmowi, sprowadza z tej właściwej orbity dialogu”¹⁷³. Bez tych elementów komunikacja nie może być skuteczna, może stać się co najwyżej przekazem werbalnym albo werbalizacją myśli, nie prowadzi jednak małżonków, członków rodziny do interakcji do tego, co określamy mianem spotkania. Warto też wskazać na postawy, które mogą utrudniać, a nawet uniemożliwiać prawidłowy przebieg komunikacji¹⁷⁴. Ogólnie mówi się o postawach ekskluzywnych, inkluzywnych i paralelnych. Ekskluzywizm uznaje, że jednostkowe poglądy i przekonania są jedynie słuszne i obowiązujące. To postawa

¹⁷⁰ Por. T. Goban-Klas, *Media I komunikowanie masowe. Teorie i analizy pracy, radia, telewizji i Internetu*, Warszawa 2002, s. 45-55.

¹⁷¹ Por. Kard. Macharski F., *List do Rodziców, Kraków 04.04.1996*, w: AKMKr 4.

¹⁷² Por. Rzeszutko-Iwan M., *W stronę dialogu. O modelach, wymiarach i strategiach komunikacyjnych*, „Poznańskie Spotkania Językoznawcze” 32(2016), s. 33.

¹⁷³ Por. Kard. Macharski F., *Wizytacja parafii p.w. Zesłania Ducha Świętego w Krakowie, Kazanie na Mszy św. z błogosławieństwem małżeństw 16.03.1997*, w: AKMKr 4.

¹⁷⁴ Por. Kozłowski R. R., *O pojęciach i funkcjach dialogu*, w: *Komunikacja – rozmowa – dialog*, red. Andrzejewski B., Poznań 1990, s. 74-77.

zamknięta, wykluczająca i egotyczna, w znacznej mierze dysfunkcyjna wobec jakichkolwiek sytuacji komunikacyjnych. Ekskluzywizm zaprzecza istocie dialogu, który polega na byciu z innym człowiekiem¹⁷⁵, oznacza przede wszystkim nadrzędność własnych poglądów. Jeśli w sytuacji komunikacyjnej pojawia się hegemonia, czyli asymetryczna relacja nadrzędności nadawcy wobec interlokutora, nie możemy mówić o jakiegokolwiek strukturze dialogicznej. Łagodniejszą formę ekskluzywizmu stanowi inkluzywizm. Stanowi on postawę półotwartą ponieważ wybiórczo dopuszcza do głosu innych i fragmentarycznie włącza ich optyki do systemu własnych przekonań. Paralelizm z kolei akceptuje możliwość jednoczesnego istnienia wielu alternatywnych wizji rzeczywistości oraz prawo do uznawania ważności każdej z nich. To podejście najbardziej otwarte i pluralistyczne, doceniające różnorodność i odmiennosc.

W świetle tych analiz należy przyjąć, iż szczególne znaczenie należy przypisać komunikacji na gruncie rodziny. Można zaryzykować twierdzenie, że kształt oraz rozwój rodziny, jak też wychowanie jej członków, jest możliwe dzięki komunikacji. Przekazywanie informacji, tłumaczenie niejasności, zwracanie uwagi na błędy i wskazywanie możliwych sposobów ich wyeliminowania, jak również udzielanie pochwał i upomnień, rozwiązywanie sporów i zaistniałych konfliktów, czy też wykonywanie czynności w życiu rodzinnym, odbywa się właśnie dzięki komunikacji¹⁷⁶. Komunikacja, zdaniem J. Rzeźnickiej-Krupy: „jest jednym z podstawowych fenomenów sytuujących się w centrum międzyludzkich relacji, procesem wyznaczającym i warunkującym różnorodne aspekty życia społecznego”¹⁷⁷. Wartość świadomej i skutecznej komunikacji kształtującej się w rodzinie kardynał przedstawiał następująco: „z rodziny człowiek startuje w świat. Z rodziny człowiek startuje codziennie do pracy. Z rodziny człowiek startuje do życia społecznego. I do rodziny powraca. Biedy człowiek – który w domu nie ma tego, o co walczymy. Wierności, sprawiedliwości, uczciwości, miłości, serdecznej rozmowy, troski człowieka o człowieka i solidarności”¹⁷⁸.

Ryszard Kapuściński pisał: „słowa staniały. Rozmnożyły się, a straciły na wartości. Są wszędzie. Jest ich za dużo. Mrowią się, kłębią, dręczą jak chmary natarczywych much. Ogłuszają. Tęsknimy więc za ciszą. Za milczeniem. Za wędrówką przez pola. Przez łąki.

¹⁷⁵ Por. Casmir F.L., *Budowanie trzeciej kultury: zmiana paradygmatu komunikacji międzynarodowej i międzykulturowej*, w: *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, red. Kapciak A., Korporowicz L., Tyszka A., Warszawa 1996, s. 28-57.

¹⁷⁶ Por. Kard. Macharski F., *Kazanie wygłoszone do młodych małżeństw, Wadowice 25.10.1981*, w: AKMKr 1.

¹⁷⁷ Rzeźnicka-Krupy J., *Komunikacja, Edukacja, Społeczeństwo*, Kraków 2007, s.19.

¹⁷⁸ Kard. Macharski F., *Kazanie dla małżeństw, Andrychów (osiedle) 06.10.1981*, w: AKMKr 1.

Przez las, który szumi, ale nie głądzi, nie plecie, nie tokuje”¹⁷⁹. Przenikliwy reportażysta dostrzegał nadmiarowość i natłok słów we współczesnej komunikacji. Mówimy wszak nieustannie, natarczywie monologujemy, sprawiając, że słowa zamiast umożliwić nam dotarcie do prawdy o nas samych, męczą, powodują hałas. W rezultacie tęsknimy za prawdziwym dialogiem, pragniemy uwolnić się od „nadobecności” ludzi. Każdy z nas może odtworzyć w pamięci sytuację, gdy „zamęczany był” monologiem drugiej osoby. Przywołany tu cytat odkrywa niebagatelną rolę prawdziwego dialogu, rzeczywistego otwarcia się na drugą osobę, jako istotnego wymiaru wielu procesów komunikacyjnych.

Jeśli nie odczuwamy prawdziwej, autentycznej potrzeby wsłuchania się w biografię i doświadczenia drugiego człowieka, nie możemy dotrzeć do jego istoty. Wygłaszając monologi o sobie, słuchamy interlokutora nie po to, by go zrozumieć, ale raczej po to, by jak najszybciej udzielić mu odpowiedzi lub powiedzieć, jak być powinno, jak nie należy postępować, by osądzić go, wydać wyrok i zaklasyfikować do określonej kategorii. W sytuacji takiej nie ma miejsca na stanowiące istotę efektywnej komunikacji rozumienie i empatyczne wnikanie w drugiego człowieka. Do najcelniejszych wypowiedzi na temat istoty rozmowy należy aforyzm F. Chwaliboga: „Mówić można z każdym rozmawiać bardzo mało z kim”¹⁸⁰. Ta przenikliwa sentencja bezlitośnie demaskuje ważny problem współczesnej kultury, jakim jest zanik umiejętności prowadzenia dialogu. Niemniej właśnie to w samym sercu doświadczenia Kościoła, w jego otwarciu na świat znajduje się dialog. Podstawowe relacje między Bogiem a człowiekiem i ludźmi między sobą są ukonstytuowane przez dialog¹⁸¹. Można nawet powiedzieć, że wielorako rozumiana dialogiczność przenika sposób, w jaki Pismo Święte daje Kościołowi dostęp do mowy Boga, prezentuje Chrystusa i pozwala Duchowi pobudzać wspólnotę wierzących do realizowania swojej misji w świecie, choć nie nazwany tak w Biblii wprost, dialog między Bogiem a człowiekiem jest przedstawiony jako podstawowa struktura konstytutywna dla samego człowieczeństwa¹⁸². Czy w posłudze kardynała Franciszka Macharskiego znajdziemy treści korespondujące z tym, co Magisterium Kościoła w XX wieku w formie dialogu, zaproponowało jako styl życia Kościoła w jego relacjach ze światem?

¹⁷⁹ Kapuściński R., *Lapidarium III*, Warszawa 1997, s. 19.

¹⁸⁰ *Aforystyka dwudziestolecia (1918-1939)*, wybór Grzeniewski L.B., Warszawa 1984, s. 23.

¹⁸¹ Kamykowski Ł., *Dialog według Biblii*, Kraków 2008, s. 191.

¹⁸² Tamże, s. 191.

2.2. Dialog jako sztuka świadomej komunikacji

A. Korzybski, polsko-amerykański uczony okresu międzywojennego, zapisał się w historii nauki nie tylko jako twórca semantyki ogólnej, ale również jako bohater często powtarzanej anegdoty. Na jednym z wykładów poczęstował on swych studentów ciasteczkami, a kiedy ci opróżnili pudełko, poinformował grupę, że były to smakołyki dla psów. Reakcje studentów, nie tylko werbalne i emocjonalne, ale także somatyczne, Korzybski skomentował następująco: „właśnie zademonstrowałem, że ludzie jedzą nie tylko żywność, ale także słowa, i że często smak tych ostatnich okazuje się bardziej wyrazisty niż smak żywności”¹⁸³.

Żywimy się słowami, nic więc dziwnego, że język i zdolność komunikacji werbalnej i niewerbalnej zawsze budziły zainteresowanie. To fenomeny typowo ludzkie, których powstanie i rozwój zadecydowały o wyjątkowych losach *homo sapiens*. Człowiek jest istotą społeczną i dialogiczną. Jedną z jego podstawowych potrzeb stanowi komunikacja, a głównym narzędziem komunikacji międzyludzkiej pozostaje język¹⁸⁴. Namysł nad rozmową i dialogiem ma długą tradycję, sięgającą starożytności (wystarczy przywołać myśl Sokratesa i Platona), podejmowany jest między innymi w ramach filozofii i antropologii, ale także teologii. We współczesnej humanistyce dialog stał się jednym z kluczowych pojęć¹⁸⁵ zagadnienie to podejmuje wielu badaczy. Na przykład M. Bachtin uznał dialogowość za cechę właściwie każdej wypowiedzi, wskazywał również na dialogiczną naturę świadomości człowieka i całego ludzkiego życia¹⁸⁶. J. Mukafovsky zaś twierdził, że tam, gdzie nie ma dialogu, nie ma wzajemnego oddziaływania¹⁸⁷, a zdaniem Ch. Taylora fundamentem ludzkiej egzystencji jest jej dialogiczny charakter¹⁸⁸. Dialog może być różnorodnie definiowany. Często przedstawia się go jako spotkanie ludzi dobrej woli, które ma na celu wspólne zgłębienie jakiejś prawdy lub poprawę relacji międzyludzkich¹⁸⁹. Inne podejście ukazuje, że dialog to zachodzący w trakcie interpersonalnego spotkania proces, który poprzez wzajemną komunikację

¹⁸³ Cyt. za: Shershow S.C., Michaelsen S., *The love of Ruins: Letters on Lovecraft*, Albany 2017, s. 26.

¹⁸⁴ Por. Bednarska M., *Personalistyczne uzasadnienie...*, art. cyt., s. 123.

¹⁸⁵ Por. Markiewicz H., *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1984, s. 60-72.

¹⁸⁶ Por. Bachtin M., *Słowo w powieści*, w: tenże, *Problemy literatury i estetyki. Wybór szkiców*, tłum. Grajewski W., Warszawa 1982, s. 106-112

¹⁸⁷ Por. Mukafovsky J., *O strukturalizmie*, w: tenże, *Wśród znaków i struktur. Wybór szkiców*, tłum. Baluch J., Warszawa 1970, s. 136.

¹⁸⁸ Por. Taylor Ch., *Styka autentyczności*, tłum. Pawelec A., Kraków 2002, s. 37.

¹⁸⁹ Wal J., *Vademecum dialogu*, Kraków 1998, s. 23.

i wymianę myśli zmierza do pogłębienia świadomości koegzystencjalnych powiązań dziejów ludzkich, społecznego odkrywania i zgłębiania prawdy oraz ustalania zasad współdziałania w zakresie urzeczywistniania dobra wspólnego¹⁹⁰. Zdecydowana większość definicji dialogu podkreśla, że stanowi on spotkanie interpersonalne lub proces zachodzący w trakcie tego spotkania¹⁹¹.

Również Kościół angażuje się w wypracowanie powszechnej, uniwersalnej definicji dialogu. Czyni to dlatego, że aby mógł zaistnieć autentyczny dialog, jego uczestnicy muszą mieć takie samo rozumienie dialogu zarówno w sensie jego charakteru, jak i wytyczanych celów bezpośrednich i pośrednich. Dobrym przykładem będzie zaprezentowana definicja, która posiada charakter opisowy: „Dialog w takim rozumieniu stanowi zachodzący w trakcie interpersonalnego spotkania ludzi prawego umysłu, dobrej woli i szczerych uczuć proces wzajemnej komunikacji miłości, dawania świadectwa i wymiany myśli, który: poprzez ochronę i promocję wartości ogólnoludzkich, społeczne odkrywanie i zgłębianie prawdy, a także poszukiwanie możliwości oraz ustalanie zasad partnerskiej współpracy w realizacji dobra wspólnego, zmierza do integralnego rozwoju osobowego jego uczestników, budowania trwałej jedności wspólnotowej między nimi i dzięki nim, a także odnowy i doskonalenia zastanej rzeczywistości”¹⁹².

Ukazana definicja wymaga jeszcze kilku dopowiedzeń. Mianowicie należy stwierdzić, że dialogiem w sensie właściwym jest tylko dialog międzyludzki, bowiem realizuje adekwatność stanowisk partnerów. Zaś dialog z Bogiem (np. dialog modlitewny), podobnie zresztą jak dialog z samym sobą (dialog wewnętrzny), są jedynie dialogami w sensie analogicznym. Po wtóre dialog jest najpierw kwestią ontologiczną (relacyjnym sposobem bytowania, formą międzyludzkiego obcowania), a dopiero w konsekwencji: aksjologiczną (ubogacaniem wartościami podmiotowymi i przedmiotowymi) i gnoseologiczną kwestią (wymianą świadectw oraz myśli)¹⁹³.

W tym miejscu po zarysowaniu elementów definicyjnych zjawiska dialogu, należy postawić pewną hipotezę, która okazuje się wiarygodna zarówno w perspektywie historycznej, jak i świetle analizy aktualnych badań i opracowań dotyczących osoby kardynała Franciszka Macharskiego¹⁹⁴. Kardynał Macharski był wyróżniającym się

¹⁹⁰ Tamże, s. 23.

¹⁹¹ Tamże, s. 24.

¹⁹² T. Wał, *Kultura dialogu*, Kraków 2012, s. 148.

¹⁹³ Tamże, s. 148.

¹⁹⁴ Por. Nęcek R., *Wizerunek medialny kardynała Franciszka Macharskiego w świetle tygodnika opinii „Gość Niedzielny” w latach 2002-2005*, w: Kardynał Franciszek Macharski, *Kultura, Media w 5 rocznicę śmierci Metropolity Krakowskiego*, red. Nęcek R., Sobczyk-Pająk J., Kraków 2021, s. 242-243.

dialektykiem. Dialogu, rozmowy nie da się prowadzić bez dialektyki, ponieważ dialektyka to tyle, co sztuka mądrej rozmowy¹⁹⁵. Powyższe zdanie prawdopodobnie może wzbudzić wątpliwości. Dzisiaj słowo „dialektyka” naukowcom nasuwa przede wszystkim dwa skojarzenia. Pierwsze odsyła do filozofii Hegla, drugie zaś przywołuje teorię krytyczną szkoły frankfurckiej oraz „dialektykę oświecenia”¹⁹⁶ i „dialektykę negatywną”¹⁹⁷. Chociaż niewątpliwie są to skojarzenia właściwe, oferują one skrajne i wypaczone rozumienie dialektyki¹⁹⁸. Są bowiem wyrazem tego rodzaju nieumiarkowania, które doprowadziło do rozłamu między prawdą a opinią (nie-prawdą). Te współczesne inklinacje dialektyki należy pozostawiać bez komentarza, korzystając z opinii W. Stróżewskiego, który otwarcie przyznawał, że zagadnienia dialektyki nie da się wyczerpać¹⁹⁹. Niemniej na właściwy trop dialektyki naprowadza nas grecka etymologia słowa „rozmowa”. „Dia-logos” to „logos” (ze wszystkimi związanymi z tym słowem napięciami) poprzedzony przedrostkiem „dia-”, odpowiadającym polskiemu „roz-”, lecz posiadającym w klasycznej grece - jak przystało na „najbardziej wymowną mowę” - znaczenia dodatkowe: „poprzez”, „wskroś”, „pomiędzy”, „dokładnie”, „po raz drugi” i „podwójnie”. Tak pojmowana rozmowa stanowi przedsięwzięcie poważne i pogłębiające logos. Może się ona toczyć w samotności (jako rozmowa z sobą samym), ale w społeczeństwie ludzkim najważniejsze są jednak rozmowy prowadzone wspólnie z innymi w sferze relacyjnej, gdzie „mówienie” jest nieodłącznym towarzyszem „działania”. Przez wypowiedziane słowo - jak wskazuje H. Arendt - człowiek objawia innym, kim jest, ale także sam „rozpoznaje siebie jako działającego, ogłaszając, co czyni, co uczynił i co zamierza uczynić”²⁰⁰.

Wydawać się może, iż taka rozmowa stanowi właściwą podstawę każdej wspólnoty małżeńskiej oraz rodzinnej i tym samym jest sednem ludzkiego dialogu. Kardynał Macharski reprezentował ten właśnie nurt zarówno w aspekcie teoretycznym jak i praktycznym²⁰¹. Doskonale rozumiał tę fundamentalną prawdę wyrastającą

¹⁹⁵ To sformułowanie pochodzi z jednego z przypisów do dialogu *Państwo*, Por. Platon, *Państwo*, tłum. Witwicki W., Kety 2003, s. 218.

¹⁹⁶ Por. Adorno T.W., M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, tłum. Łukasiewicz M., Siemek M.J., Warszawa 1994.

¹⁹⁷ Por. Adorno T.W., *Dialektyka negatywna*, tłum. Krzemień-Ojak S., Warszawa 1986.

¹⁹⁸ Por. Barwicka-Tylek I., *Prawda i sens. Dialektyka-marksizm-komunizm*, Kraków 2017, s. 47-92.

¹⁹⁹ Por. Stróżewski W., *Trzy modele dialektyki*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 121n.

²⁰⁰ Arendt H., *Kondycja Ludzka*, tłum. Łagodźka A., Warszawa 2000, s. 197.

²⁰¹ Por. Gasidło W., *Latarnik z ulicy Franciszkańskiej. Wspomnienie o kardynale Franciszku Macharskim*, w: *Kardynał Franciszek Macharski. Kultura, media, w 5 rocznicę śmierci Metropolity Krakowskiego*, red. R. Nęcek, Sobczyk-Pająk J., Kraków 2021, s. 131-143.

z Ewangelii, że relacja osób, jak pisze L. Kuc, jest dobrem najwyższym w porządku przyrodzonym i nadprzyrodzonym. Każda osoba jest tyle warta, ile ofiarowuje z siebie innym osobom. Taki jest najgłębszy sens komunikacji, zakomunikować się do granic komunikowalności²⁰². Ten sens dialogu kardynał przedstawił następująco: „jeśli jest to: jesteśmy razem w uznaniu siebie i swojej odrębności, jeżeli się nawzajem kochamy, jeżeli umiemy się zrozumieć i przebaczyć, jeżeli umiemy dać oparcie i pomoc i dobre słowo i podzielić się nim, to jest źródło szczęścia”²⁰³.

Kardynał Franciszek Macharski należał do ludzi szczególnie otwartych na świat i na człowieka²⁰⁴. Jeśli zatem chcemy mówić o jego koncepcji dialogu, musimy choćby w zarysie ukazać, co dla niego stanowiło jego fundament, a zwłaszcza jakie wyodrębnił podmioty dialogu. Kardynał kształtując płaszczyznę interpersonalną zawsze pozostał wierny personalizmowi, który towarzyszył mu przez całe życie, najpierw w formie idei, którą szczególnie poznał w trakcie swoich studiów we Fryburgu potem przez resztę życia jako podstawa relacji z ludźmi i z Bogiem. Wart podkreślenia jest ten niezwykle etap studiów, gdzie kształtowała się ta jego metoda, która jak mówił: „była bliska duchowi wielkiej duszpasterskiej, jak ją nazywano, soborowej konstytucji o Kościele w świecie współczesnym. Była to metoda, która posługiwała się metodami fenomenologicznymi, antropologią, psychologią, socjologią, a nawet historią cywilizacji kultur, dla poznania tego środowiska, w którym Kościołowi przychodzi w danym czasie spełniać swoją misję”²⁰⁵.

Z drugiej zaś strony prądy współczesności były oświecane w świetle Bożego Objawienia zawartego w Piśmie Świętym i Tradycji. Nowość polegała na tym, że nie szukało się recept, jak duszpasterzować, ale szukało się zasadniczych wytycznych, którymi powinien się kierować Kościół, by mógł podjąć dialog ze współczesnością w imię Chrystusa i Jego objawionej prawdy²⁰⁶. W tym świetle personalizm to widzenie człowieka jako osoby, czyli istoty „osobnej”, odróżnialnej od innych, oraz postawienie człowieka, jego rozwoju, jego praw na pierwszym miejscu wśród ziemskich spraw. Człowiek, choć wyrasta z tego świata i jego przyrody, nie może być do niej zredukowany, przerasta ją swoją naturą i godnością. Nie można ponad człowieka stawiać społeczeństwa

²⁰² Kuc L., *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Leszno 1997, s. 146.

²⁰³ Kard. Macharski F., *Wizytacja par. Św. Archaniola-Frydrychowice, Kazanie na Mszy Św. na rozpoczęcie wizytacji z błogosławieństwem małżeństw 02.06.1996*, w: AKMKr, 4.

²⁰⁴ Por. Nowak W., *Kardynał Franciszek Macharski przyjaciel Uniwersytetu Jagiellońskiego*, w: *Kardynał Franciszek Macharski...*, dz. cyt., s. 85.

²⁰⁵ *Widziane z Franciszkańskiej...*, dz. cyt., s. 61.

²⁰⁶ Tamże, s. 62-63.

i jego interesów, co więcej, człowiek, ta „osobna” istota, może uczestniczyć w dialogu z innymi osobami, ale dialog ten nie stanowi korzeni jego osobowości, lecz jest raczej jej owocem²⁰⁷. Można by oczywiście przedstawić dialogiczną postawę kardynała Franciszka w kategoriach filozofii dialogu, ale jego personalizm i postawa życiowa bardziej przypominają podejście ewangelicznego Ojca rodziny, który ze skarbcza swojego ducha i mądrości wydobywa rzeczy nowe i stare²⁰⁸.

Kolejnym elementem jak i warunkiem podjęcia dialogu, na który wskazuje doświadczenie kardynała Franciszka jest szacunek dla prawdy, i to prawdy w sensie klasycznym, rozumianej jako odpowiedniość sądu i rzeczywistości²⁰⁹. Różnego rodzaju prawdy subiektywne, prawda uczuć, prawda osobistych przekonań i tym podobne mogą być ważne, ale personalizm opiera się na prawdzie obiektywnej także wtedy, gdy dotyczy ona osobistych spraw człowieka²¹⁰. Takiej prawdy niestrudzenie poszukiwał: „Szukajmy prawdy, dobra, piękna, szukajmy człowieka takim jakim może i powinien być”²¹¹.

Innym warunkiem dialogu jest poszanowanie wolności drugiego. Dotyczy to sprawy nawet tak głęboko angażującej człowieka, jak głoszenie i dawanie świadectwa swojej wiary. Nie należy jednak wolności mylić z troską o własny interes czy z instynktem walki. Kardynał pisał o tym następująco: „człowiek jest stworzony do wolności, ale także, że jest to wolność „dla” i „do” prawdy i miłości²¹². Zrozumienie prawdziwej natury wolności jest nie tylko warunkiem dialogu zmierzającego do prawdy, ale też warunkiem dobrze funkcjonującej rodziny, demokracji, ekonomii, prawa i innych dziedzin współżycia społecznego. Wolność realizuje się przede wszystkim wśród innych ludzi, czyli osób wolnych i rozumnych, dlatego też dialog jest doskonałym środkiem jej właściwego rozumienia i praktykowania: „Rozmowa o wolności, która potrafi poddać się prawom miłości, a więc potrafi przyjąć na siebie jakieś wyrzeczenie i z tego wyrzeczenia, nie przymusu tylko z wolnej woli i miłości wyrasta wielkie dobro”²¹³. To sprzężenie zwrotne między wolnością i dialogiem jest przykładem wzajemnego związku wartości,

²⁰⁷ Por. Kard. Macharski F., *List Pastorski Metropolity Krakowskiego na Wielki Post*, 28.02.1992, w: AKMKr, 2.

²⁰⁸ Por. Sobczyk-Pająk J., *Siła ciszy komunikacji międzyludzkiej Kardynała Franciszka Macharskiego*, w: *Kardynał Franciszek Macharski...*, dz. cyt., s. 252-255.

²⁰⁹ Por. R. Nęcek, *Wizerunek medialny kardynała Franciszka...*, art. cyt., s. 247-249.

²¹⁰ Por. Kard. Macharski F., *Kazanie na Mszy Św. z błogosławieństwem małżeństw starszych*, *Kościelisko* 21.09.1997, w: AKMKr, 4.

²¹¹ *Widziane z Franciszkańskiej...*, dz. cyt., s. 164.

²¹² *Widziane z Franciszkańskiej 2 rozmowy z kardynałem Franciszkiem Macharskim*, Kraków 2004, s.44.

²¹³ Tamże, s. 157-158.

które dla ludzi stanowią skarb szczególnie cenny.

Relacje rodzinne, małżeńskie współlistnieją z dialogowością. Nic tedy dziwnego, że ich kształt sam w sobie powinien posiadać dialogowy charakter, gdyż jego dialogowość stwarza najwłaściwszą przestrzeń do wzajemnego spotkania. Małżeństwo i rodzina posiadają naturę dialogową, zatem w oparciu o to doświadczenie dialogu kardynała Macharskiego podejmijmy próbę uchwycenia znaczeń, a w konsekwencji także roli i miejsca jakie w małżeństwie i rodzinie powinien zajmować dialog²¹⁴.

Kardynał Macharski w kontekście procesów społecznych i kulturowych, które stały się udziałem polskiego społeczeństwa od momentu transformacji, podkreślał, iż: „zdezorganizowani weszliśmy w nasz świat wolności”²¹⁵. Chodziło mu o budowanie świadomości, iż świat wszedł w nową epokę, w nowy okres lecz określenie tej nowości było niesłychanie trudne, tym bardziej, iż wydarzenia zmieniały się bardzo radykalnie. I w takim kontekście Metropolita krakowski proponował konkretną postawę: „mój wysiłek polegał na tym, żebym ja rozumiał, co się dzieje. Zarówno w ludziach, bo to o nich chodzi, ale także w tym, w jaki świadomość ludzi jest zwierciadłem tego co się dzieje w Polsce, co się dzieje w Kościele. To było najważniejsze”²¹⁶. To była propozycja aby Polacy na nowo przemyśleli świat, siebie samych, kardynał Franciszek chciał uzmysłwić, iż pragnienie na lepsze życie związane jest z możliwością i potrzebą rozwoju dialogu, rozumienia świata oraz innych czyli mocy ducha a nie siły walki i konfrontacji: „co należy uczynić dla Polski w czasie decydującym o przyszłości pewnie na wiele dziesiątków lat? Przecież czas wielkiego przełomu, czas trudny, bo czas i wolności, wielkiego wybierania (...) od wybierania dobra i prawdy, od opowiedzenia się za Ewangelią zależy los naszej ziemi”²¹⁷. Jak zbudowany jest taki model komunikacji kształtowany przez wybór dobra i prawdy i w jaki sposób może być szansą dla współczesnych małżeństw, rodzin i relacji osobistych lub zawodowych? Spróbujmy odnaleźć te wątki myślenia, mówienia i działania kardynała Franciszka Macharskiego które, odnoszą się do fundamentów naszych relacji.

Rodzina jest, a przynajmniej powinna być, wspólnotą czyli komunią, a komunია wymaga komunikacji. Dlatego mówiąc o dialogu i komunikacji rodzinnej, trzeba przede

²¹⁴ Por. Kądziołka W., *Komunikacja międzyosobowa we współczesnej rodzinie*, „Studia Socialia Cracoviensia” 4(2012) nr 1(6), s. 114-115.

²¹⁵ *Widziane z Franciszkańskiej 2...*, dz. cyt., s. 136.

²¹⁶ Tamże, s. 114.

²¹⁷ Kard. Macharski F., *Kazanie na Mszy Św. z błogosławieństwem małżeństw młodszych na zakończenie wizytacji*, Rybitwy-Przewóz 25.02.1990, w: AKMKr, 3.

wszystkim podkreślić fundamentalne znaczenie tego, żeby członkowie rodziny ze sobą rozmawiali²¹⁸. Ponieważ do rodziny należy parę osób, między którymi istnieje cała sieć relacji, określa się ją obecnie jako system interakcji. Można więc opisywać komunikację i warunki jej powodzenia z punktu widzenia interakcji między dwoma osobami (np. w małżeństwie, między rodzicem a dzieckiem, babcią a wnukiem itd.), a także z punktu widzenia rodziny jako całości²¹⁹. Prawidłowa komunikacja rodzinna zwiększa spójność rodziny²²⁰.

Rodziny różnią się między sobą pod względem jakości komunikacji. Jeśli komunikacja jest prawidłowa, to rozmowy są częste, sprawiają przyjemność, w rodzinie wzrasta wzajemne poznanie się osób, które interesują się sobą wzajemnie, coraz więcej wiedzą o wydarzeniach i zmianach, jakie u innych zachodzą. Przy takiej komunikacji, komunikaty słowne i bezsłowne są zgodne, to znaczy że gesty, mowa ciała i ton głosu mają to samo znaczenie co wypowiedziane słowa, a komunikaty słowne nie są jedyne, bo uzupełniają je gesty o pozytywnym zabarwieniu emocjonalnym²²¹. W rodzinie o komunikacji nieprawidłowej rozmowy są rzadkie, a gdy już do nich dojdzie, to są męczące i wywołujące dużo negatywnych emocji, co z kolei zwiększa tendencje do ich unikania. Wzajemne poznanie nie zwiększa się więc wówczas, życie relacyjne ulega degradacji²²².

W rodzinie, ze względu na częstość i trwałość kontaktów, jest rzeczą niemożliwą niekomunikowanie się całkowite, z tym, że milczenie, a nawet częsta nieobecność, też jest rodzajem komunikatu, bo może wyrażać obojętność lub niechęć. Komunikacja nie może być udana, jeżeli ludzie nie rozmawiają ze sobą, nie poświęcają sobie czasu. Tym, co wyróżnia komunikację w rodzinie od wszelkich innych, jest jej wielkie nasycenie emocjonalne²²³. Rozmowy z osobami spoza rodziny można unikać, w rodzinie kontakt bywa nieudany, ale jest nieunikniony, a ponieważ dotyczy osób bliskich sobie, ma wielkie znaczenie uczuciowe: pozytywne lub negatywne – zależnie od jakości porozumiewania się. Dialog żeby był udany, to dwie osoby muszą przede wszystkim ze sobą rozmawiać, ale dobra komunikacja powinna też spełniać podstawowe warunki, które

²¹⁸ Por. Kądziołka W., *Komunikacja międzyosobowa...*, art. cyt., s. 116.

²¹⁹ Tamże, s. 116.

²²⁰ Por. Świerczek A., *Rola dialogu w kształtowaniu relacji w rodzinie*, w: *Dialog powinnością człowieka wierzącego*, red. Duda M., Świerczek A., Kraków 2014, s. 157-158.

²²¹ Braun-Gałkowska M., *Dialog w rodzinie*, „Pedagogia Christiana” 1/25(2010), s. 165.

²²² Por. Świerczek A., *Rola dialogu w kształtowaniu relacji w rodzinie...*, art. cyt., s. 159.

²²³ Braun-Gałkowska M., *Dialog w rodzinie...*, art. cyt., s. 165.

na przykładzie kardynała Franciszka możemy określić ją jako otwartość i zrozumienie.

Otwartość i zrozumienie to taki typ, rodzaj kontaktu, w którym osoby mówią i słuchają w sposób maksymalny. Przyjmijmy więc tę perspektywę po, to by móc się zastanowić nad tym, w jaki sposób dialog stanowi niezbywalny most łączący różne światy, które nosimy w sobie, czyli jak powinno się rozmawiać, żeby zrozumieć się nawzajem. Dobra rozmowa powinna być dialogiem. Oznacza to otwarcie na innych, czyli skupianie uwagi nie tylko na tym, co ja myślę i chcę powiedzieć, ale także na tym, co myśli i chce powiedzieć druga strona²²⁴. Potrzebne jest więc jasne wyrażanie swoich przeżyć. W ten sposób następuje zazębiająca się wymiana. Każdy na ogół słucha, kiedy mówi do niego druga osoba. Słucha, ale nie słyszy, bo albo jest skoncentrowany na swoich racjach albo już się zastanawia nad odpowiedzią. Autentyczne słuchanie zawiera w sobie intencje zrozumienia, co chce powiedzieć inny człowiek. Ważne są słowa, ale również to, co się słowom wymyka lub dzieje obok słów. Stąd konieczność dopytania, uściślenia. To niełatwe, lecz uzasadnione. Wiele nieporozumień wynika z odmiennego pojmowania tej samej sprawy. Czego więc potrzebujemy żeby mogła zawiązać się dobra rozmowa? Kiedy człowiek jest arbitralny często mówi, to nie jest tak albo nie masz racji. Nasz egoizm każe nam nade wszystko domagać się zrozumienia naszych własnych interesów. Człowiek unika rozumienia tego, co wnosi zamęt w świat jego własnych przekonań. Lubimy wierzyć, że to my zawsze mamy rację. Ilu z nas słucha wyłącznie samych siebie, a nawet z rozkoszą wsłuchuje się tembr własnego głosu? Ilu z nas nie słucha żadnych pytań, nawet tych samemu sobie zadawanych? Dialog jest przeciwieństwem do gadaniny, to ważny aspekt i rzadki. Umiejętność uważnego słuchania to warunek konieczny, więcej elementem podstawowym rozmowy jest również poczucie wolności myślenia²²⁵. Nasz rozmówca ma prawo myśleć po swojemu. Kiedy to prawo zostanie uszanowane, każdy jest bardziej skłonny przyjrzeć się swojej opinii i ewentualnie ją skorygować. Jeśli nie odczuwamy prawdziwej autentycznej potrzeby wsłuchania się w biografie i doświadczenie drugiego człowieka, nie możemy dotrzeć do jego istoty. W sytuacji takiej nie ma miejsca na stanowiące istotę dialogu otwarcie i zrozumienie.

²²⁴ Por. Kard. Macharski F., *Kazanie na Mszy Św. na rozpoczęcie wizytacji z błogosławieństwem małżeństw, Frydrychowice 02.06.1996*, w: AKMKr, 4.

²²⁵ Por. Kard. Macharski F., *Rodzina – Kościół – Szkoła, Przemówienie do Nauczycieli i Wychowawców podczas oplatka Nauczycieli z dekanatów Podhala, Nowy Targ 11.01.1981*, w: AKMKr, 1.

W codziennej praktyce życia współczesnych rodzin, dostrzega się potrzebę dokonania pogłębionej diagnozy jakości komunikacji w rozmaitych układach interpersonalnych, aby dysponując precyzyjnymi informacjami w tej dziedzinie, móc kreować bardziej efektywny model rozwoju rodziny. Stwierdza się liczne braki w zakresie kompetencji dialogicznych zarówno u dorosłych, jak również u dzieci, co szczególnie eksponuje deficyty komunikacyjne wielu rodzin. Z tej też przyczyny podjęcie bardziej szczegółowej, uwzględniającej złożony kontekst komunikacji rodzinnej, refleksji jest nie tylko niezwykle frapujące intelektualnie, ale również bardzo przydatne w codziennej posłudze duszpasterskiej na rzecz rodzin, która ma na celu budzić nadzieje że jeśli zaangażujemy się w autentyczny dialog, laska rozmowy, laska chwili zostanie nam udzielona.

Kardynał Franciszek posiadał rzadką sztukę otwarcia na drugiego człowieka oraz umiejętność uważnego słuchania²²⁶. Oddawał się słuchaniu tak, że rozmówca od razu był doceniony, czuł się rozumiany²²⁷. Co istotne, ważne jest rozróżnienie na dwa stany: rozumienie i pojmowanie. Wielu ludzi coś rozumie, ale jednocześnie nie pojmuje. Stąd powiedzenie, że ktoś rozumie głową, ale nie sercem. Porozumienie z innym człowiekiem wymaga także wczucia się w jego sytuację, emocje i uczucia. Jestem otarty na dialog z innym, słucham i słyszę, czyli chcę zrozumieć – oto ciekawy model komunikacyjny, który kształtował postawę Metropolity Krakowskiego Franciszka Macharskiego²²⁸.

Współczesny efekt kurczenia się świata, tak bardzo znamieny dla przemian globalnych oznacza pojawienie się nowych wyzwań. Żyjemy szybko i błyskawicznie żyjemy w świecie słowa „natychmiast”. Kurczący się świat naciska na konkretnego człowieka. Ta swoista presja polega na tym, że każdy człowiek może doświadczyć kłopotliwej różnorodności ludzkich postaw, filozofii życia, poglądów i systemów wartości. Współczesny człowiek okresu globalizacji doświadcza zbyt wielu alternatywnych propozycji i sugestii. W efekcie stan ten może pozostawić w człowieku zmęczenie różnorodnością oraz poczucie względności i relatywizmu. Tendencja mistyfikacji i relatywizacji dotychczasowych ujęć teoretycznych utrudniających dotarcie do prawdy, zmiana antropologiczno-kulturowa, afektywność narcystyczna, postawy konsumpcyjne, osłabienie wiary oraz praktyk religijnych, wybujały indywidualizm, to

²²⁶ Nowak W., *Kardynał Franciszek Macharski. Przyjaciel Uniwersytetu Jagiellońskiego*, w: *Kardynał Franciszek Macharski...*, dz. cyt., s. 85.

²²⁷ Por. Olszowski A., *Duszpasterska działalność...*, dz. cyt., s. 168.

²²⁸ Por. Sobczyk-Pająk J., *Sila w komunikacji międzyludzkiej kardynała Franciszka Macharskiego*, w: *Kardynał Franciszek Macharski...*, dz. cyt., s. 251-257.

typy zagrożeń stanowiących grupę problemów zakłócających komunikację, z którymi musi zmierzyć się współczesny człowiek okresu globalizacji. W zamęcie wzajemnie rywalizujących ze sobą systemów edukacyjnych i wychowawczych, w chaosie ideologicznej wrzawy wzrasta oczekiwanie na jasną i klarowną wizję tego procesu komunikacji interpersonalnej. W dyskusji współczesnej zauważa się mocny nurt chrześcijańskiej myśli, uwzględniającej zarówno personalistyczny punkt widzenia człowieka, jak i spojrzenie aksjologiczne, normatywne. Takie ogólnoludzkie i całościowe spojrzenie na człowieka stanowi podstawę do zarysowania koncepcji dialogu jako świadomej komunikacji interpersonalnej według kardynała Franciszka Macharskiego, która jest wierna prawdzie o osobie ludzkiej, jej godności oraz niepowtarzalności, o jej nieustannym stawaniu się tak w obrębie sfery przyrodzonej, jak i nadprzyrodzonej.

Budowanie równowagi pomiędzy życiem zawodowym, osobistym, duchowym, rodzinnym jest we współczesnym świecie bardzo trudne. Tempo życia, ilość bombardujących nas informacji, zadań koniecznych do załatwienia, ciekawych miejsc do odkrycia, to wszystko sprawia, że rzadko mamy okazję przystanąć, zastanowić się. Wiele osób uważa, że można oddzielić wyraźną linią swoje życie zawodowe od życia małżeńskiego, rodzinnego i duchowego, wielu próbuje nawet realizować taki pomysł na życie. Jednak człowiek, aby żyć w harmonii potrzebuje spójności we wszystkich obszarach swojego życia, potrzebuje w każdym z tych obszarów budować relacje oparte na dialogu. Nie możliwym jest trwać w przekonaniu, że w pracy jestem innym człowiekiem, w domu rodzinnym innym, a we wspólnocie wierzących jeszcze inną osobą. To przynosi prędzej czy później poczucie braku komfortu i spełnienia.

Kardynał Macharski mając świadomość kategorii myślowych współczesnej epoki pokazuje, że trzeba spojrzeć na temat równowagi w życiu oraz komunikacji interpersonalnej bardzo szeroko, że nie można oddzielać sfery duchowej od rodzinnej i zawodowej. Stosowany przez niego model komunikacji, jest zaproszeniem do rozwoju na wielu płaszczyznach. Wzbudza emocje i równocześnie dostarcza solidnej wiedzy. Jest on obecnie bardzo potrzebny bowiem we współczesnym świecie, który się szybko i gwałtownie zmienia, którego cechuje niepewność i niepohamowany wzrost konkurencji, pojawia się w nas współczesnych strach i paraliżujący stres. Teza, że dialog jest sposobem uprzywilejowanymi niezbędnym, by żyć, rozwijać i wyrażać miłość powoli przebija się do świadomości współczesnych ludzi. Kardynał Franciszek Macharski nie mówi o godzeniu Ewangelii i życia, jakby były to przeciwne sobie pojęcia,

ale o twórczej integracji życia w jego przeróżnych przejawach: od rodziny przez miłość po pracę²²⁹. Zwracał na to uwagę w okresie dynamicznych przemian społecznych: „potrzeba wam, małżeństwa, potrzeba wam, ojcowie i matki rodzin, bardzo wiele zaufania do mądrości i miłości Kościoła, do przykazań Bożych. Trzeba wam, wielkiego zaufania i wielkiego trudu, by nie pójść na łatwiznę budowania według zasad wygody. W małżeństwie bowiem i w rodzinie decyduje się los społeczności narodowej a także i los społeczności religijnej. W małżeństwie bowiem i w rodzinie spotyka się ze sobą Kościół i Polska”²³⁰. To pokazuje, jak wielkie jest dziś zapotrzebowanie na takie ewangeliczne, optymistyczne i odważne myślenie o możliwościach ludzkiego ducha, o możliwościach małżeńskiej i rodzinnej komunikacji.

2.3. Duchowość małżeńska i rodzinna

„Na problemy nowych czasów, wynikające z przemian, na różne biedy trzeba szukać recepty przede wszystkim wewnątrz człowieka”²³¹. Wielu współczesny chrześcijanin zwykle usiłuje zaspokoić swoje wewnętrzne potrzeby w sposób doraźny, przynoszący nietrwałe skutki, ograniczone tylko do niego samego i do wymiaru ziemskiego - bez otwarcia się na Transcendencję. U podstaw człowieczeństwa winno leżeć pragnienie nadawania sensu życiu, umożliwiające dostrzeganie jego celu i perspektywy wiecznej. Tę zdolność człowiek zyskuje dzięki otwarciu się na doświadczenie życia duchownego. Pojęcie duchowości pojawiło się w latach dwudziestych piątego wieku w listach Pelagiusza. W jednym z nich autor napomina dorosłego neofitę Thesiphonta słowami: „Age, ut in spiritualitate proficias” (Postępuj tak, abyś wzrastał w tym, co duchowe)²³². Od początku pojęcie to wskazywało na głęboki sens religijno-moralnego zaangażowania człowieka i dotyczyło jego odniesienia do Boga oraz do tego wszystkiego, co wiązało się z nadprzyrodzonością, z czasem jednak znaczenie terminu „duchowość” uległo zmianie. Współcześnie nadaje mu się różnorakie sensory, niekiedy dalekie od sensu pierwotnego. Nie można zatem - jedynie z uwagi na samo podobieństwo brzmieniowe - stawiać znaku równości między na przykład „duchowością chrześcijańską”, a „duchowością

²²⁹ Por. Kard. Macharski F., *Wizytacja w par. Kosocice, Kazanie na Mszy św. z błogosławieństwem małżeństw, 11.03 1990*, w: AKMKr 4.

²³⁰ Tamże.

²³¹ *Widziane z Franciszkańskiej...*, dz. cyt., s. 191.

²³² Cyt. za: Chmielewski M., *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 70.

dalekowschodnią” czy jakąkolwiek inną. Mając na względzie różnorodne funkcje znaczeniowe, jakie pełni to pojęcie, wolno jednak i należy wskazywać na jego element pierwotny. Element ten odnaleźć można w myśli i postawie kardynała Franciszka Macharskiego, którego liczne ślady obecne są w całym jego życiu i nauczaniu. Kardynał prezentuje określoną wizję życia duchowego, u której podstaw z jednej strony obecny jest chrześcijański personalizm, z drugiej zaś chrystocentryzm. Inaczej mówiąc, punkt wyjścia tej koncepcji duchowości stanowi personalizm, a punkt dojścia chrystocentryzm.

Kardynał Franciszek Macharski mianem duchowości określa wpisaną w naturę człowieka jako istoty rozumnej i wolnej możliwość przekraczania samego siebie, czyli autotranscendencję: „ja wierze także w człowieka, że jego początek i jego przeznaczenie, czyli kres jest w bezkresnym morzu miłości Boga”²³³. Duchowość tak rozumiana i przeżywana wskazuje na osobową jedność człowieka, a więc ścisłą zależność ciała, psychiki, uczuć oraz sfery religijno-duchowej. Bóg, powołując człowieka do istnienia z miłości, powołuje go też do miłości. Stwórca zaszczerpił zdolność miłowania w człowieczeństwie. Myśl tę wyraził w swoim nauczaniu kardynał Macharski następująco: „jak doszło do tej największej przygody, jaką po stworzeniu rozpoczął Bóg w świecie? Jak do tego doszło? Na początku była miłość. Miłość Boga, który stworzył człowieka w świecie i świata dla człowieka. Tak było na początku i tak zostało bo Bóg jest miłością”²³⁴. Miłość stanowi zatem zasadnicze spoiwo jedności osobowej człowieka, uzdalnia osobę - jako integralną istotę cielesno-duchową- do transcendowania siebie. Poprzez czyn osoby, miłość wiąże się z tak zwanymi transcendentaliami, czyli takimi wartościami, jak: byt, prawda, dobro i piękno. W tym, co jest prawdziwe, dobre i piękne, przejawia się duchowość człowieka, kardynał Macharski tak o tym mówi: „Droga do szczęścia jest drogą do Pana Boga. On jest tym dobrem, prawdą, pięknem i tym pokojem, który może jedynie zaspokoić głód i pragnienie ludzkie. Nie ma innego miejsca, tylko On”²³⁵.

W świetle nauczania Kardynała Franciszka Macharskiego duchowość wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej jest przede wszystkim duchowością personalistyczną, tzn. opartą na właściwym i głębokim zrozumieniu godności i powołania osoby do posiadania siebie w dawaniu siebie, czyli do pięknej miłości agape, dzięki której: „każdy odnajdzie w tej

²³³ *Widziane z Franciszkańskiej 2 rozmowy z kardynałem Franciszkiem Macharskim*, Kraków 2004, s. 37.

²³⁴ Tamże, s. 27.

²³⁵ Tamże, s. 205.

tajemnicy miłości tyle ciepła i tyle przeróżnych energii, żeby być sobą- takim jakim Bóg mnie widzi”²³⁶. Człowiek odnajduje siebie w pełni „przez szczery dar z siebie samego”²³⁷. „W małżeństwie nastąpił ten szczególny wybór i skoncentrowanie ludzkiej miłości na drugim. Chodzi o podstawowy wybór: będziesz kochał innych i siebie, czy tylko siebie, a innych będziesz traktował jak się traktuje przedmioty”²³⁸. Świadome i obustronne dążenie do coraz doskonalszego realizowania tego powołania jest pierwszym czynnikiem duchowość wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Dla wierzących chrześcijan to dążenie czyni wspólnotę małżeńską znakiem i narzędziem ostatecznego zjednoczenia z Chrystusem.

Drugim elementem duchowości chrześcijańskiej wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej jest głęboki szacunek dla tajemnicy płodności i życia, będącej naturalną i istotną konsekwencją tajemnicy oblubieńczej miłości. Miłość bowiem polegająca na wzajemnym i wolnym oddaniu się sobie osób i prowadząca do zjednoczenia międzyosobowego zawsze z istoty swej jest płodna i życiodajna²³⁹. Szacunek dla tej tajemnicy miłości i życia prowadzi małżonków do wielkodusznego poddania się wszystkim jej konsekwencjom w życiu codziennym. To znów uczyni małżonków zdolnymi do głębszego zrozumienia istoty małżeństwa jako znaku tajemnicy Kościoła - Oblubienicy oddanej Chrystusowi przez wiarę i miłość, i dzięki temu płodnej i macierzyńskiej w porządku nadprzyrodzonym. Zrodzona z miłości wspólnota małżeńska i rodzinna, w miłości posiada swoje prawo życia. Miłość rozumiana w sensie nowotestamentalnej agape, której najdoskonalszy opis dał nam św. Paweł w 1. Liście do Koryntian 13, 1-13, stanowi trzecią konstytutywną zasadę duchowości rodzinnej, która jest i staje się tą wspólnotą (małym Kościołem) o tyle, o ile wszyscy mają „te same dążenia: tę samą miłość i wspólnego ducha, pragnąc tylko jednego, a niczego nie pragnąc dla niewłaściwego współzawodnictwa ani dla próżnej chwały”, mając „każdy na oku nie tylko swoje własne sprawy, ale też i innych” (Flp 2, 2-4). Ta miłość, realizując się wśród ludzi mających dobrą wolę, ale niedoskonałych, musi wyrażać się szczególnie w cierpliwym znoszeniu siebie wzajemnie oraz w przebaczeniu. Będąc na co dzień szkołą ewangelicznej miłości, wspólnota rodzinna staje się wówczas „szkołą pełniejszego

²³⁶ Tamże, s. 16.

²³⁷ GS 24.

²³⁸ Kard. Macharski F., *Kazanie na rozpoczęcie wizytacji w par. Św. Marii Magdaleny, Msza św. z błogosławieństwem małżeństw, Wawrzeńczyce 07.11.1993*, w: AKMKr 4.

²³⁹ Por. Kard. Macharski F., *Kazanie na Mszy św. z sakramentem chrztu i błogosławieństwem małżeństw, wizytacja Mszana Górna 14.06.1992*, w: AKMKr 4.

człowieczeństwa”²⁴⁰.

Źródłem inspirującym i stale podtrzymującym pragnienie i moc do realizowania tak pojętej duchowości wspólnoty małżeńskiej oraz rodzinnej musi stać się w rodzinie Pismo Święte. Ono powinno być nie tylko zewnętrznie i symbolicznie intronizowane w każdej wspólnocie rodzinnej w godnym i widocznym miejscu, ale powinno stać się w niej naprawdę słowem życia. To znaczy słowem, które, dlatego, że jest poważnie traktowane jako zobowiązująca norma życia, działania i postępowania, staje się słowem życiodajnym²⁴¹. Zadaniem Kościoła jest udzielanie małżonkom takiej pomocy do praktycznego studium Pisma Świętego, aby stało się ono dla rodziny światłem i życiem²⁴². Drugim źródłem nieustannej odnowy i pogłębienia życia duchowego wspólnoty rodzinnej mającym źródło w Piśmie Świętym jest modlitwa. Wspólna modlitwa rodziny jako wspólnoty chrześcijańskiej (niezależnie od osobistej modlitwy, do której rodzina powinna wychowywać swoich członków). Jako formę modlitwy kardynał polecał szczególnie, właściwie pojętą i pogłębioną modlitwę różańcową, która jest nie tylko dobrą szkołą modlitwy medytacyjnej dostępnej dla wszystkich, ale i środkiem utrzymania codziennej, serdecznej więzi rodziny z Niepokalaną, Matką Kościoła, w której jak w przezroczystym zwierciadle zawsze można zobaczyć postawę oblubieńczej i macierzyńskiej miłości, na której opiera się trwałość i szczęście wspólnoty rodzinnej²⁴³. Obok różańca apelował do włączenia orędzia Bożego Miłosierdzia w małżeńską i rodzinną drogę do świętości: „Świat potrzebuje miłosierdzia. Kościół, ludzkość, każdy z nas każda rodzina. O jakże dobrze rozumiem, że Kościół na ziemi Polskiej i Polska potrzebują miłosierdzia”²⁴⁴. Metropolita krakowski zachęcał również aby wprowadzić do wspólnot rodzinnych, zgodnie z życzeniem Kościoła, odnowioną modlitwę liturgiczną, dzięki której rodzina stale będzie mogła czerpać ze skarbcza najpiękniejszych modlitw Pisma Świętego i Tradycji chrześcijańskiej, włączając swoje życie w rytm roku liturgicznego. Wreszcie wspólnota rodzinna powinna mieć swoje odradzające źródło w niedzielnej Eucharystii. Za wszelką cenę należy dążyć do tego, aby zapewnić rodzinie należne świętowanie dnia Pańskiego jako dnia radosnego przeżycia wspólnoty, jako dnia

²⁴⁰ GS 52

²⁴¹ Por. Kard. Macharski F., *Kazanie na Mszy św. pielgrzymki rodzin Archidiecezji Krakowskiej do Klawarii, 08.09.1991*, w: AKMKr 4.

²⁴² Por. Kard. Macharski F., *List do rodziców*, w: „Notificaciones e Curia Metropolitana Cracoviensi”, styczeń-marzec 1994 nr 1-3, s. 120-122.

²⁴³ Por. tamże, s. 121.

²⁴⁴ Kard. Macharski F., *Kazanie na Mszy Świętej w 80. Rocznice urodzin s. Faustyny Kowalskiej, Siostry Matki Bożej Miłosierdzia w Krakowie, 25.08.1985.*, w: AKMKr 3.

pokoju i odpoczynku z rodzinną sakramentalną Eucharystią jako punktem centralnym. W ten sposób liturgia stanie się również dla rodzinnego Kościoła „szczytem oraz źródłem, z którego wypływa cała jego moc”²⁴⁵.

Chrześcijańscy małżonkowie oraz rodziny mają pełne prawo do przyjęcia i rozwijania duchowości zgodnej z ich małżeńskim oraz rodzinnym powołaniem. W tym zakresie wskazania kardynała Macharskiego stanowiły kontynuację nauki i działań podejmowanych przez Jana Pawła II. Nauczanie kardynała w tym temacie polegało, iż dynamikę tego, co można nazwać duchowością typowo małżeńską lub rodzinną budował w oparciu o teologię Jana Pawła II. Jak by chciał dać do zrozumienia, że bardziej mu zależy na wskazaniu pewnych dróg dotarcia i skłonieniu do refleksji nad dziedzictwem umiłowanego Papieża rodziny²⁴⁶. Bez wątplenia jego postawa wierności uzmysławia, że teologia małżeństwa i rodziny Jana Pawła II pozostaje tym aspektem nauczania Kościoła, na którym mężczyźni i kobiety powinni być szczególnie wyczuleni. Kardynał wskazywał, iż Papież Jan Paweł II zaprasza małżeństwa rodziny w dynamiczną i piękną podróż. Możliwą lecz jednocześnie wyzwalającą. Podróż, w której doświadczymy nowych możliwości ludzkiego ducha i czynu. Podróż nowa o tyle, iż w nowy sposób ukazującą sprawy ciała, małżeństwa, miłości, seksualności. Podróż ukazującą osobę ludzką we wszystkich jej wymiarach, ciała, duszy i ducha. Jakże dobitnie wyraża to świadectwo kardynała Franciszka; „Wracam do słów Jana Pawła II. Rodzino bądź sobą! Rodzino bądź sobą! Jeżeli jesteś sobą, tym bardziej Bóg będzie z tobą. Zbawienie przyszło przez krzyż. Odnowienia naszej Ojczyzny- Polski- przyjdzie przez polskie rodziny. Przyjdzie”²⁴⁷.

W dzisiejszym świecie opanowanym przez technikę, istnieje zagrożenie, że człowiek zostanie w swoim życiu zawężony, także życiu duchowym, małżeńskim, rodzinnym. Jest to wynik specjalizacji, która opanowuje wszystkie dziedziny naszego życia. Coraz większą rolę powinni zatem odgrywać, ci którzy potrafią na przekór czasom, warunkom, w których żyjemy, dokonywać syntezy, spojrzeć na różne zagadnienia w perspektywie całości. Rzeczywistość, która nas otacza, jest bardzo bogata i wielowymiarowa. Uproszczone schematy nigdy nie pozwolą w pełni wyrazić jej bogactwa i różnorodności. Właśnie w takim kontekście szczególne miejsce zajmuje postać Kardynała Franciszka

²⁴⁵ SC. 10.

²⁴⁶ Por. Kard. Macharski F., *Wizytacja Karków – Borek Fałęcki, kazanie na Mszy św. z błogosławieństwem małżeństw starszych 04.12.1994*, w: AKMKr 4.

²⁴⁷ *Widziane z Franciszkańskiej 2...*, dz. cyt., s. 112-113.

Macharskiego. On był centralnym punktem odniesienia dla wszystkich wiernych Kościoła krakowskiego, to on w określonym czasie wyznaczał rytm życia tego Kościoła. W momencie przemian ustrojowych w Polsce, gdy wiele groziło rodzinie ludzkiej, z jednej strony obserwowaliśmy kryzys wartości rodzinnych, a z drugiej wołanie o dobrą rodzinę - kardynał przypominał i realizował apostołskie oblicze Kościoła jako domu, w którym wierni, zjednoczeni wokół ojca wspólnie oczekują przyjścia Pana. Wielu fascynowała osobowość, duchowość kardynała Franciszka Macharskiego. Warto zaakcentować fakt, że te osoby dostrzegły w Nim ojca i poszły za nim. Jego osoba sprawiła, że ludzie poczuli się rodziną. Zobaczyli ojca, zobaczyli dom i przyszli do Niego. Przedstawmy wybrane prorodzinne inicjatywy Kardynała Macharskiego w Archidiecezji Krakowskiej.

3. Prorodzinne inicjatywy Kardynała Franciszka Macharskiego w Archidiecezji Krakowskiej

Kościół katolicki, uznając rodzinę za „najcenniejsze dobro”, z tą właśnie wspólnotą wiąże przyszłość świata i ewangelizacji. Zdaje sobie bowiem sprawę, że ma ona swoje źródło w Bożym zamysle, wyznaczającym jej szczególną rolę w ekonomii zbawienia. Mocą osobnego sakramentu rodzina chrześcijańska zostaje wpisana w tkankę Kościoła jako „domowy Kościół” i otrzymując uczestnictwo w potrójnej jego funkcji, staje się podstawą rozwoju i trwania Kościoła. To ukierunkowanie Kościoła na rodzinę nie jest tylko przejawem mody czy koniunkturalizmu, ale wiąże się ze specyficzną wizją małżeństwa i rodziny, przyjmowaną przez Kościół, a opartą na Piśmie Świętym i Tradycji. Wizja ta, sięgając swymi korzeniami Starego Testamentu, rozpoczyna się wraz z powstaniem Kościoła i wiąże się z osobą Jezusa Chrystusa, „decyzją miłości Boga Chrystus wchodzi na świat i idzie naprzeciw mężczyźnie i kobiecie, którzy chcą być małżeństwem. Wychodzi im na przeciw i przynosi przymierze które daje uczestnictwo w mocy, miłości i wierności Boga”²⁴⁸ Ten szacunek Chrystusa do małżeństwa i rodziny podjął i kontynuował Jego Kościół. Dynamizm w ukierunkowaniu Kościoła na małżeństwo i rodzinę, prawda o rodzinie, jako głębokiej wspólnotcie życia i miłości, znalazła też swoje ważne miejsce w posłudze oraz inicjatywach kardynała Franciszka Macharskiego.

²⁴⁸ *Widziane z Franciszkańskiej 2*, dz. cyt., s. 104.

3.1. Duszpasterskie wsparcie rodzin w wypełnianiu ich zadań

Kardynał Franciszek Macharski był zainteresowany kształtowaniem pogłębionej teologii małżeństwa i rodziny. Poświęcał jej wiele uwagi oraz troski duszpasterskiej. To wyjątkowe spotkanie mężczyzny i kobiety, jakie realizuje się w małżeństwie prowadząc do powstania rodziny, w publikacji *Widziane z Franciszkańskiej* kardynał określał słowami: Jezus Chrystus „zostaje z nimi na wszystkie dni jako Ten, który jest z mężczyzną, jest z kobietą i jest z nimi razem, bo są dwoje w jednym ciele. To właśnie oznacza sakrament małżeństwa. Troska o spotkanie między tym dwojgiem i Jezusem zostaje powierzona Kościołowi”²⁴⁹. Troszczyć się o kogoś, oznacza zrobić coś konkretnego dla drugiego człowieka, oznacza wyjść mu naprzeciw, wesprzeć go i okazać zwykłe ludzkie serce. Troska o drugiego człowieka wyraża się w konkretnym czynie, a to wymaga daru czasu, by osoba, o którą się troszczyć i którą wspieram poczuła się kochana²⁵⁰. Poczucie doświadczenia bycia kochanym daje siły do realizacji swoich zadań, do realizacji swego powołania. Tego poczucia, tego doświadczenia potrzebuje każdy człowiek, ale potrzebuje go również wspólnota małżeńska, małżonkowie i rodzice chrześcijańscy, aby mogli wypełnić swoje zadania i powołanie.

Już na początku swej posługi w Archidiecezji Krakowskiej na wzór swojego wielkiego poprzednika Papieża Rodziny Jana Pawła II wyrażając duszpasterską troskę o małżeństwo i rodzinę, kontynuował pracę nad Synodem duszpasterskim, który wiele uwagi poświęcał małżeństwu i rodzinie²⁵¹. Swoim zaangażowaniem wskazywał, iż Kościół pragnie ofiarować swoją pomoc i wsparcie każdemu człowiekowi, który odnajduje swoje powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie²⁵². Bowiem dla kardynała Macharskiego „wszystkie drogi człowieka w świat prowadzą przez rodzinę, a my mówimy sobie po chrześcijańsku, że Pan Bóg chciał wejść w świat przynieść mu zbawienie, to wszedł także przez rodzinę”²⁵³. Dlatego w szczególny sposób Kościół okazuje bliskość duchową, pomoc i troskę o te wszystkie osoby, które oparły swoje małżeństwo i rodzinę na sakramencie małżeństwa. Kardynał Macharski dobitnie

²⁴⁹ Tamże, s. 104.

²⁵⁰ Por. Półtawska W., *By rodzina była Bogiem silna*, Częstochowa 2003, s. 31 -32.

²⁵¹ Olszowski W., *Duszpasterska działalność...dz. cyt.*, s. 250.

²⁵² Por. *Widziane z Franciszkańskiej 2 rozmowy z kardynałem Franciszkiem Macharskim*, Kraków 2004, s. 104-106.

²⁵³ *Widziane z Franciszkańskiej rozmowy z kardynałem Franciszkiem Macharskim*, Kraków 2001, s. 189.

i nieustannie wskazywał, iż w osobie i nauce Chrystusa człowiek odnajduje prawdę o sobie, o swoim człowieczeństwie, prawdę o małżeństwie i rodzinie, o tym jak wielkim dobrem i jak wielką wartością jest małżeństwo, rodzina i życie, i jak wielkim niebezpieczeństwem jest brak poszanowania dla tych rzeczywistości, bagatelizowanie tych największych wartości, które składają się na życie rodziny i małżeństwa: „Rodzina jest ważna dla ludzkości, dlatego jest ważna dla Kościoła. Jeżeli ktoś by chciał zbudować świat, społeczeństwo bez rodziny, to będzie to próba chodzenia na rękach i głowie a nie na nogach”²⁵⁴.

Metropolita krakowski kardynał Macharski w swojej duszpasterskiej trosce o małżeństwo i rodzinę głosił i przypominał, że warto uwierzyć: „w to, że człowiek jest do tych prawdziwie wielkich rzeczy zdolny, że zobaczy, jak wysoko w rankingu celów życiowych jest rodzina i dziecko. To jest początek tego dynamizmu, dzięki któremu można obronić człowieka”²⁵⁵. Ten dynamizm ludzkich postaw jest konsekwencją prawdy, że Bóg chciał, aby człowiek swoją świadomość osoby najpełniej realizował przez miłość i zdolność miłowania umieścił w sercu ludzkim. Mało tego, sprawił, iż miłość ludzka jest znakiem Jego miłości. Adresatem miłości jest przede wszystkim osoba. Małżeństwo jako komunია osób urzeczywistnia się głównie i jest tym, czym powinno być w obopólnej miłości²⁵⁶.

Wyrazem troski Kościoła wobec rodziny jest jego działalność pastoralna, która, ukierunkowana na dobro małżeństwa i rodziny, nazywa się duszpasterstwem rodzin. Z wypowiedzi Magisterium Kościoła wynika jasno, że duszpasterstwo rodzin jest systemem kościelnych działań zmierzających do urzeczywistnienia zbawczego planu dotyczącego małżeństwa i rodziny, którego osią jest prawda o małżeństwie i rodzinie, nieomylnie przekazywana, interpretowana i odnoszona do „znaków czasu” przez Urząd Nauczycielski Kościoła²⁵⁷. Do duszpasterstwa rodzin należy także wszechstronna troska o zapewnienie warunków sprzyjających realizacji tej prawdy oraz konkretna pomoc udzielana rodzinie w wypełnianiu jej powołania²⁵⁸. W zakres tej działalności wchodzi

²⁵⁴ Tamże, s. 188.

²⁵⁵ Tamże, s. 192.

²⁵⁶ Por. Tamże, s. 187-195.

²⁵⁷ Por. FC 1.

²⁵⁸ O kształcie duszpasterstwa rodzin, ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji w Polsce, można przeczytać m.in. w: Wilk J., *Duszpasterstwo rodzin: zasady praktycznego działania*, w: *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, t. 33, z. 6 (1986), s. 97-108; Buxakowski J., *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin*, Pelplin 1999; Mierzwiński B., *Duszpasterstwo rodzin*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. Ozorowski E., Warszawa - Łomianki 1999, s. 100-101; Majdański K., *Wspólnota życia i miłości. Zamyśl Boży o małżeństwie i rodzinie*, Łomianki 2001; Bieleń R., *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Lublin 2001; Rębacz A., *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin w służbie małżeństw*

więc wszelkie inicjatywy, poczynając od głoszenia ewangelicznej prawdy o małżeństwie i rodzinie, poprzez przygotowanie do małżeństwa, wychowanie dzieci i młodzieży do miłości, obronę wartości i nienaruszalności życia ludzkiego od momentu poczęcia do naturalnej śmierci po organizowanie poradnictwa parafialnego czy tworzenie wspólnot rodzin. Są to wszelkie działania i inicjatywy, które stoją na straży godności osoby ludzkiej, godności małżeństwa i rodziny oraz udzielenie rodzinie pomocy w „stawaniu się tym, czym jest”²⁵⁹, a więc wspólnotą życia i miłości. To również pomoc w realizacji powołania do świętości, we wzajemnym uświęcaniu się małżonków i innych członków rodziny poprzez codzienne, rodzinne życie. „Działalność duszpasterska to pójście za rodziną i towarzyszenie jej krok w krok na różnych etapach jej formacji i rozwoju”²⁶⁰.

Duszpasterstwo rodzin to także struktury, poprzez które Kościół realizuje działania na rzecz małżeństwa i rodziny²⁶¹ i nade wszystko osoby działające w tych strukturach. Innym ważnym aspektem istoty duszpasterstwa rodzin jest postrzeganie rodziny jako przedmiotu i podmiotu tego duszpasterstwa²⁶². Oznacza to, że rodzina nie jest tylko tą, do której skierowane są duszpasterskie działania Kościoła (przedmiot), ale również aktywnie działa, by pomóc sobie i innym rodzinom w realizacji swego posłannictwa, misji i powołania (podmiot). Rodzina nie jest tylko biernym „biorcą” skierowanej ku niej aktywności, lecz również aktywnym ogniwem tej działalności.

Dla rozwoju duszpasterstwa rodzin kluczowa stała się Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Familiaris consortio*. Wystarczy wspomnieć, że czwarta jej część jest poświęcona w całości temu duszpasterstwu. Przedstawione są tam etapy i struktury duszpasterstwa, wskazane osoby ważne dla realizacji i rozwoju, poruszone zostały trudne aspekty wymagające specyficznych działań pastoralnych. Swoistym uzupełnieniem i komentarzem do *Familiaris consortio* stały się katechezy środowce Jana Pawła II *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, wygłoszone w latach 1979-1984. Duszpasterstwo rodzin czerpie z nich syntezę teologii ciała i płciowości ludzkiej. Ważny materiał dla duszpasterstwa rodzin zawiera także nowy Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku. Po raz pierwszy Kościół określił pasterską troskę o stan małżeński i o odpowiednie

i rodzin w Polsce, „Sprawy Rodziny” 2003, nr 63-64, s. 51-59; Brzeziński M., *Karta Praw Rodziny i duszpasterstwo rodzin w służbie podstawowej jednostce społecznej i społeczeństwu*, w: *25 lat Karty Praw Rodziny - aktualność i wartość przesłania*, red. Wieczorek W., Brzeziński M., Lublin 2008; *Rodzina jako Kościół domowy*, red. Tomkiewicz A., Wieczorek W., Lublin 2010.

²⁵⁹ FC 17.

²⁶⁰ FC 65

²⁶¹ Por. FC 70.

²⁶² FC 72.

przygotowanie do niego jako obowiązek prawny, wskazując sposoby jego realizacji²⁶³ oraz obarczając ordynariusza miejsca odpowiedzialnością za dopilnowanie tego obowiązku²⁶⁴.

Duszpasterstwo rodzin w Polsce normowały przez wiele lat trzy instrukcje Episkopatu Polski, przygotowane przez Komisję ds. Rodzin²⁶⁵. Dokumenty te okazały się niewystarczające wobec przemian zachodzących w Kościele i społeczeństwie. W adhortacji *Familiaris consortio* znajdujemy słowa: „Byłoby pożądane, ażeby Konferencje Episkopatów (...) postarały się o wydanie dyktando duszpasterstwa rodzin”²⁶⁶. W odpowiedzi na ten apel ukazała się w polskim Kościele przy aktywnym udziale kardynała Macharskiego, kolejna instrukcja, nazywana *Instrukcją Trzecią - Instrukcja Episkopatu Polski dotycząca przygotowania do zawarcia małżeństwa z Kościoła katolickim*. Instrukcja ta, nawiązując do wcześniejszych wypowiedzi polskiego Episkopatu, „porządkuje i ujmuje w całość” problematykę prawną związaną z przygotowaniem do małżeństwa, opierając się na *Familiaris consortio* i aktualnym prawodawstwie kościelnym.

Kościół krakowski zawsze otaczał rodziny troską duszpasterską. Ważnym krokiem było zainicjowanie przez Karola Wojtyłę z chwilą objęcia stolicy metropolitalnej w Krakowie, procesu pogłębienia i wprowadzenia nowych bardziej skutecznych metod. Przystąpił więc kardynał Wojtyła do dynamicznej pracy nad koordynacją duszpasterstwa rodzin w diecezji²⁶⁷. Aby sprostać potrzebom i zagwarantować systematyczną pomoc duszpasterską rodzinie, Metropolita Krakowski z Wydziału Duszpasterstwa Ogólnego Kurii Metropolitalnej wyodrębnił w 1968 roku Wydział duszpasterstwa Rodzin, któremu powierzył troskę o rodziny²⁶⁸. Równie istotna była działalność Instytutu Rodziny działającego w Krakowie od 1965 roku. Podstawowymi kierunkami jego działań było ratowanie życia dzieci nienarodzonych oraz troska o świętość rodziny. W zakresie swej działalności miał również za zadanie przygotowywać ludzi do pracy w duszpasterstwie

²⁶³ KPK kan. 1063.

²⁶⁴ KPK kan. 1064.

²⁶⁵ Pierwsza instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin (1969); Druga instrukcja Episkopatu Polski dotycząca przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego oraz wprowadzenia nowego obrzędu sakramentu małżeństwa (1975); Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim (1986).

²⁶⁶ FC 66.

²⁶⁷ Por. Gasidło W., *Kościół krakowski w służbie rodziny w latach pasterzowania arcybiskupa Karola Wojtyły*, w: *Karol Wojtyła jako biskup krakowski t. 1.*, red: Pieronek T., Zawadzki R., Kraków 1988, s. 55-69.

²⁶⁸ Tamże s. 64.

rodzin. Początkowo instytut kształcił osoby świeckie, a od 1973 roku także księży. W 1971 roku został włączony w struktury Papieskiego Wydziału Teologicznego jako dwuletnie studium²⁶⁹. Od początku swojej działalności zajęcia odbywały się w domu Arcybiskupów Krakowskich,. Podobna życzliwość i zaangażowanie cechowały kardynała Macharskiego, który nie tylko z ogromną przychylnością gościł słuchaczy studium w pałacu Arcybiskupów krakowskich, ale niejednokrotnie osobiście towarzyszył uczestnikom zajęć²⁷⁰. Od momentu powstania kierownikiem Studium była dr Wanda Poławska, po jej przejściu na emeryturę, decyzją Senatu PAT, w 1999 roku kierownictwo zostaje powierzone ks. dr Antoniemu Świerczkowi²⁷¹.

Niezwykle kluczowy dla duszpasterstwa rodzin w Archidiecezji krakowskiej był również Synod duszpasterski, który w swoich dokumentach wymienia wiele inicjatyw podejmowanych przez Kościół. W 1977 roku w archidiecezji został opracowany między innymi całościowy program przygotowania do życia w małżeństwie i rodzinie, który w pierwszej kolejności kładł niezwykle dobitną uwagę na kształtowanie właściwych postaw życia małżeńsko-rodzinnego²⁷².

W roku objęcia przez kardynała Macharskiego diecezji krakowskiej duszpasterstwo rodzin było w fazie dynamicznego rozwoju. Kardynał podjął i kontynuował wszystkie poprzednie inicjatywy, zaś w jego imieniu działania duszpasterskie koordynował Wydział Duszpasterstwa Rodzin Archidiecezji Krakowskiej. Kardynał Macharski dążył do takiej organizacji duszpasterstwa, aby ogarnąć nim wszystkie rodziny w diecezji, aby młodzi ludzie, którzy chcieli zawrzeć związek małżeński, świadomi byli swojej roli i miejsca we wspólnocie Kościoła. Instytucja małżeństwa ma bowiem doniosłe znaczenie, tak dla dobra społeczeństwa świeckiego, jak i dla Kościoła²⁷³. Pasterz Krakowa miał głęboką świadomość, że nie ma sprawy tak ważnej, jak właśnie ratowanie małżeństwa katolickiego i rodziny, od której świętości i spistości zależy jutro naszego narodu oraz wiary katolickiej. Rozumiał, jak istotną koniecznością było dobre przygotowanie do zawarcia sakramentalnego związku, dlatego ksiądz Kardynał rozwijał i ugruntowywał wypracowywane przez swojego poprzednika kardynała Wojtyłę, podstawy programu duszpasterskiego, w którym katecheza, przygotowanie do

²⁶⁹ Por. Świerczek A., *Instytut Teologii Rodziny PAT w Krakowie w służbie rodzinie*, w: *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci*, dz. cyt., s. 393

²⁷⁰ Por. tamże s. 394.

²⁷¹ Tamże s. 394.

²⁷² Por. Olszowski W., *Duszpasterska działalność...*, dz. cyt., s. 251.

²⁷³ Por. Głód E., *Mądrość Bożej koncepcji małżeństwa i rodziny*, Wrocław 2005.

małżeństwa oraz poradnictwo stanowiły punkty najistotniejsze.

Warto też wspomnieć o powstałych na terenie diecezji krakowskiej Domach Samotnej Matki, które były kolejną inicjatywą ukazującą zaangażowanie kardynała Macharskiego dla dobra rodzin. Dom Samotnej Matki w Wadowicach otwarty i pobłogosławiony przez kardynała Franciszka 13 maja 1994 roku. Dom Matki i Dziecka przy ul. Żywieckiej w Krakowie oraz Dom Samotnej Matki w Polsce przy ul. Przybyszewskiego, placówka założona jeszcze przez kardynała Wojtyłę²⁷⁴. Z tym domem związana jest piękna inicjatywa, mianowicie pierwsze okno życia w Polsce. Pomysł powstania tego okna zrodził się za pasterzowania kardynała Macharskiego. Uruchomieniem okna życia zajął się Wydział Duszpasterstwa Rodzin Archidiecezji Krakowskiej i krakowska Caritas²⁷⁵.

Formacja rodzin do zadań apostołskich obejmuje dwa aspekty. Pomoc w kształtowaniu życia religijnego w obrębie rodziny oraz wsparcie apostołatu rodziny w świecie współczesnym. Rodzina chrześcijańska ma stać się Kościołem domowym. Duszpasterstwo rodzin powinno zapewnić odpowiednie środki w realizacji tego celu: słowo Boże, Eucharystia, sakrament pojednania, liturgia życia rodzinnego, odwiedziny duszpasterskie rodzin, obchodzenie rocznic, pielgrzymki, rekolekcje i dni skupienia, zachowanie polskich tradycji związanych ze świętami. Duże znaczenie ma świętowanie niedzieli i umiejętność spędzania czasu wolnego w rodzinie. Ta myśl zdefiniowała kolejny projekt Duszpasterstwa Rodzin Archidiecezji krakowskiej, który miał charakter prekursorski chodzi o pielgrzymkę rodzin archidiecezji krakowskiej do sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej w niedzielę po święcie Narodzenia NMP²⁷⁶. Pierwsza pielgrzymka rodzin odbyła się w 1993 roku. Inicjatywa ta stanowiła konsekwencje działań, które zmierzały do realizowania stałej formacji rodzin. Rodzina usiłująca żyć wiarą, trwać w Chrystusie i w Kościele, dbająca o swój rozwój i o swoje bezpieczeństwo wśród współczesnych zagrożeń, taka intencja towarzyszyła temu ważnemu działaniu²⁷⁷.

Po Soborze Watykańskim II w teorii i praktyce pastoralnej powrócono do sformułowanej w Kościele pierwotnym kategorii rodziny jako Kościoła domowego²⁷⁸. Dowartościowanie małżeństwa i rodziny w kontekście eklezjalnym zaowocowało rozwojem wielu inicjatyw zmierzających do uwydatnienia podmiotowości rodziny i jej

²⁷⁴ Por. Olszowski W., *Duszpasterska działalność...*, dz. cyt., s. 253.

²⁷⁵ Tamże s. 253.

²⁷⁶ Por. Gasidło W., *Latarnik z ulicy franciszkańskiej...*, dz. cyt., s.142.

²⁷⁷ Por. Olszowski W., *Duszpasterska działalność...*, dz. cyt., s. 253.

²⁷⁸ Por. Piegsa J.J., *Małżeństwo sakramentem - rodzina Kościołem domowym*, Opole 2005

znaczenia w budowaniu wspólnoty Kościoła. Jedną z cennych inicjatyw duszpasterstwa rodzin jest tworzenie, popieranie i troska o rozwój ruchów, stowarzyszeń i grup troszczących się o rodzinę. W literaturze teologiczno-pastoralnej problematyka zrzeczeń rodzin zwykle jest poruszana przy okazji opracowywania zadań duszpasterstwa rodzin lub w publikacjach dotyczących stowarzyszeń eklezjalnych w ogólności²⁷⁹. Istnieje również sporo opracowań konkretnych zrzeczeń lub wspólnot²⁸⁰. Zrzeczenia kościelne wspierające rodzinę są odpowiedzią na rodzące się potrzeby. Jakkolwiek każdy kościelny ruch czy stowarzyszenie ma własne priorytety i kierunek działania, to jednak w planie projektów oraz inicjatyw niemal każdej grupy kościelnej jest rodzina. Stąd wsparcie i zainteresowanie kardynała Macharskiego skierowane było także w stronę ruchów katolickich. Trzeba wspomnieć o poparciu udzielonym przez kardynała takim wspólnotom i ruchom, jak: Ruch Domowego Kościoła wywodzący się z ruchu oazowego, Kręgi Biblijne, Stowarzyszenie Rodzin Katolickich Archidiecezji Krakowskiej, które powstało w 1992 roku a także wspólnoty Drogi Neokatechumenalnej. Wsparcie Metropolity krakowskiego dla zrzeczeń eklezjalnych wykazało, że uczestnictwo chrześcijan w tego typu wspólnotach jest ważną formą urzeczywistniania się Kościoła w świecie współczesnym. Stanowią one także cenną formą apostołatu rodzinnego. Zadaniem tych wspólnot jest kształtowanie duchowości małżeńskiej i rodzinnej oraz apostołat chrześcijański. Ich niezwykły rozwój po 1989 roku stanowi znak czasu doby obecnej. Przed duszpasterstwem rodzin stoi zadanie odczytania i wykorzystania tego znaku czasu. Wiele takich ruchów i wspólnot przyczynia się skutecznie do duchowego odrodzenia rodzin²⁸¹.

U podstaw tego niezwykłego odniesienia kardynała Franciszka Macharskiego do małżeństwa i rodziny znajdowała się zarówno świadomość obowiązku jako Pasterza diecezji jak i jego osobiste przekonanie, że: „wiele jest problemów, zagrożeń dla rodziny (...) chyba najgroźniejszą formą agresji jest wmawianie rodzinie, że nie jest tym kim była za pradziadów i jeszcze dawniej albo w i innych cywilizacjach, ale tym kim ona naprawdę sama w sobie jest. Pomoc rodzinie jest możliwa. Nie ma takich ludzi, do

²⁷⁹ Por. Błaszczak J., *Katolickie ruchy na rzecz rodziny*, w: Komisja Episkopatu Polski, *Pogram duszpasterski na rok 1993/94. Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej*, Katowice 1993, s. 501-506.

²⁸⁰ Wawrzykiewicz S., *Małżeństwo drogi do świętości. Duchowość małżeńska w doświadczeniu Equipes Notre-Dame*, Kraków 2005; M. Sawicka, *Troska o świętość życia rodzinnego we Wspólnocie Przymierze Rodzin „Mamre”*, Częstochowa 2006; Ostrowski M., *Ruch Domowego Kościoła*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. Kamiński R., Przygoda W., Fiałkowski M., Lublin 2006, s. 755-756; Grzybowski J., *Małżeńskie drogowskazy*, Kraków 2009

²⁸¹ Por. Olszowski W., *Duszpasterska działalność...*, dz. cyt., s. 248-255.

których nie można byłoby dotrzeć, ale nie z indoktrynacją tylko z tym spokojnym i powolnym wprowadzeniem ich”²⁸². Jego działania oraz inicjatywy stanowiły przypomnienie antropologicznych i moralnych fundamentów, które Kościół katolicki proponuje współczesnemu człowiekowi. Celem tych starań, było pokazanie, iż rodzina pozostaje jedyną szansą przetrwania dla ludzkości. Współczesne społeczeństwo przetrwa czas zmian tylko jeśli przyjmie katolickie myślenie o małżeństwie i rodzinie. Tak ujęty cel wysiłków kardynała Franciszka, był jednoznacznym świadectwem i wskazówką dla człowieka, że jeśli szukać sytemu, który może właściwie odpowiedzieć na wszystkie pytania współczesności to jest nim duchowość chrześcijańska.

3.2. Struktura i działania duszpasterstwa rodzin w Archidiecezji Krakowskiej w pierwszym okresie transformacji ustrojowej

Rola i znaczenie małżeństwa dla właściwego funkcjonowania całości rodziny²⁸³, oraz szeroko pojętego społeczeństwa jest kluczowa i fundamentalna, bowiem jakość ich wzajemnych relacji, sposób udzielania sobie wsparcia, czynić może ze wspólnoty małżeńskiej niezwykle cenne źródło wzrostu osobowego, poczucia szczęścia w wymiarze przyrodzonym i dostępowania zbawienia w wymiarze nadprzyrodzonym. Jednakże dynamicznie zachodzące przemiany społeczne, problemy duchowe i osobiste, trudności ekonomiczne, powodują, że małżeństwo częstokroć potrzebuje profesjonalnej pomocy dla osiągnięcia swojego szczęścia.. W tym względzie istotną rolę pełni duszpasterstwo rodzin, które jest jedną z form wspierania małżeństw i rodzin znajdujących się w trudnej sytuacji życiowej. Duszpasterstwo rodzin jest rodzajem zbawczej posługi Kościoła ukierunkowanej na małżeństwo i rodzinę²⁸⁴. Jego celem jest samourzeczywistnianie się Kościoła domowego przez kontynuację zbawczego dzieła w rodzinie i przez rodzinę w potrójnej misji Chrystusa: kapłańskiej, nauczycielskiej i pasterskiej. W realizacji tego dzieła duszpasterstwo rodzin opiera się na Objawieniu i na siłach przyrodzonych. Ma to służyć pełniejszemu rozwojowi życia i miłości małżeństw i rodzin w Chrystusie, a więc prowadzić ku pełni życia w Kościele²⁸⁵. Duszpasterstwo

²⁸² *Widziane z Franciszkańskiej...*, dz. cyt., s. 187.

²⁸³ Por. Szyczak J.SZ., *Jakość małżeńskiej więzi i jej wpływu na integrującą rolę wewnątrz rodziny*, „Studia nad Rodziną UKSW” 3(1999), nr 1(4), s. 27-32.

²⁸⁴ Por. Wilk J., *Duszpasterstwo rodzin: próba określenia jego istoty*, „RTK” 27 (1980), z. 6, s. 71-81; Wojaczek K., *Eklezjalny wymiar rodziny jako podstawa organizacji duszpasterstwa rodzin*, „RTK” 38-39 (1991-1992), z. 6, s. 85-92

²⁸⁵ Por. Ozorowski E., *Kościół domowy w Kościele powszechnym*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny t.*

rodzin jest zatem przede wszystkim praktyką duszpasterską, wyrażającą się w działaniach praktycznych Kościoła wobec małżeństw i rodzin. Działania te obejmują ogromną ilość inicjatyw, co wiąże się z dynamiką i bogactwem tej rzeczywistości, jaką jest małżeństwo i rodzina²⁸⁶.

Kościół uznaje, że małżeństwo i rodzina stanowią jedno z najcenniejszych dóbr ludzkości, które warunkuje szczęście poszczególnych osób i pomyślność społeczności świeckiej i eklezjalnej²⁸⁷ dlatego znajdują się one w centrum jego uwagi. Świadczą o tym liczne wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego, szczególnie te formułowane za pontyfikatu Jana Pawła II. Wskazują one na to, że Kościół ma świadomość ciężkiej na nim odpowiedzialności za małżeństwo i rodzinę, i stara się im przychodzić z pomocą²⁸⁸. W działaniach tych można wyróżnić nie tylko głoszenie nauki dotyczącej godności, znaczenia małżeństwa i rodziny, ale także praktyczną działalność poprzez towarzyszenie im na drodze wzrastania ku miłości oraz udzielania konkretnego wsparcia²⁸⁹.

W historii Kościoła pomoc duszpasterska rodzinom, jak wskazują na to liczne dokumenty, historyczne zabytki, wielowiekowe hospicja, szpitale, szkoły, uniwersytety, była zawsze świadczona w wielu krajach i na różne sposoby. O początkach takiej działalności możemy dowiedzieć się już z *Dziejów Apostolskich*. W późniejszych wiekach liczne dokumenty synodów i soborów zawierają opisy konkretnej pomocy i opieki duszpasterskiej zarówno Kościoła powszechnego, jak i lokalnego, świadczonej rodzinom potrzebującym wsparcia duchowego i materialnego. Pomoc duszpasterska w dawnych czasach miała nieco inny charakter niż obecnie, bo życie i problemy żyjących wtedy ludzi były inne. Dawniej rodziny były wspomagane przez duchownych parafialnych. Współcześnie różne dziedziny pracy, migracje, laicyzacja, systemy totalitarne, procesy globalizacji i modernizacji bardziej skomplikowały życie małżeństw i rodzin. Z czasem okoliczności te doprowadziły do wytworzenia się specjalistycznego duszpasterstwa i powstania ośrodków pomocy rodzinie²⁹⁰. Dziś pomocy tej potrzebują szczególnie małżeństwa i rodziny znajdujące się w trudnościach spowodowanych zaburzeniami ich wewnętrznych relacji, czy też zagrożeniami sytuacyjnymi niesionymi

II, red. Majdański K., Warszawa 1990, s. 41-50.

²⁸⁶Wilk J., *Duszpasterstwo rodzin: zasady praktycznego działania analiza adhortacji Jana Pawła II Familiaris consortio*, „RTK” 33 (1986) z. 6, s. 96.

²⁸⁷Por. GS 47.

²⁸⁸Por. FC 3.

²⁸⁹Por. Boloz W., *Promocja osoby w rodzinie*, Warszawa 1998, s. 225-226.

²⁹⁰Cekiera Cz., *Duszpasterskie ośrodki pomocy rodzinom w Europie i w Polsce*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 18 (2005) s. 269.

przez współczesne przemiany społeczno- kulturowe²⁹¹. Zadaniem i wyzwaniem stojącym przed Kościołem jest to, aby małżeństwa i rodziny „czuły się ogarnięte miłością i troską ze strony braci i siostr”²⁹². Misję tę podejmuje cały Kościół, ale szczególna rola przypada tu jego duszpasterstwu rodzin, które jako pastoralnie wyspecjalizowana struktura kościelna zawiera w swoich celach wspieranie małżeństwa i rodziny.

Biorąc pod uwagę zarysowaną powyżej kluczową rolę duszpasterstwa rodzin w życiu wspólnoty wiernych oraz troskę Kościoła i zaangażowanie dla wsparcia i obrony małżeństwa oraz rodziny, podstawowym staje się pytanie o istotę omawianego duszpasterstwa, czym ono jest? K. Wojaczek, określa je jako „działalność Kościoła, który pełni zbawcze posłannictwo wobec rodziny, obejmując wszystkie etapy jej rozwoju oraz całość treści jej życia w perspektywie sakramentalności małżeństwa i wymiaru eklezjalnego rodziny”²⁹³. Tenże autor zaznacza również, że duszpasterstwo rodzin jest rodzajem zbawczej posługi Kościoła ukierunkowanej na małżeństwo i rodzinę która ma swoją podbudowę naukową²⁹⁴. Z kolei polskie Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin określa je jako „system kościelnych działań celowych, które zmierzają do urzeczywistnienia zbawczego planu dotyczącego małżeństwa i rodziny”, gdzie „osią tego systemu jest dynamicznie zgłębiania i rozwijana prawda o małżeństwie i rodzinie”²⁹⁵. Natomiast B. Mierzwiński podaje dwa rodzaje definicji duszpasterstwa rodzin, naukową i popularną. Pierwsza z nich obejmuje dwie rzeczywistości: „istniejące i funkcjonujące struktury kościelne oraz to wszystko, co czyni się dla dobra rodziny w ramach szeroko pojętego duszpasterstwa”. Należy przy tym zaznaczyć, że obie rzeczywistości łączą się ściśle ze sobą. W ujęciu popularnym oznacza ono „różne formy troski Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę”²⁹⁶. Duszpasterstwo rodzin obejmuje więc swoim zasięgiem dwie podstawowe płaszczyzny działalności - działanie duszpasterskie, aspekt praktyczny oraz refleksję naukową²⁹⁷. Ta dwutorowa rzeczywistością, w której działania praktyczne przeplatają się ściśle z naukową podbudową, w swojej konsekwencji zapewniają omawianemu duszpasterstwu zachowanie koniecznej

²⁹¹ Por. Piegsa J., *Rodzina dzisiaj – pytania duszpasterskie*, „Homo Dei” 65(1995), nr.3, s. 38-47.

²⁹² Por. LR 5.

²⁹³ Wojaczek K., *Koncepcja duszpasterstwa rodzin w „Familiaris consortio”*. w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. Szafranski A.L., Lublin 1989. s. 288.

²⁹⁴ Tamże, s. 289.

²⁹⁵ DDR 8.

²⁹⁶ Mierzwiński B., *Duszpasterstwo rodzin*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. Ozorowski E., Łomianki 1999, s. 100-101.

²⁹⁷ Wilk J., *Duszpasterstwo rodzin: próba określenia jego istoty*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 33(1986), z. 6, s. 97-108.

równowagi²⁹⁸.

Duszpasterstwo rodzin w Polsce, jako pewna struktura i zorganizowane działanie, zaistniało w specyficznych uwarunkowaniach historycznych oraz politycznych w jakich przyszło funkcjonować Kościołowi i społeczeństwu po II wojnie światowej. Specyfika ta ukierunkowała duszpasterstwo rodzin na kluczowe impulsy, które z czasem wydały istotne owoce dla Kościoła powszechnego, przeorientowując jego teorię i praktykę na rzecz małżeństwa i rodziny w świecie²⁹⁹ czego wyrazem stały się słowa Jana Pawła II zawarte w adhortacji *Familiaris consortio*: „rodzino, stań się tym, czym jesteś”³⁰⁰. Zaistnienie struktury duszpasterstwa rodzin w Kościele polskim związane było z przemianami jakie, dokonały się po II wojnie światowej wraz z wprowadzeniem zmian polityczno-ustrojowych w naszym państwie, których motywem przewodnim było wprowadzenie światopoglądu materialistycznego w życie indywidualne, rodzinne i publiczne. Dynamika rozwoju socjalistycznego państwa mierzona odtąd była postępem sekularyzacji życia publicznego i stopniem upowszechnienia wychowania laickiego. Małżeństwo i rodzina, będące podstawowymi komórkami społecznymi, stały się istotnym miejscem walki ideologicznej między państwem, a Kościołem - głównym obrońcą wartości religijnych i moralnych. Naturalną zatem konsekwencją tego stała się potrzeba skoncentrowania uwagi i duszpasterskich działań na małżeństwie i rodzinie poprzez stworzenie kościelnych struktur mających za zadanie wspieranie ich w codziennym funkcjonowaniu³⁰¹. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych szczególną prężnością w sprawach duszpasterstwa rodzin wykazał się krakowski ośrodek pod kierownictwem swego arcybiskupa, ks. K. Wojtyły, przy wsparciu takich osób, jak: ks. I. Różycki, ks. J. Turowicz, W. Póltawska, A. Chrzanowska, P. Nieniewska, istotne było również powołanie przy Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie Instytutu Teologii Małżeństwa i Rodziny. Bardzo ważnym wydarzeniem stało się pod to utworzenie z inicjatywy ks. bpa K. Majdańskiego w 1975 r. Instytutu Studiów nad Rodziną w Warszawie (Łomianki). Dzięki tym instytutom jeszcze mocniej rozwinęło się naukowe pogłębienie zagadnień związanych z małżeństwem i rodziną, a duszpasterstwo rodzin zaczęło otrzymywać naukowe fundamenty³⁰². Ważkim momentem dla

²⁹⁸ Bieleń R., *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Lublin, 2001, s. 63.

²⁹⁹ Por. Majkowski J., *Duszpasterstwo rodzin dzisiaj*, „Ateneum Kapłańskie” 73 (1981), z. 1, nr 435, s. 52-65.

³⁰⁰ FC 17.

³⁰¹ Perzanowska B., *Teresa Strzembosz i jej dzieło poradnictwa rodzinnego w Polsce*, Warszawa 2005, s. 49.

³⁰² Landwójtowicz P., *Duszpasterskie poradnictwo małżeńskie w Polsce, studium pastoralne*, Opole

duszpasterstwa rodzin stało się powołanie kard. K. Wojtyły na urząd papieski. Doświadczenia wyniesione bowiem z dotychczasowej działalności duszpasterstwa rodzin w Polsce już jako Jan Paweł II przeniósł na forum całego Kościoła Powszechnego. Troska o małżeństwo i rodzinę osiągnęła swój szczyt za jego pontyfikatu, nic też dziwnego, że został nazwany „papieżem rodzin”. Szczególne znaczenie dla duszpasterstwa rodzin przyniosła ze sobą adhortacja *Familiaris consortio*, która stała się fundamentem i drogowskazem dla podejmowanej przez nie działalności³⁰³.

Początki duszpasterstwa rodzin w Archidiecezji Krakowskiej związane są z działalnością Żywego Różańca Dziewcząt. Organizacja ta przygotowała i przeprowadziła po raz pierwszy rekolekcje dla swych członkiń w Pewli Małej w 1949 roku. Organizatorką była pani Janina Bogdanowicz. W tym samym czasie w przestrzeni duszpasterstwa rodzin pojawia się młody ks. Karol Wojtyła. Zimą 1950 roku zorganizował on kursy dla narzeczonych, głównie dla studentów Politechniki Krakowskiej. Kursy te oparte na duszpasterstwie parafialnym stanowiły przygotowanie bliższe do małżeństwa. W roku 1957 został utworzony Wydział Duszpasterstwa Kurii Metropolitarnej w Krakowie, którym u przewodził ks. Stanisław Czartoryski. W tym czasie do pracy duszpasterskiej włączali się prelegenci świeccy - J. Bogdanowicz, J. Ciesielski, A. Faber³⁰⁴.

Po objęciu stolicy biskupiej abp Karol Wojtyła przejął dotychczasowe formy duszpasterstwa rodzin i z ogromnym dynamizmem zaczął wpływać na ich rozkwit. Pierwszym etap rozwoju stanowiło powołanie S. Kowal, zawodowej położnej, na Diecezjalną Instruktorkę Poradnictwa Rodzinnego. Działała ona z mandatu biskupa i miała pieczę nad poradniami oraz ich pracą i organizacją. Następnie w 1967 roku kard. Karol Wojtyła zorganizował przy Kurii Krakowskiej cykl wykładów na temat katolickiej nauki o małżeństwie. Przeznaczone były one głównie dla pracowników służby zdrowia oraz nauczycieli, którzy mieliby w późniejszym czasie zaangażować się w duszpasterstwo rodzin, a także dla małżonków³⁰⁵. W roku 1968 kard. Wojtyła wyodrębnił Wydział Duszpasterstwa Rodzin z Wydziału Duszpasterstwa Ogólnego i kierownictwo powierzył ks. Czesławowi Drażkowi. Pani Janina Bogdanowicz zajęła się organizacją i tworzeniem poradni parafialnych, natomiast funkcję diecezjalnej

2010, s. 26.

³⁰³ Tamże, s. 27.

³⁰⁴ Gasidło W., *Kościół krakowski w służbie rodzinie w latach pasterzowania Karola Wojtyły*, w: *Karol Wojtyła jako biskup krakowski*, red. Pieronek T., Zawadzki R.M., Kraków 1988, s. 56-57.

³⁰⁵ Tamże, s. 63-64.

instruktorki powierzono Hannie Lorenz. Kolejny ważny etap miał miejsce w roku akademickim 1967/68 wówczas to Metropolita Krakowski powołał Instytut Rodziny, który działał w ścisłym związku zarówno z Wydziałem Duszpasterstwa Rodzin, jak i z Wydziałem Teologicznym w Krakowie. Na czele Instytutu stanęła dr Wanda Półtawska, która zajęła się przygotowaniem prelegentów świeckich dla młodzieży oraz opracowaniem materiałów dla poradnictwa. W roku 1970 Instytut ten otrzymał status Studium Przywydźiałowego. Podobny status rok wcześniej otrzymał ośrodek dla szkolenia księży w ramach Studium Teologii Rodziny¹³. 1 października 1975 roku Instytut Rodziny został włączony do Papieskiego Wydziału Teologicznego. Zadaniem Duszpasterstwa Rodzin było czuwanie nad całokształtem działań duszpasterskich w Archidiecezji Krakowskiej.

Duszpasterstwo Rodzin Archidiecezji Krakowskiej, wiele zawdzięcza swemu długoletniemu pasterzowi kard. Karolowi Wojtyłe, który w sposób szczególny trafnie ocenił sytuację małżeństwa oraz rodziny i poprzez nową formę działania odpowiadał na okoliczności kształtujące życie małżeńsko-rodzinne. Pasterzowanie w Archidiecezji Krakowskiej po kard. Wojtyłe objął ks. kard. Franciszek Macharski. Przejął on dorobek swojego wielkiego Poprzednika. W Archidiecezji funkcjonowało już wtedy około 100 poradni, w tym 3 specjalistyczne; w Krakowie (od 1972 roku), w Nowym Targu (od 1977 roku) i w Zakopanem (od 1978 roku)³⁰⁶. Dyrektorem Wydziału Duszpasterstwa Rodzin był w tym czasie - od 1977 roku był ks. Władysław Gasidło, natomiast funkcję diecezjalnej instruktorki od 1969 roku pełniła pani Maria Nieniewska. Forma przygotowania do małżeństwa zgodna z wytycznymi II Instrukcji Episkopatu Polski obejmowała trzymiesięczny okres przygotowania do małżeństwa, dwie wizyty w Poradni Życia Rodzinnego oraz kurs czterotygodniowy, obejmujący osiem konferencji. Prowadzone były również katechezy uzupełniające dla tych, którzy nie uczęszczali na katechezy w szkole średniej, obejmujące 10 spotkań. W prowadzone zostało również tzw. przygotowanie dalsze i bliższe do małżeństwa. Obejmowało ono swym zasięgiem młodzież szkoły podstawowej oraz szkół średnich. Od lutego 1979 roku wprowadzone zostały katechezy przedchrzcielne³⁰⁷.

Duszpasterstwo Rodzin zapewniało również opiekę samotnym matkom. Od 1978

³⁰⁶ Sprawozdanie z pracy Wydziału Duszpasterstwa Rodzin Kurii Metropolitalnej za rok 1977/78, mps, w: AKMkr 1.

³⁰⁷ Sukiennik P., *Rys historyczny działalności duszpasterstwa rodzin w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem Archidiecezji krakowskiej*, „Studia nad Rodziną UKSW” 10/ 1-2(2006), s. 319.

roku istniał Diecezjalny Dom Samotnej Matki w Krakowie przy ulicy Przybyszewskiego 39. Od 1 września 1980 roku Archidiecezja Krakowska posiadała drugi dom dla matek po urodzeniu dziecka, który znajdował się w Kosocicach koło Krakowa, gdzie matki przebywały do czasu znalezienia mieszkania. 2 listopada 1985 roku ks. kard. Macharski skierował do pracy w Wydziale Duszpasterstw Rodzin ks. S. Maślankę. Jako duszpasterz rodzin Archidiecezji Krakowskiej, miał on wspierać w pracy ks. W. Gasidłę, który zajmował się przygotowaniem kadry do pracy w duszpasterstwie rodzin i tym samym współpracował ze Studium Teologii Rodziny przy PAT. 1 marca 1988 roku pani M. Nieniewska, diecezjalna instruktorka, zrezygnowała z pełnienia swej funkcji ze względu na stan zdrowia. W jej miejsce kard. F. Macharski powołuje panią K. Łabno, która funkcję tę będzie pełnić do 14 września 1989 roku. Dnia 1 marca 1990 roku na stanowisko diecezjalnej instruktorki zostaje powołana pani T. Olearczyk. Ks. S. Maślankę od 31 sierpnia 1993 roku zastępuje ks. A. Świerczek, podejmując funkcję referenta Wydziału Duszpasterstwa Rodzin³⁰⁸. Wydział Duszpasterstwa Rodzin stara się również wychodzić naprzeciw zaistniałym problemom. Przykładowo - w 1990 roku w związku z zarządzeniem Ministra Zdrowia zobowiązującego kobiety, która domaga się usunięcia dziecka, do rozmowy z psychologiem, zorganizowano 11 poradni antyaborcyjnych, zatrudniających katolickich psychologów, którzy podejmowali działalność na rzecz obrony życia. Od 1992 roku Wydział Duszpasterstwa Rodzin podejmuje decyzję o pielgrzymowaniu rodzin do Kalwarii Zebrzydowskiej - Maryjnego sanktuarium, do którego dotychczas pielgrzymowali osobno kobiety, osobno mężczyźni³⁰⁹. 2 kwietnia 1993 roku powołana zostaje w ramach Wydziału Duszpasterstwa Rodzin Archidiecezjalna Poradnia Adopcyjna, natomiast w 1994 roku powstaje Dom Samotnej Matki im. Emilii Wojtyłowej w Wadowicach przy ulicy Sadowej 1, przejmując rolę domu w Kosocicach. W roku 1997 następują kolejne zmiany kadrowe w Wydziale Duszpasterstwa Rodzin. Po 20 latach pracy odchodzi ks. prał. W. Gasidło. Do nowych zadań duszpasterskich zostaje skierowany również ks. A. Świerczek. Na stanowisko dyrektora Wydziału Duszpasterstwa Rodzin powołany został ks. S. Mika³¹⁰.

Kardynał Macharski oraz osoby zaangażowane w duszpasterstwo rodzin Archidiecezji krakowskiej w interesującym nas okresie planując i realizując działania ujmowali małżeństwo i rodzinę w perspektywie całego systemu rodzinnego, co okazało

³⁰⁸ Tamże, s. 320.

³⁰⁹ Tamże, s. 320.

³¹⁰ Tamże s. 321

się nowym i twórczym sposobem konceptualizacji problemów człowieka, rozumienia jego trudności oraz zachowania. W tym ujęciu relacje małżeńsko-rodzinne są przedmiotem namysłu i troski jako funkcjonujący system transakcyjny, byt będący czymś więcej niż tylko sumą składową jej członków, tworzący kontekst dla zrozumienia funkcjonowania jej jednostek³¹¹. Dzięki temu sposób postrzegania małżeństwa i rodziny jako systemu stają się istotnym sposobem rozumienia zachodzących w nich zmian oraz wyznaczają model ich wspierania i przychodzenia z pomocą. Podstawową zasadą staje się całościowość. Dana osoba jest ujmowana zawsze w kontekście całości relacji małżeńsko-rodzinnego systemu. Obiektem wsparcia przestaje być tylko pojedyncza osoba, staje się nim natomiast układ związków, w jakim osoba ta pozostaje³¹². Powyższa postawa pozwala wniesić do duszpasterskiej posługi na rzecz małżeństwa i rodziny nowe impulsy. Problemy obserwowane w skali krajowej jak i te, które sygnalizowane były przez małżonków w czasie wizyt w poradniach, ujmowane całościowo, w kontekście systemu małżeńsko-rodzinnego, mogły zostać pełniej i dogłębniej zdiagnozowane. Pozawalało to podejmować działania, które odznaczały się większą efektywnością wsparcia. Duszpasterstwo rodzin dzięki ujęciu systemowemu dowartościowuje znaczenie relacji między małżonkami, postrzegając w nich siłę zdolną zreorganizować sposób funkcjonowania całości systemu i wprowadzić go na wyższy poziom dojrzałości. Trzeba również dostrzec to, iż celem tego krakowskiego modelu duszpasterskiego w ujęciu systemowym było takie wzmocnienie i odnowienie relacji małżeńskiej, by pozwalała ona małżonkom bardziej samodzielnie i pełniej realizować zadania, jakie zapisane zostały przez Boga w sakramentalnej wspólnotie małżeńskiej, będącej „domowym Kościołem”, którego celem jest wspólne, wzajemne zbawianie i zbawienie się. Wydaje się, że antropologiczna, sakramentalno-eklezjologiczna i trynitarna wizja spojrzenia na małżeństwo i rodzinę, która szczególnie charakteryzowała krakowskie doświadczenia, stanowiła istotny element tzw. przesłanki większej wnioskowania pastoralnego, umożliwiając z jednej strony precyzyjne definiowanie podstawowych pojęć dotyczących małżeństwa i rodziny oraz budowanie precyzyjnych programów pastoralnych z drugiej. Akomodacja takiego ujęcia systemowego do duszpasterstwa rodzin w Archidiecezji krakowskiej przyniosła nowe akcenty w postrzeganiu, diagnozowaniu i prowadzeniu wsparcia wobec narzeczonych, małżeństw oraz rodzin. U podstaw takiego działania na

³¹¹ Por. Goldenberg H., Goldenberg I., *Terapia rodzin*, Kraków 2006, s. 14.

³¹² Por. Stierlin H S, Rucker-Emden I., Wetzell N., Wirdching M., *Pierwszy wywiad z rodziną*, Gdańsk 1999, s. 17.

rzecz rodziny znajdował się fakt, że rozwój i przemiana całej rodziny, jej poszczególnych członków, przebiega równoległe do rozwoju i przemian społecznych, kulturowych, ekonomicznych. Owe rozumienie wzajemnych relacji tych procesów stało się niezbędne dla przeprowadzania wszelkich działań duszpasterskich, profilaktycznych czy naprawczych. Wypracowana zasada komplementarnej odrębności utrzymywała projekty podejmowane przez duszpasterstwo rodzin Archidiecezji krakowskiej na granicy pomiędzy działaniami jednoznacznie duszpasterskimi, które poprzez ewangelizację bezpośrednio prowadziły ku Bogu, a jednoznacznie terapeutycznymi. Korzystając bowiem z metod i technik różnych kierunków, duszpasterstwo rodzin widziało swoje cele w takim wspieraniu małżeńskiej i rodzinnej wspólnoty, aby stawały się one realnym miejscem doświadczania Boga i wzajemnego uświęcania się. Dzięki temu ten krakowski przykład duszpasterstwa rodzin stał się swoistą syntezą nauczania Jana Pawła II.

Zdaniem kardynała Franciszka Macharskiego istniała potrzeba mówienia o instytucjach małżeństwa i rodziny. W kontekście zmian ustrojowych i szeregu procesów społecznych z nich wynikających była to potrzeba pałaca³¹³. To właśnie małżeństwo i rodzina rozumiane na sposób ewangeliczny pomagają człowiekowi zachować przyzwoitość. Jak się okazało w obliczu reform, one też potrzebowały pomocy. Kardynał miał świadomość, iż małżeństwo i rodzina nie obronią się same. Jeżeli nie będziemy bronić każdej z nich od samego początku, ulegną degradacji jedna po drugiej.

Słowo: zinstytucjonalizować przywołuje nie korzystne skojarzenia: wtłoczenie w ograniczenia, uziemienie, przydanie masy czemuś, co dotąd było wolne, lekkie i zwinne. Nie na tym właśnie polega proces nabierania mocy? Jeśli przyjąć tezę, że znaczenie ma swoją wagę, że sens ma swój ciężar, to instytucjonalizacja jest przydaniem wagi i ciężaru działaniom, które w przeciwnym wypadku mogłyby nie przetrwać. Instytucjonalizacja to zatem społeczna decyzja, by pozwolić zjawisku żyć, umożliwia jego osadzenie w świecie, pozwala zachować jego ciągłość i trwanie. Dochodzi w ten sposób do wzajemnego wzmocnienia. Społeczeństwo przydaje zjawisku znaczenia poprzez jego instytucjonalizację, a wzmocnione zjawisko zaczyna z jeszcze większą siłą oddziaływać na społeczeństwo, staje się punktem odniesienia, azymutem przy dokonywaniu wyborów, kontekstem dla stawianych pytań, wreszcie – wzorem.

W latach transformacji doszło do momentu, gdzie działające od lat instytucje

³¹³ Por. Kard. Macharski F., *Wizytacja par. Myślenice, kazanie na Mszy św. z błogosławieństwem małżeństw 11.06.1989*, w: AKMKr 3; *Wizytacja par NSPJ w Sułkowicach, kazanie na Mszy św. z błogosławieństwem małżeństw starszych 19.11.1989*, w: AKMKr 3.

małżeństwa i rodziny przestały rzekomo odpowiadać na ulokowane w nich nadzieje, działo się tak, bowiem pierwotne znaczenie i sens, małżeństwa i rodziny zdewaluowały się i pozostał tylko sztafaż – pusty. Jak w takim kontekście rozumieć to, wezwanie Kościoła, które dobitnie wybrzmiewa od lat osiemdziesiątych minionego wieku, że mamy stanąć po stronie tych instytucji? Stanąć po stronie instytucji to innymi słowy przedrzeć się do istoty rzeczywistości, dotrzeć do jej pierwotnej siły, która zaważyła o randze małżeńskiej wspólnoty i zobaczyć żywe sedno jej wartości. Instytucje małżeństwa i rodziny są jak kokon, który chroni, a także osłania przed destrukcją, a przede wszystkim umożliwia przetrwanie i rozwój. To rodzina i małżeństwo daje czas, w którym może dokonać się transformacja, przejście z jednego etapu w drugi: z powierzchowności w dojrzałość. Opowiedzenie się po stronie tych instytucji wymaga dwóch rzeczy: uświadomienia sobie, że małżeństwo i rodzina nie mogą przestać być instytucją, że ich sakramentalny charakter i zadania są immanentnie wpisane w ich istotę oraz uświadomienia sobie, ich celu duchowego i ziemskiego.

Do natury małżeństwa i rodziny należy wielość relacji interpersonalnych, poprzez które każda osoba ludzka jest wprowadzona do „rodziny ludzkiej”³¹⁴. Małżeństwo i rodzina są wspólnotą osób, stąd wspólnotowość (komunia) powinna stanowić ich formę i kształt życia. Prawo miłości małżeńskiej oraz rodzinnej jest wspólnotą i uczestnictwem, a nie dominacją, stąd ideałem jest ukierunkowanie do tworzenia owej wspólnoty³¹⁵. Tutaj należy poszukiwać rozwiązań przewyciężenia wszelkich trudności pojawiających się na drodze wspólnego życia. Budowanie *communio personarum* to jednocześnie tworzenie atmosfery, w której panuje prawdziwa, zgoda, szczerłość, zaufanie, jedność. To także umiejętność dostrzegania każdego członka wspólnoty w jego potrzebach i słabościach, w jego aspiracjach, pragnieniach, w jego realnych możliwościach, to pomoc każdemu w zrealizowaniu siebie. Zasadą i siłą takiej wspólnoty jest miłość oraz dialog. Małżeństwo i rodzina stanowią intymną komunie życia i miłości³¹⁶. Bez miłości małżonkowie nie mogą żyć, rozwijać się i doskonalić jako wspólnota osób³¹⁷. Miłość, która animuje międzyosobowe relacje, jest zarazem wewnętrzną siłą naznaczającą i ożywiającą jedność i wspólnotowość³¹⁸. W miłości małżeństwo i rodzina odnajdują

³¹⁴ FC 15.

³¹⁵ Por. Giraldo S.B., *Małżeństwo jako wspólnota. Źródła trudności, stan aktualny i perspektywy na przyszłość*, „Homo Dei” 73(2003), nr 2, s. 50-63; Sienkiewicz E., *Osoba ludzka realizująca się w uczestnictwie*, „Ateneum Kapłańskie” 95(2003), s. 441-152.

³¹⁶ GS 48.

³¹⁷ FC 18.

³¹⁸ Tamże, 21.

źródło i konieczny impuls dla ukształtowania prawdziwego, dojrzałego człowieczeństwa, promocji godności i powołania każdego, tak aby mogły się one odnaleźć w pełnym podarowaniu siebie innym³¹⁹, uczeniu tolerancji, przebaczenia i pojednania³²⁰. Dzięki temu małżeństwo i rodzina, otwierając swoje bogactwa i wartości, są w stanie obdarowywać nimi innych poprzez bezinteresowność, serdeczność, szczerzy dialog, spotkanie, dyspozycyjność, służbę i solidarność³²¹.

Małżeństwo oraz rodzina opierają się na wskazanej powyżej prawdzie. Są one komunią i wspólnotą, to znaczy zjednoczeniem i to bardzo głęboko wchodzącym w głąb człowieka, ale i wspólnotą osób, to jest też bytów autonomicznych, nieredukowalnych do niczego innego. Interioryzacja i eksterioryzacja są w nich ściśle powiązane ze sobą. Zatem podmiotowość warunkuje związek małżeński oraz rodzinę. Bez niej nigdy nie będą one komunią i wspólnotą. Tylko ludzie wolni, świadomi, dojrzały i odpowiedzialni mogą tworzyć relacje osób i znajdować w nich wszystko to, co jest potrzebne do rozwoju. Małżeństwo, rodzina urzeczywistnia się przez wzajemne obdarowywanie sobą, które jest nieustannym procesem o ogromnym dynamizmie, potrzebującym wciąż wspólnego zaangażowania w dialog³²².

F. Woronowski na kanwie transformacji ustrojowej twierdził, że traktowanie miłości jako „rdzenia ewangelicznego zachowania w świecie i wszelkiego działania” rodzi obowiązek uznania jej „sprawą olbrzymiej wagi dla Kościoła, poszczególnego człowieka, rodziny, konkretnych środowisk, parafii, całego społeczeństwa”, co pozwoli „chrześcijańską miłość potraktować jako wspólny dla nas wszystkich program do codziennej realizacji i tę realizację programu podejmować na każdy dzień i w każdej sytuacji”³²³.

W to zadanie Kościoła wpisywała się w posługę kardynała Franciszka Macharskiego, który nieustannie świadczył, że Jego najważniejszym zadaniem jest głoszenie Boga, który jest Miłością Miłosierną³²⁴. To orędzie o Bogu-Miłości jest istotne w podwójnym wymiarze. Po pierwsze, ujawnia człowiekowi jego pochodzenie i naturę;

³¹⁹ Tamże, 22.

³²⁰ Tamże, 21.

³²¹ Kawecki W., *Nowy model rodziny*, „Homo Dei” 68(1998), nr 1, s. 70-71.

³²² Por. Ozorowski E., *Małżeństwo jako komunია osób*, „Studia nad Rodziną UKSW” 6(2002), nr 2(11), s. 142-143.

³²³ Woronowski F., *Cywilizacja miłości – kluczowe zadanie duszpasterstwa*, „Studia Teologiczne”, Białystok, Drohiczyn, Łomża, 11(1993), s. 123-124.

³²⁴ Por. Olszowski W., *Duszpasterska działalność...*, dz. cyt., s. 178-183; Kard. Macharski F., *Kazanie wygłoszone w Nowym Targu dla małżeństw 14.06.1981*, w: AKMKr 3; Kard. Macharski F., *Kazanie dla małżeństw w par. Księży Salwatorianów, Zakopane 12,12.1982*, w: AKMKr 3.

po drugie, odkrywa przed nim jego ostateczne przeznaczenie. W świetle chrześcijańskiego objawienia osobowa Miłość jest przyczyną istnienia człowieka, w niej ma się także dokonać ostateczne spełnienie ludzkiej egzystencji. Bóg i człowiek, Stworzyciel i Jego dzieło są ze sobą związani w sposób konieczny, chociaż dla każdego z nich odmienny. Dla Boga jest to więź miłości wyrażająca się w pełnej odpowiedzialności za swoje stworzenie, dla człowieka jest to więź miłości wyrażająca się w pełnym zaufaniu, dialogu z Bogiem i wdzięczności za dar istnienia. Miłość oraz dialog są źródłem, celem i środkiem w uzyskaniu przez człowieka przeznaczonej mu w Bogu pełni.

Orędzie chrześcijańskie zawiera także dogmat o dramacie deficytu miłości i dialogu między Bogiem i człowiekiem. Grzech pierworodny nadwątlił więź miłości dialogicznej między Stwórcą i stworzeniem, co oznacza, że z powodu załamania się ludzkiego zaufania, Bóg nie może w pełni udzielać się człowiekowi. Grzech jest przeszkodą w tworzeniu komunii człowieka i Boga oraz międzyludzkiej jedności. Stąd prawda o Wcieleniu i Odkupieniu objawia stworzeniu nieodwracalność Bożej miłości, która w postaci miłosierdzia bierze na siebie odpowiedzialność za ludzki grzech, aby przywrócić zniszczone zaufanie i pierwotną jedność³²⁵. Bóg pragnie bowiem nie tylko podtrzymać stworzenie w istnieniu, chce także mieć udział w jego życiu. Bóg pragnie też dopuścić człowieka do swojego wewnętrznego życia, Boskiej komunii miłości oraz dialogu. Odświeżenie przed światem miłości i dialogu jako paradygmatu całej rzeczywistości było podstawowym zadaniem jakie realizował kardynał Franciszek Macharski i wyrażało się to w jego sposobie myślenia, mówienia oraz działania³²⁶.

³²⁵ Por. Wal J., *Miłosierdzie chrześcijańskie*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. Kamiński R., Przygoda W., Fiałkowski M., Lublin 2006, s. 486-490.

³²⁶ Por. Olszowski W., *Duszpasterska działalność...*, dz. cyt., s. 168-170.

ZAKOŃCZENIE

Kościół uznaje, iż małżeństwo i rodzina stanowią fundament dóbr ludzkości, które warunkują szczęście poszczególnych osób oraz twórczy dynamizm społeczności świeckiej i eklezjalnej, dlatego znajdują się one w samym centrum jego uwagi. Kościół ma świadomość spoczywającej na nim odpowiedzialności za małżeństwo i rodzinę dlatego podejmuje aktywne działania ukierunkowane na rzecz ich dobra. W tych obszarach zaangażowania można wyróżnić nie tylko przepowiadanie nauki dotyczącej godności, znaczenia sakramentu małżeństwa oraz wartości rodziny, ale także szereg praktycznych projektów, dzięki którym Kościół towarzyszy im na drodze wzrastania ku miłości dialogicznej oraz udziela konkretnego wsparcia.

Przeprowadzone analizy pomogły ustalić, że do natury małżeństwa i rodziny należy wielość relacji interpersonalnych, poprzez, które każda osoba ludzka jest wprowadzana do „rodziny ludzkiej”. Małżeństwo i rodzina to wspólnoty osób, stąd wspólnotowość powinna być ich formą życia. Właśnie w tym kontekście kardynał Franciszek Macharski, istotę miłości upatrywał we wspólnocie osób obdarowujących się sobą. Miłość to wola dawania. To sformułowanie wskazuje na konieczne i zarazem wystarczające aspekty miłości osobowej. Mianowicie aspekty daru oraz bezinteresowności. Miłość w tej formule ma charakter etyczny - nie zależy wyłącznie od uczuć ani od wymiaru zmysłowego, choć miłość-uczucie i eros pozostają miłością, o ile zawierają w sobie pragnienie dążenia do obdarowania drugiej osoby. Jednocześnie miłość jako wola dawania mieści w sobie - jako warunek konieczny - element bezinteresowności. Wydaje się bowiem oczywiste, że wola obdarowania kogoś ze względu na interes własny darczyńcy przestaje być autentyczną wolą dawania, a staje się wolą brania, pragnieniem zysku. Podobnie relacja wymiany, tak często występująca współcześnie w roli miłości, nie jest oparta na woli dawania. Miłość-dar jako wola dawania w sposób najbardziej autentyczny zapoczątkowuje relację między osobami i to na jej gruncie buduje się od początku więź: osoba-osoba. Bez tego aktu miłości, choćby w najbardziej drobnej formie relacja międzyosobowa nie ma szans na autentyczny rozwój. W miłości małżeństwo i rodzina odnajdują źródło oraz konieczny impuls dla ukształtowania prawdziwego dojrzałego człowieczeństwa. Taka miłość ma swój początek w Bogu. Bóg jest miłością i daje swą miłość. Tak realizuje się powołanie człowieka do miłości. Tak również trwa komunია miłości człowieka z Bogiem i ludźmi.

Małżeństwo i rodzina opiera się na wskazanej powyżej prawdzie. Są one komunią

miłości, to jest zjednoczeniem bardzo głęboko wchodzącym w świadomość człowieka, ale też komunią osób, bytów autonomicznych. Komunia taka charakteryzuje się powiązaniem relacyjnymi, które realizowane są przez postawę dialogiczną. W dialogu małżeńsko-rodzinnym nie tylko ważna jest forma oraz treść, najważniejsi są jego uczestnicy. Jako partnerzy współkonstruujący relację dialogiczną właśnie za sprawą dialogu stają się oni dla siebie w pełni realni. Partnerstwo dialogiczne nie dopuszcza możliwości uchybienia autonomii któregoś z partnerów. Dialog wyklucza też dominację Ja, przybierając formę monologicznej autoprezentacji. W dialogu małżonkowie, członkowie rodziny nie tyle wypowiadają słowa, nie tyle formułują myśli lub konfrontują je ze sobą, ile wyrażają siebie. Tak rozumiany oraz realizowany dialog stanowi właściwą podstawę każdej wspólnoty małżeńskiej, rodzinnej i tym samym, jest sednem ludzkich relacji. Kardynał Macharski reprezentował ten właśnie nurt postrzegania dialogu zarówno w aspekcie teoretycznym jak i praktycznym. Doskonale rozumiał tę fundamentalną prawdę wyrastającą z Ewangelii, że relacja osób, jak pisze L. Kuc, jest dobrem najwyższym w porządku przyrodzonym i nadprzyrodzonym. Każda osoba jest tyle warta, ile ofiarowuje z siebie innym osobom. Taki jest najgłębszy sens komunikacji, zakomunikować się do granic komunikowalności.

Chrześcijańska wizja małżeństwa i rodziny nie byłaby w pełni zrozumiała bez odniesienia do tych elementów personalistycznych, jakimi są miłość i dialog. Zwrócił na to uwagę Sobór Watykański II, który trafnie odkrywając znaki czasu podjął doniosłe dzieło nowego odczytania prawdy o człowieku. U podstaw nauczania Soboru leży integralna nauka Kościoła w przedmiocie osoby ludzkiej, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Na tle tej nauki zwłaszcza jej doniosłego obszaru, jakim jest teologia małżeństwa i rodziny, jawi się bowiem specyfika miłości i dialogu oraz ich fundamentalne znaczenie w małżeńskiej i rodzinnej wspólnotie osobowej, będącej zarazem wspólnotą sakramentalną dającą małżonką udział w odkupieńczo-obłubieńczej miłości Chrystusa do Kościoła.

W Polsce od momentu transformacji ustrojowej tej integralnej koncepcji małżeństwa i rodziny przeciwstawiano powstałe na bazie różnych ideologii ujęcia cząstkowe, redefinicje tych fundamentalnych rzeczywistości. Z uwagi na to, że u podstaw małżeństwa i rodziny stoi człowiek, można powiedzieć, że spor o ich kształt stał się także wielkim sporem o człowieka.

Okres transformacji stanowił zarówno w skali kraju, jak i całego świata czas wyjątkowo głębokich przemian społecznych i kulturowych. Jednym

z charakterystycznych znaków tych przemian była sekularyzacja moralności, a dokładniej dechrystianizacja, rozumiana jako odchodzenie od modelu moralności chrześcijańskiej na rzecz jej zeświecczenia. Wielu socjologów określa ten proces mianem kryzysu moralnego. W przestrzeni oddziaływania tych czynników za szczególnie destrukcyjny należy uznać kryzys antropologiczny, przejawiający się we wszelkich redukcyjnych koncepcjach człowieka, które skutkowały redukcjonizmem w obszarze życia małżeńsko-rodzinnego. Przejawem tego była rezygnacja z wizji prawno-naturalnej małżeństwa a w konsekwencji także rodziny, która ma swe źródło w naturze człowieka jako mężczyzny i kobiety, na rzecz wizji konstruktywistycznej, gdzie wszystko, także kształt małżeństwa i rodziny, jest wolną konstrukcją człowieka. W naruszeniu tego naturalnego wymiaru małżeństwa i rodziny trzeba widzieć niezwykle dynamiczny przejaw autodestrukcji osoby ludzkiej. Prowadzi to do niebezpiecznych wniosków etycznych i rozstrzygnięć dalekich od personalistycznej afirmacji osoby.

W tym kontekście należy widzieć kluczową rangę posługi kardynała Franciszka Macharskiego wobec małżeństwa i rodziny. Mamy w niej bowiem zawartą przede wszystkim troskę Kościoła o autentyczny rozwój człowieka i wspólnoty ludzkiej oraz świadomość żywotności zmian dokonujących się w Polsce szczególnie w okresie zmian ustrojowych. 1989 rok, to czas przełomu, który wykreował przestrzeń dynamicznych zmian cywilizacyjnych, społecznych i gospodarczych będących rezultatem technologicznego przyspieszenia. Życie codzienne polskich małżeństw i rodzin zaczęło się komplikować ze względu na niespotykany nigdy wcześniej rozwój technologii komunikacyjnych, kontaktów międzykulturowych, oraz postępującej globalizacji. Wśród tych wszystkich emocjonujących przemian powstawał również nowy sposób kształtowania przekazu treści Ewangelicznych czego ciekawym przykładem są działania kardynała Franciszka Macharskiego. Stanowią one silny punkt oparcia, aby urzeczywistnić i wyzwolić potencjał małżeństwa i rodziny, kształtowanych w kluczu Ewangelii. W tym aspekcie miłość oraz dialog to podstawowe klamry spinające charakter jego pasterskiego nauczania wobec małżeństwa i rodziny. Metropolita krakowski tych niezwykle lat, gdzie dokonywały się zmiany systemowe wskazywał, iż ludzkie doświadczenie życiowe potwierdza, że tak naprawdę nasze związki i relacje oparte o miłość i dialog to jest całe nasze życie, całe prawdziwe życie.

Kształtując rozważania na temat kardynała Franciszka Macharskiego trudno nie być zakłopotanym. Nasuwa się bowiem ogromne bogactwo aspektów długiej i bardzo prężnej posługi w Archidiecezji Krakowskiej w Kościele polskim i powszechnym. To też każda

próba pełnej charakterystyki osoby kardynała Franciszka Macharskiego jest z góry skazana na ułomności i niepewność. Najczęściej wybiera się jeden z aspektów posługi i on staje się przedmiotem spostrzeżeń lub szerszego opracowania. Fragmentaryczność pozwala wprowadzić na głębszą analizę wybranego tematu ale niejednokrotnie pozostawia też pewien niedosyt, gdyż zauważa się, że należałoby naświetlić omawiane zagadnienie z uwzględnieniem jeszcze innych wymiarów.

Kardynał Franciszek Macharski był niewątpliwie autorytetem w Polsce oraz w wymiarze światowym. Więcej każdy z poszczególnych aspektów pasterskich religijnych, doktrynalnych, kulturowych, społecznych, wieloletniego nauczania i posługi kardynała precyzyjnie uwypukla już sam w sobie jego wielkość. Niemniej ujmująca niezwykłość tego Pasterza jawi się najwyraźniej wówczas, gdy spoglądamy na całość jego dokonań, czyli gdy dostrzegamy jakby jednym rzutem oka ogromne bogactwo, uderzającą harmonię i spójność różnorodnych wymiarów, z których złożona jest imponująca mozaika Jego nadzwyczajnej osobowości. Nietrudno dostrzec, że przemawiał nie tylko słowem ale także gestem, postawą, wyrazem twarzy, uśmiechem, cierpieniem a więc całym sobą. Można go postrzegać z bardzo różnych punktów widzenia jako pasterza, teologa, humanistę, społecznika człowieka nauki, widzialną głowę kościoła krakowskiego, męża stanu, patriotę. Jego nauczanie dotyczyło wielkich problemów ludzkiego życia indywidualnego, społecznego, godności osoby, ludzkiej relacji z Bogiem, niezbywalnych praw, nauki, wychowania, medycyny, życia ludzkiego, historii kultury, globalizacji, wizji Europy, przyszłości Polski. Wszystkie te zagadnienia ujmował w ich wzajemnym powiązaniu i w szerokim kontekście transcendentnego wymiaru ludzkiej egzystencji. Ponadto należy zauważyć głęboką koherencję w całości jego wielowymiarowego nauczania w perspektywie zgodności rozumu i wiary. U jej podstaw leży solidnie pogłębiona wizja życia ludzkiego, jego celu, prawdziwy i ubogacający humanizm chrześcijański. Więcej, rzuca się w oczy także spójność nauczania z jego życiem osobistym z całą szeroką aktywnością i to do tego stopnia, że nikt nie mógł wątpić, iż w to co głosił, sam dogłębnie wierzył i tym naprawdę żył na co dzień. W realizację swej misji Pasterskiej bezkompromisowo angażował całego siebie rozum wolę miłości, wiary i modlitwy, wnikliwość swego umysłu głębię przemyśleń, zdolności organizacyjne, wrażliwość serca po prostu dawał z siebie wszystko. Do tego trzeba dodać że na drogach służby apostolskiej towarzyszyła mu nie gasnąca odwaga i entuzjazm. Nie wycofywał się wobec braku zrozumienia lub napotykanym przeciwności. Taki sam zarówno w pełni sił jak i w chwilach cierpienia. Pełen szacunku

dla każdego człowieka. To integralne spojrzenie na całość osobowości kardynała Franciszka Macharskiego realizującego zadanie zlecone przez Pana jest niezwykle fascynujące. Harmonijna całość czyni go niezmiernie wiarygodnym świadkiem Chrystusa czyni go arcyciekawym i pociągającym świadkiem. Nic dziwnego, że dla bardzo wielu osób sam kontakt z kardynałem Franciszkiem stał się niezapomnianym przeżyciem i wewnętrznym ubogaceniem, czasem nawet zmuszeniem do refleksji. W podsumowaniu pracy można stwierdzić, że dotychczas nie powstało monograficzne opracowanie duszpasterskiego zaangażowania kardynała Macharskiego na rzecz małżeństwa i rodziny. Stąd z jednej strony już samo podjęcie problemu jest nowatorskie, ale z drugiej strony zawiera ono w sobie kilka nowych ujęć. Po pierwsze czymś wyjątkowym jest wyłonienie z całości duszpasterskiej działalności kardynała Franciszka Macharskiego inicjatyw i nauczania związanego ze wsparciem małżeństwa i rodziny. Ten zabieg jest niezwykle zasadny, bowiem właściwe wsparcie udzielane małżeństwu i rodzinie posiada fundamentalne znaczenia dla całości społeczeństwa i zbawczej misji Kościoła. Po drugie, czymś niezwykle inspirującym jest próba spojrzenia na postawy miłości i dialogu jako funkcji twórczego radzenia sobie z kryzysem małżeństwa i rodziny.

Wskazane nowatorskie aspekty wymagają jednak dalszej analizy i doprecyzowania. Wydaje się, że koncepcja miłości i dialogu, jako środków służących do przezwyciężenia kryzysu rodziny, z powodzeniem powinna zostać rozszerzona na podjęcie próby zaakomodowania tego ujęcia na potrzeby duszpasterskiego przygotowania do sakramentu małżeństwa oraz poradnictwa małżeńskiego. Wydaje się również, iż niewystarczająco odkrytą kartą pozostaje dynamika i szczegółowy kształt działań Duszpasterstwa Rodzin Archidiecezji Krakowskiej, proces badawczy tych projektów może stworzyć przestrzeń na podjęcie interesujących inicjatyw pastoralnych.

Życie człowieka w małżeństwie i rodzinie oparte na postawach miłości oraz dialogu zajmuje ważne miejsce w nauczaniu kardynała Franciszka Macharskiego. Jest wyrazem jego troski o dobro człowieka, jego odpowiedzialności za świat i czynienie go bardziej ludzkim. Podejmując analizę zagadnienia małżeństwa i rodziny, którą prezentował w swoim nauczaniu kardynał Franciszek Macharski, należy stwierdzić, że miłość oraz dialog są nie tylko powinnością moralną, chrześcijańską cnotą, ale są również podstawowymi zasadami życia małżeńsko-rodzinnego: to jest początek tego dynamizmu, dzięki któremu można obronić człowieka.

BIBLIOGRAFIA

Biblia Jerozolimska, Poznań 2006.

DOKUMENTY KOŚCIOŁA

DOKUMENTY SOBOROWE

1. Sobór Watykański II, *Konstytucja o Liturgii Świętej „Sacrosanctum Concilium”*, 04.01.1963.
2. Sobór Watykański II, *Konstytucja Dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, 21.11.1964.
3. Sobór Watykański II, *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 07.12.1965.

DOKUMENTY STOLICY APOSTOLSKIEJ

1. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984.
2. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

DOKUMENTY I PISMA PAPIESKIE

1. PAWEŁ VI, Encyklika *Humane vitae, o moralnych zasadach w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego*, 26.07.1968.
2. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis. Odkupiciel człowieka*, 04.03.1979.
3. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis. Troska społeczna*, 30.12.1987.
4. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae, o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, 25.03.1995.
5. BENEDYKTY XVI, Encyklika *Deus caritas est. O miłości chrześcijańskiej*, 25.12.2005.
6. FRANCISZEK, Encyklika *Amoris Laetitia. Radość miłości*, 19.03.2015.
7. PAWEŁ VI, Adhortacja apostolska, *Evangelii nuntiandi, o ewangelizacji w świecie współczesnym*, 08.12.1975.
8. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio, o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, 22.09.1981.
9. JAN PAWEŁ II, List do Rodzin *Gratissimam sane*, 02.02.1994.
10. JAN PAWEŁ II, *Małżeństwo i rodzina*, w: tegoż, *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1985-2005*, oprac. Necel W., Poznań 2009, s. 21.
11. JAN PAWEŁ II, *Mężczyzna i niewiasta stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Kraków 2020, s.348

12. JAN PAWEŁ II, *Spotkanie z młodzieżą na Wzgórzu Lecha (Gniezno, 3 czerwca 1979)*, w: *Jan Paweł II w Polsce. 2-10 VI 1979, 16-23 VI 1983, 8-14 VI 1987. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1989, s. 59-62
13. BENEDYKT XVI, *Piękno prawdy o małości, objawionej przez Chrystusa*, przem. do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej, Rzym, 27.01.2007, „L'Osservatore Romano” wersja polska 28(2007), nr 5, s. 31-33.
14. BENEDYKT XVI, *Rodzice bądźcie przykładem wiary, nadziei i miłości*, Walencja, 9.07.2006, „L'Osservatore Romano” wersja polska 27(2006), nr 9-10, s. 16-18.

MATERIAŁY ARCHIWALNE – AKTA ARCHIWUM KURII METROPOLITALNEJ W KRAKOWIE (AKTA BEZ SYGNATURY, NUMER PORZĄDKOWY W NINIEJSZEJ BIBLIOGRAFII ODPOWIADA NUMEROWI TECZKI WIDNIEJĄCEMU W PRZYPISIE)

1. KS. KARD. FRANCISZEK MACHARSKI, Akta za lata 1979–1991: listy pasterskie, artykuły, komunikaty, odezwy, przedmowy, słowa wstępne, wypowiedzi.
2. KS. KARD. FRANCISZEK MACHARSKI, Akta za lata 1992–1999: listy pasterskie, artykuły, komunikaty, odezwy, przedmowy, słowa wstępne, wypowiedzi.
3. KS. KARD. FRANCISZEK MACHARSKI, Akta: Kazania i przemówienia 1979, 1981 (I–V) i (VIII–XII), 1982 (I–IV), (V–VI), (VII–11 X), (15 X–XII), 1983 (I–IV), (V–VI), (VII–XII), 1984 (I–IV), (V–VII), (VII–15 X), (16 X–XII), 1985 (I–14IV), (15IV–VII), (VII–16.X.), (16 X–XII), 1986 (I–IV), (V–VIII), (IX–XII), 1987 (I–VI), (VIII–II), 1988 (I–18IV), (19IV– VIII), (IX–XII), 1989 (I–VII), (VIII–XII), 1990 (I–XII) (30 tek akta luźne).
4. KS. KARD. FRANCISZEK MACHARSKI, Akta: Kazania i przemówienia (teksty nieautoryzowane): 1990, 1991, 1992 (I–XII), 1993 (I–XII), 1994 (I–IV), (VII–XII), 1995 (I–VII), (VIII–XII), 1996 (I–VII), (IX–XII), 1997 (I–V), (VI–XII), 1998 (I–II), (VIII–XII), 1999 (I–VII), (VIII–XII), 2000 (I–VII), (VIII–XII), 2001 (I–VI), (VII–XII), 2002 (I–XII), 2003 (I–VIII), (IX–XII), 2004 (I–XII) (24 teki akta luźne)

PISMA URZĘDOWE KURII METROPOLITALNEJ W KRAKOWIE (NOTIFICATIONES)

1985

1. KS. KARD. FRANCISZEK MACHARSKI, Wielkopostny List Pasterski Metropolity Krakowskiego o ufności Miłosiernemu Panu Jezusowi, w: „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi”, styczeń–luty 1985, nr 1–3, s. 46.

1988

1. KS. KARD. FRANCISZEK MACHARSKI, List do Księża Dziekanów w sprawie katechezy przygotowującej do życia w rodzinie, w: „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi”, styczeń–luty 1988, nr 1–2, s. 12–13.
2. KS. KARD. FRANCISZEK MACHARSKI, Wytyczne dla Księża Dziekanów dotyczące przygotowania do życia w małżeństwie i rodzinie poprzez katechezę, w: „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi”, styczeń–luty 1988, nr 1–2, s. 19–21.

1989

1. Dziesięciolecie posługi pasterskiej J. E. Ks. Kardynała Franciszka Macharskiego w Kościele Krakowskim, w: „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi”, styczeń–luty 1989, nr 1–2, s. 1.
2. Umowa między Rządem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie uregulowania statusu wyższych uczelni papieskich oraz trybu i zakresu uznawania przez Państwo stopni i tytułów naukowych nadawanych przez te uczelnie, w: „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi”, wrzesień–październik 1989, nr 9–10, s. 250–260.
3. KS. KARD. FRANCISZEK MACHARSKI, Dekret w sprawie formacji teologicznej kapłanów w Archidiecezji Krakowskiej, w: „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi”, wrzesień–październik 1989, nr 9–10, s. 262–264.

1994

1. KS. KARD. FRANCISZEK MACHARSKI, *List do rodziców*, w: „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi”, styczeń–marzec 1994, nr 1–3, s. 120–122.

1995

1. KS. KARD. FRANCISZEK MACHARSKI, *List do rodziców*, w: „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi”, kwiecień–czerwiec 1995, nr 4–6, s. 286–289.

1999

1. Krótkie zestawienie dokonań ks. kard. Franciszka Macharskiego na przestrzeni 20 lat posługi Kościołowi Krakowskiemu, w: „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi”, styczeń–marzec 1999, nr 1-3, s. 137-139.

LITERATURA PRZEDMIOTU

1. ADAMCZYK M., *Zjawisko przemocy wobec dzieci-wielość perspektyw*, w: *Rodzina polska – nowe wyzwania*, red. Więckiewicz B., Stalowa Wola 2013, s. 93-115
2. ADAMSKI F., *Człowiek istota religijna i rodzinna*, Kraków 2013.
3. ADAMSKI F., *Poza kryzysem tożsamości w kierunku pedagogiki*

personalistycznej, w: Poza kryzysem tożsamości. W stronę pedagogiki personalistycznej, Kraków 1993, s. 10-25.

4. ADAMSKI F., *Rodzina wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002.
5. ADAMSKI F., *Socjologia małżeństwa i rodziny*, Warszawa 1982.
6. ADORNO T., *Dialektyka negatywna*, tłum. Krzemień-Ojak S., Warszawa 1986.
7. ADORNO T., Horkheimer M., *Dialektyka oświecenia*, tłum. Łukasiewicz M., Siemek M.J., Warszawa 1994.
8. *Aforystyka dwudziestolecia (1918-1939)*, wybór Grzeniewski L.B., Warszawa 1984.
9. AMBROZIK W., *Dewiacje wychowawcze w środowisku wiejskim*, Poznań 1997.
10. ARENDT H., *Kondycja Ludzka*, tłum. Łagodźka A., Warszawa 2000.
11. BACHTIN M., *Słowo w powieści*, w: tenże, *Problemy literatury i estetyki. Wybór szkiców*, tłum. Grajewski W., Warszawa 1982, s. 106-112
12. BADKOWSKI L., *Nie chodzi o rezerwat, ale o konstruktywną siłę*, „Życie i Myśl” 3-4 (1961), s. 85-95.
13. BADORA L., CZEREDRECKA B., MARZEC D., *Rodzina i formy jej wspomagania*, Kraków 2002.
14. BAJDA J., *Powołanie małżeństwa i rodziny. Próba syntezy teologiczno-moralnej*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny*, red. Majdański K., Warszawa 1980, s. 17-25.
15. BALTHASAR H., *Credo. Medytacje o Składzie Apostolskim*, Kraków 1997.
16. BALTHASAR H., *Teodramatyka*, Kraków 2003.
17. BALTHASAR H., *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997.
18. BARBARO B., *Wprowadzenie do systemowego rozumienia rodziny*, Kraków 1999.
19. BARTNIK Cz., *Personalizm*, Lublin 2000, s. 128-129.
20. BARWICKA-TYLEK I., *Prawda i sens. Dialektyka-marksizm-komunizm*, Kraków 2017.
21. BECK U., *Spoleczeństwo Ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2004.
22. BEDNARSKA M., *Personalistyczne uzasadnienie skutecznej komunikacji*, „Studia Socialia Cracoviensia” 7(2015) nr (12), s. 121-130.
23. BEDNARSKA M., *Personalistyczne uzasadnienie skutecznej komunikacji*,

Studia Socialia Craconiensia”, 7(2015) nr 1(12), s. 121-130.

24. BIELEŃ R., *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Lublin 2001.
25. BISKUPSKI S., *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego*, Warszawa 1956.
26. BLACHNICKI F., *Miłość, seks, eros, agape*, Krościenko 2002, s. 4.
27. BLACHNICKI F., *Teologia pastoralna ogólna. Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971.
28. BŁASZCZEĆ J., *Katolickie ruchy na rzecz rodziny*, w: Komisja Episkopatu Polski, *Pogram duszpasterski na rok 1993/94. Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej*, Katowice 1993, s. 501-506.
29. BOGUNIA-BOROWSKA M., *Codziennosc i społeczne konteksty życia codziennego*, w: *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*, red. Bogunia-Borowska M., Warszawa 2009, s.7-29.
30. BOHDANOWICZ A., *Unifikująca rola miłości w życiu małżeńskim według Benedykta XVI*, „Teologia i Moralność” 1(2006) nr 1, s. 81-95.
31. BOŁOZ W., *Promocja osoby w rodzinie*, Warszawa 1994.
32. BORKOWSKI T., MARCINKOWSKI A., *Bezrobocie w perspektywie socjologicznej*, w: *Socjologia Bezrobocia*, red. T. Borkowski, A. Marcinkowski, Katowice 1999, s. 10-20.
33. BOROS L., *Odkrywanie Boga*, Warszawa 1974.
34. BORTKIEWICZ P., *Ideowy obraz współczesnej kultury euroatlantyckiej*, w: *Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych*, red. Nagórny J., Derdziuk A., Sandomierz 2001, s. 15-25..
35. BORTKIEWICZ P., *Postmodernistyczna destrukcja kultury moralnej*, w: *Postmodernizm wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Sareła Z., Poznań 1995, s. 30-40.
36. BORUTKA T., WAL J., *Zarys socjologii religii. Materiały studyjne*, Kraków 2021.
37. BOSMANS P., *Miłość sprawia codziennie cuda*, Warszawa 1997.
38. BOWLBY J., *Attachment and loss*, Vol. 1: *Attachment*, New York 1969.
39. BRADSHAW J., *Zrozumieć rodzinę rewolucyjna droga odnalezienia samego siebie*, Warszawa.
40. BRAMOWSKI J., *Wyzwalająca moc pokoty chrześcijańskiej. Studium teologiczno-moralne*, Pelplin 2004.
41. BRONK A., *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 9(1996) nr 1-2, s. 76-90.

42. BRONK A., *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1994.
43. BRUCKNER A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1957.
44. BRZEZIŃSKI D., *Zygmunta Baumana krytyka kultury konsumpcyjnej*, w: *Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce*, red. Kurczewska J., Warszawa 2016, s. 92-93.
45. BRZEZIŃSKI D., *Zygmunta Baumana krytyka kultury konsumpcyjnej*, w: *Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce*, red. Kurczewska J., Warszawa 2016, s. 84-102.
46. BUBER M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. Doktor J., Warszawa 1992.
47. BUXAKOWSKI J., *Wprowadzenie do teologii Duszpasterstwa Rodzin*, Wydawnictwo Pelpin 1999.
48. CASANOWA J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005.
49. CASMIR F., *Budowanie trzeciej kultury: zmiana paradygmatu komunikacji międzynarodowej i międzykulturowej*, w: *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, red. Kapciak A., Korporowicz L., Tyszka Z., Warszawa 1996.
50. CEKIERA Cz., *Duszpasterskie ośrodki pomocy rodzinom w Europie i w Polsce*, „Warszawskie Studia Teologiczne”18 (2005) s. 255-270.
51. CHECHLIŃSKI W., *Kohabitacja – nowe zjawisko życia rodzinnego*, w: *Funkcjonowanie rodziny a problemy profilaktyki społecznej i resocjalizacji*, red. Ziemska M., Kwak A., Warszawa 1981, s. 25-35.
52. CHECHLIŃSKI W., *Kohabitacja - nowa forma współżycia pary*, „Problemy Rodziny” 99(1978)1, s. 12-20.
53. CHMIELEWSKI M., *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999.
54. CHOURAQUI A., *Dziesięć przykazań dzisiaj*, Warszawa 2002.
55. CHROSTOWSKA K., *Problem z określeniem własnej tożsamości w społeczeństwie postindustrialnym*, w: *Gospodarka i społeczeństwo w dobie globalizacji*, red. Bączkiewicz A., Warszawa 2000, s. 220.
56. CHUDY W., *Moderniści, postmoderniści i inni*, „Ethos” 9(1996) nr 1-2, s. 3-10.
57. CUDAK H., *Dysfunkcje rodziny i jej zagrożenia opiekuńczo-wychowawcze*, „Pedagogika Rodziny” 2011, 1(2), s. 7–14.
58. CUDAK H., *Modele funkcjonowania współczesnej rodziny polskiej*, w: *Współczesna rodzina w Polsce i na świecie*, Łódź 2014,

59. CYNARZEWSKA-WLAŻLIK L., Rodzina, w: Encyklopedia katolicka, t. 17, red. Gigiewicz E., Lublin 2012.
60. CZACHOROWSKI M., *Ku epoce rodziny*, Łomianki 2000.
61. CZAJA A., *Rodzina jako „ Kościół domowy ” - specyfika i uwarunkowania eklezjalności rodziny chrześcijańskiej*, w: *Rodzina wobec współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych*, red: GORBANIUK J., PARYSIEWICZ B., Lublin 2009, s. 131-140.
62. CZAPIŃSKI J., *Kategorie bezrobotnych*, w: *Diagnoza społeczna 2005. Warunki i jakość życia Polaków*, red. Czapiński J., Panek T., Warszawa 2006, s. 325-335.
63. CZARNY J., *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości*, Wrocław 1994.
64. D'ORMESSON J., *Historia żyda wiecznego tułacza*, tłum. Szerzyńska-Maćkowiak K., Warszawa 1994.
65. DOBROWOLSKI A., *Pisma pedagogiczne*, Warszawa 1960.
66. DOCTOR J., *Filozofia dialogu Martina Bubera*, „*Zycie i Myśl*” 6(1980), s. 52-65.
67. DOMAŃSKI H., *Mechanizmy stratyfikacji i hierarchie społeczne*, w: *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku*, red. Marody M., Warszawa 2007, s. 67-93.
68. DUBIŃSKI K., *Magdalenka. Transakcja epoki*, Warszawa 1990.
69. DUBIŃSKI K., *Okrągły Stół*, Warszawa 1999, s. 10-40.
70. DUDA M., *Problematyka bezrobocia i jej społeczno-duchowych skutków w świetle katolickiej nauki społecznej*, Kraków 2002
71. DUDEK A., GRYZ R., *Komuniści i Kościół w Polsce 1945-1989*, Kraków 2006.
72. DUDEK A., *Historia Polityczna Polski*, Kraków 2013.
73. DUDEK A., *Pierwsze lata III Rzeczypospolitej 1989-2001*, Kraków 2004.
74. DUDEK A., *PRL bez makijażu*, Kraków 2008.
75. DUDEK A., *Reglamentowana rewolucja. Rozkład dyktatury komunistycznej w Polsce*, Kraków 2004.
76. DUDEK A., ZBLEWSKI Z., *Utopia nad Wisłą. Historia peerelu*, Warszawa – Bielsko-Biała 2008.
77. DYCZEWSKI L., *Marginalizacja bezrobotnych*, w: *Problemy ekonomiczne i społeczne bezrobocia*, red. Dyczewski L., Kowalewski T., Korzeb Z., Łomża 2003, s. 150-180.
78. DYCZEWSKI L., *Rodzina – społeczeństwo – państwo*. w: *Rodzina w okresie*

- transformacji systemowej*. Red. A. Kurzynowski. Warszawa 1995.
79. DYCZEWSKI L., *Rodzina polska i kierunki jej przemian*, Warszawa 1981.
 80. DYCZEWSKI L., *Rodzina*, w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. Fel S., Kupny J., Katowice 2007, s. 85-98.
 81. DYCZEWSKI L., *Wież między pokoleniami w rodzinie*, Lublin 2002.
 82. DZIECIELSKA-MACHNIKOWSKA S., *Jak żyją bezrobotni?*, w: *Syndrom bezrobocia*, red. nauk. Borowicz R., Lapinska-Tyszka K., Warszawa 1993, s. 34-35.
 83. DZIECIELSKA-MACHNIKOWSKA S., *Społeczne problemy bezrobocia w badaniach socjologicznych*, „Humanizacja Pracy” 1992, numer specjalny: Bezrobocie, s. 2.
 84. DZIEWIECKI M., *Komunikacja wychowawcza*, 2006.
 85. DZIEWIECKI M., *Psychologia porozumiewania się*, Kielce 2000.
 86. DZIURA M., „Świątynie konsumpcji. Implozja granic”, w: *Społeczeństwo konsumpcyjne. Uwarunkowania społeczne i kulturowe*, red. Markowski D., Setlak P., Tarnobrzeg 2008. s. 170-180.
 87. ELLIOT R., *The family: Change or continuity?*, Basingstoke – Hampshire – London 1986, s. 181.
 88. FEENEY J., *Attachment, marital interaction and relationship satisfaction: A diary study*, “Personal Relationships” 9(2002), s. 30-41.
 89. FERFOGLIA S., *Jana Pawła II filozofia kultury i wychowania*, Kraków 2007.
 90. FIGURA M., *Chrystus i Kościół – wielka tajemnica (Ef 5,32)*, „Communio” 18(1998), nr 1, s. 65-75.
 91. FILIPAK M., *Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny w Starym Testamencie*, Lublin 1984.
 92. FILIPIAK M., *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979.
 93. FINKIELKRAUT A., *Porażka myślenia*, tłum. Ochab M., Warszawa 1992.
 94. FORTE B., *Istota chrześcijaństwa*, tłum. Kozak K., Lublin 2007.
 95. FRYSZTACKI K., *Socjologia problemów społecznych*, Warszawa 2009, s. 15.
 96. GACKA M., *Aksjologiczny i inwestycyjny wymiar odpowiedzialności za człowieka w polityce aktywizacji i ekonomii społecznej*, w: *Polityka społeczna wobec „rzeczy nowych”*, red. Mazur J., Kraków 2016, s. 223-227
 97. GASIDŁO W., *Kościół krakowski w służbie rodzinie w latach pasterzowania*

- Karola Wojtyły*, w: *Karol Wojtyła jako biskup krakowski*, red. Pieronek T., Zawadzki R.M., Kraków 1988, s. 55-135.
98. GASIDŁO W., *Latarnik z ulicy Franciszkańskiej. Wspomnienie o kardynale Franciszku Macharskim*, w: *Kardynał Franciszek Macharski. Kultura, media, w 5 rocznicę śmierci Metropolity Krakowskiego*, red. Nęcek R., Sobczyk-Pająk J., Kraków 2021, s. 131-143.
 99. GEBALSKA-BEREKETS A., *Czy związki niesakramentalne są drogą do prawdziwego szczęścia*, w: *Sobór Watykański II w Służbie odnowy Wiary*, red. Struzik Z., Babinski J..
 100. GERHARDT S., *Znaczenie miłości. Jak uczucia wpływają na rozwój mózgu*, Kraków 2016.
 101. GIDDENS A., *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, Warszawa 2007.
 102. GIDDENS A., *Socjologia*, Warszawa 2004.
 103. GIDDENS A., *The Consequences of modernity*, Cambridge 1990.
 104. GIRALDO S., *Małżeństwo jako wspólnota. Źródła trudności, stan aktualny i perspektywy na przyszłość*, „Homo Dei” 73(2003), nr 2, s. 50-63.
 105. GŁÓD E., *Mądrość Bożej koncepcji małżeństwa i rodziny*, Wrocław 2005.
 106. GNUTEK W., *Pieśń świętego Pawła o miłości*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 13(1960) s. 100-110.
 107. GOBAN-KLAS T., *Media I komunikowanie masowe. Teorie i analizy pracy, radia, telewizji i Internetu*, Warszawa 2002, s. 38-62.
 108. GOCKO J., *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologiczno-moralne*, Lublin 1996.
 109. GODAWA G., *Integralna wizja człowieka jako fundament kultury i wychowania*, „Analecta Cracoviensia” 49(2017), s. 320-322
 110. GOLDENBERG H., Goldenberg I., *Terapia rodzin*, Kraków 2006.
 111. GOODE W., *The Family*, New Jersey 1964.
 112. GOWIN J., *Kościół w czasach wolności 1989-1999*, Kraków 1995.
 113. GÓRNIEWICZ J., *Teoria wychowania*, Olsztyn 2008.
 114. GRIECA W., *Social networks and employer chance*, London 1987.
 115. GRIFFIN R., *Podstawy komunikacji społecznej*, Gdańsk 2003.
 116. GRYGLEWICZ F., *Dziewictwo w greckiej terminologii biblijnej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 22(1975), z. 1, s. 25-37.

117. GRZEGORCZYK A., *Postmodernizm przeciwko prawdzie*, „Ethos” 9(1996) nr 1-2 s. 145-155.
118. GRZEŚKOWIAK J., *Centralne idee teologii małżeństwa*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki kościoła i współczesnej teologii*, Lublin 1985, s. 19-55.
119. GRZEŚKOWIAK J., *Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przymierza Boga z ludźmi*, Poznań 1996.
120. GRZYBOWSKI J., *Małżeńskie drogowskazy*, Kraków 2009
121. GUBAŁA W., *Rodzina w służbie życia i miłości. Od Humanae Vitae do Evangelium Vitae*, w: *Człowiek Drogą Kościoła*, red. Gryz K., Kraków 2004, s. 149-177.
122. GUBAŁA W., *Wychowanie seksualne w rodzinie*, „Analecta Cracoviensia” nr. 28(1996) s. 235-250.
123. GUCWA-LEŚNY E., *Zmiany poziomu życia i ich społeczne uwarunkowania*, w: *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku*, red. Marody M., Warszawa 2007, s. 180-212.
124. HABERMAS J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2000.
125. HAŁAS E., *Małżeństwo a kulturowe modele miłości*, w: *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, red. Kryczko P., Lublin 1997, s. 215-230.
126. HAŁAS E., *Powrót do codzienności? Szkic problematyki socjologii życia codziennego*, w *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*, red. Bogunia-Borowska M., Warszawa 2009, s. 51-65.
127. HILD H., *Sorge um die Kirche*, w: “Herden Korrespondenz” 4(1971), s. 155-169.
128. HILDEBRAND D., *Fundamentalne postawy moralne*, tłum. Seredyńska E., w: von Hildebrand D., Kłoczowski J., Paściak J., Tischner J., *Wobec wartości*, Poznań 1984.
129. HOHOL M., *Wyjaśnić umysł*, Kraków 2013.
130. HOŁUB G., *Osoba w labiryncie decyzji moralnych*, Kraków 2014.
131. HUNTINGTON S. P., *Trzecia fala demokracji*, Warszawa 2009.
132. JACHER J., *Przemiany więzi społecznej w rodzinie polskiej*, w: *Rodzina polska u progu XXI wieku*, red. Cudak H., Łowicz 1997, s. 20-35.
133. JANICKA I., *Związki kohabitacyjne*, w: *Psychologia Rodziny*, red. Janicka I., Liberska H., Warszawa 2014, s. 115-141.
134. JANKOWSKI J., *Na marginesie Pawłowego Hymnu o miłości (1 Kor 13)*, „Ateneum Kapłańskie” 42(1950) t. 52, s. 155-170.

135. JANKOWSKI S., *Małżeństwo i rodzina w Piśmie Świętym*, Szczecin 2008.
136. JUROSZEK W., HABERLA O., KUBECZKO W., *Zależności między stylami przywiązania a intymnością, namiętnością i zaangażowaniem u narzeczonych*, „Fides et Ratio” 2(10) 2012, s. 89-101
137. JUSZCZAK K., *Wpływ emigracji zarobkowej na wychowanie w rodzinie*, w: *Edukacyjne zagrożenia i wyzwania młodego pokolenia*, cz. 2, red. nauk. Rondalska D., Zduniak A., Poznań 2009, s. 80-110.
138. KAMIŃSKI A., *Studia i szkice pedagogiczne*, Warszawa 1978.
139. KAPUŚCIŃSKI R., *Lapidarium III*, Warszawa 1997.
140. KAPUŚCIŃSKI R., *Planeta ziemia*, „Gazeta Wyborcza” 26-27 czerwca 1999.
141. KAWECKI W., *Nowy model rodziny*, „Homo Dei” 68(1998), nr 1, s. 65-75.
142. KAWULA S., Janke A., *Polimorficzność i komplementarność badań nad współczesną rodziną*, w: *Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*, red. Kawula S., Brągiel J., Janke A. W., Toruń 2007, s. 21-47.
143. KAWULA S., *Kształt rodziny współczesnej*, Toruń 2005.
144. KAWULA S., *Rodzina jako grupa i instytucja opiekuńczo-wychowawcza*, w: *Pedagogika Rodziny*, red. Kawula S., Brągiel J., Janke A.W., Toruń 2014, s. 47-80.
145. KAWULA S., *Wstęp*, w: *Pedagogika rodziny. Obszar i panorama problematyki*, red. Kawula S., Brągiel J., Janke A.W., Toruń 2014, s. 10-18.
146. KĄDZIOLKA W., *Komunikacja międzyosobowa we współczesnej rodzinie*, „Studia Socialia Cracoviensia 4(2012) nr 1(6), s. 113-125.
147. KĄDZIOLKA W., *Konflikt pokoleń na tle komunikacji w rodzinie*, „Studia Socialia Cracoviensia” 4(2012) nr 2(7), s. 130-140.
148. KEPHERT W., *The Family, Society and the Individual*, Boston 1966.
149. KERR M., BOWEN M., *Family functioning*, New York – London, 1988.
150. KIEŁTYK-ZABOROWSKA I., *Funkcjonowanie rodziny w obliczu zjawiska eurosieroctwa*, w: *Problemy i zagrożenia współczesnej rodziny*, red. Szluz B., Rzeszów 2017, s. 37
151. KIEREŚ B., *Rodzina w kulturze*, w: *Małżeństwo i rodzina w życiu i rozwoju człowieka*, red. K. Gryżenia. Warszawa 2009, s. 18-31.
152. KIEZIK-KORDZIŃSKA K., *Sztuka dialogu*, Warszawa 2004.
153. KLUZOWA K., *Sytuacja demograficzna rodziny polskiej lat dziewięćdziesiątych i jej konsekwencje społeczne*, w: *Rodzina współczesna*, red. Ziemska M., Warszawa 2001, s. 13-25.

154. KŁOSOWSKI M., „Człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła (Jan Paweł II). Interdyscyplinarność teologii, psychologii i filozofii w służbie rozumienia wiary i życia wiary, w: *Sobór Watykański II w służbie odnowy wiary*, red. Struzik Z., Babiński J., Warszawa 2013, s. 135-147.
155. KOCHANOWICZ J., *Trendy cywilizacyjne*, w: *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku*, red. Marody M., Warszawa 2007.
156. KOCIK L., *Rodzina w obliczu wartości i wzorów życia ponowoczesnego świata*, Kraków 2006.
157. KOCIK L., *Wzory małżeństwa i rodziny. Od tradycyjnej jednorodności do współczesnych skrajności*, Kraków 2002.
158. KOKOSZKA A., *Moralność życia małżeńskiego. Sakramentologia moralna*, cz. III, Tarnów 2005.
159. KONDZIELA J., *Osoba we wspólnocie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej*, Katowice 1987.
160. KORAL J., *Podstawy działalności charytatywnej Kościoła na przykładzie organizacji Caritas. Studium etyczno-społeczne*. Kraków 2000.
161. KORNASZEWSKA-POLAK M., GWÓZDŹ M., WOJTOWICZ M., SZYMCZYK L., *Kondycja współczesnej rodziny-ujęcie interdyscyplinarne*, Katowice 2011.
162. KOSZAŁKA G., *Studia nad małżeństwem i rodzina w świecie*, w: *Nauki o rodzinie. Tradycje i perspektywy edukacji*, red. Koszałka G., Stopikowska M., Gdańsk 2007, s. 125.
163. KOZEK W., *Bezrobocie jako zjawisko społeczne*, w: *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku*, red. Marody M., Warszawa 2007, s. 138-161.
164. KOZŁOWSKI R., *O pojęciach i funkcjach dialogu*, w: *Komunikacja – rozmowa – dialog*, red. Andrzejewski B., Poznań 1990, s. 64-87.
165. KRAUSE A., *Dwa Światy „Wielkiego Brata” czyli wychowanie na ponowoczesnej wyspie pokus*, w: *Pedagogika wobec zagrożeń, kryzysów i nadziei*, Kraków 2002, s. 51-70.
166. KRZEMIŃSKI I., *Ustrojowa transformacja w oczach polskich socjologów*, w: *Wielka transformacja, zmiany ustroju w Polsce po 1989*. Red. Krzemiński I., Warszawa 2011, s. 4-31.
167. KRZYSTECZKO H., *Pomoc w dojrzewaniu do miłości, małżeństwa i rodziny. Studium teologiczno-pastoralne*, Katowice 2000.
168. KUBICA-ŚLIPKO A., *Słownik wyrazów obcych*, Wałbrzych 2004.

169. KUC L., *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Leszno 1997.
170. KUCZER R., *Miłość – odpowiedzialność – rodzicielstwo. Profetyczny encykliki Pawła VI „Humanae Vitae”*, „Teologia i Moralność” 3(2008) nr 3, s. 35-46.
171. KUCZER R., *Miłość-odpowiedzialność-rodzicielstwo. Profetyczny encykliki Pawła VI „Humanae Vitae”*, „Teologia i Moralność” 3(2008) nr 3, s. 35-36.
172. KULIGOWSKI R., *Znaczenie encykliki Benedykta XVI „Deus Caritas Est” dla teologii miłości małżeńskiej*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 15(2016), s. 35-50.
173. KURYŚ K., *System rodzinny wobec zmian rozwojowych*, Poznań 2011.
174. KWAK A., *Rodzina w dobie przemian. Małżeństwo i kohabitacja*, Warszawa 2005.
175. KWAK K., *Uniwersalność instytucji rodziny i kierunki jej przemian*, „Roczniki Socjologii Rodziny” XIV(2002), s. 11
176. LANDOWICZ P., *Duszpasterskie poradnictwo małżeńskie w Polsce, studium pastoralne*, Opole 2010.
177. LANGKAMMER H., *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985.
178. LANGKAMMER H., *Małżeństwo w Nowym Testamencie*, „Zeszyty Naukowe KUL” 23(1980), s. 40-50.
179. LATKA R., *Episkopat jako inicjator, moderator i pośrednik w dialogu pomiędzy władzami PRL lat osiemdziesiątych*, w *Transformacja ustrojowa w Polsce*, red. Przeperski M., Wicenty D., Gdańsk-Warszawa, 2022, s.112.
180. LECICKI G., *Małżeństwo i rodzina w nauczaniu oraz doświadczeniu Kościoła*, Sandomierz 2011.
181. LIBERSKA H., Matuszewska M., *Modele funkcjonowania rodziny. Style wychowania*, w: *Psychologia Rodziny*, red. Janicka I., Liberska H., Warszawa 2014, s. 115-141.
182. LINDSTROM M., *Zakupologia: prawda i kłamstwa o tym dlaczego kupujemy*, przeł. Zielinska M., Kraków 2009.
183. LORENC J., *Wychowanie człowieka w ujęciu pedagogiki personalistycznej*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Humanitas” 10(2005), s.12-21.
184. LUBIŃSKI D., *Przyczyny rozpadu małżeństwa i rodziny w nauczaniu Benedykta XVI*, „Teologia i Moralność” 2(16) 2014, s. 185-195.
185. ŁATKA R., *Zmienna amplituda stosunków państwo-Kościół katolicki w PRL w latach 80 XX w.*, „Res Historica” nr 39(2015), s. 242-259.
186. ŁUKASIEWICZ A., *Współczesne formy kohabitacji w Polsce – ujęcie*

- teoretyczne, w: *Wybrane problemy współczesnych małżeństw i rodzin*, red. Liberska H., Malina A., Warszawa 2011, s. 50-70.
187. ŁUKASZUK D., *Ty jesteś Chrystus Syn Boga Żywego*, Kraków 2000.
 188. MACHINEK M., *Godność osoby ludzkiej*, w: Jan Paweł II. *Encyklopedia nauczania moralnego*, red. Nadgórny J., Jeżyna K., Radom 2005, s. 217
 189. MAJDAŃSKI K., *Wspólnota życia i miłości*, Łomianki 2001.
 190. MAJKA J., *Nauka społeczna Kościoła, jej miejsce i charakter w Orędziu Ewangelicznym*, w: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. I, red. Radwan M., Rzym – Lublin, 1987, s. 9-24.
 191. MAJKA J., *Problem sekularyzacji w świetle adhortacji „Ewangelii Nuntiandi”*, „Chrześcijańskie w Świecie”, 10(1977), s. 3-19
 192. MAJKA J., *Wychowanie personalistyczne wychowaniem chrześcijańskim*, w: *Wychowanie w rodzinie*, red. Adamski F., Kraków 2010, s. 15.
 193. MAJKOWSKI J., *Duszpasterstwo rodzin dzisiaj*, „Ateneum Kapłańskie” 73 (1981), z. 1, nr 435, s. 52-65.
 194. MAJKOWSKI W., *Bezrobocie jako czynnik rodzinnych dysfunkcji*, w: *Rodzina, Trud, Praca, Świętowanie*, red. Struzik Z., Warszawa 2015, s. 259-269.
 195. MAJKOWSKI W., *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej. Studium socjologiczne*, Kraków 1997.
 196. MAJKOWSKI W., *Funkcje (rodziny)*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. Ozorowski E., Warszawa-Łomianki 1999.
 197. MAJKOWSKI W., *Rodzina między grupą a instytucją*, w: *Nauki o rodzinie*, red. Kłys J., Szczecin 1995.
 198. MAJKOWSKI W., *Rodzina polska w kontekście nowych uwarunkowań*, Kraków 2010.
 199. MAKUCH O., *Transformacja rodziny w warunkach współczesnego rozwoju społeczeństwa*, w: *Współczesna rodzina w ujęciu interdyscyplinarnym*, red. Szluz B., Szluz A., Urbańska M., Rzeszów 2017, s. 13-21.
 200. MARCZEWSCY E., M., „*Kościół domowy*”. *Ocena pojęć*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki kościoła i współczesnej teologii*, red. Szafranski A., Lublin 1985, s. 239-255.
 201. MARIĄŃSKI J., *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997.
 202. MARIĄŃSKI J., *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006.

203. MARIÁNSKI J., *Sekularyzacja jako megatrend społeczno – kulturowy*, „Relacje Międzykulturowe, 1(2017), s. 230-244.
204. MARKIEWICZ H., *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1984, s. 60-72.
205. MARKOWSKI D., *Masowa konsumpcja jako czynnik zmiany społecznej*, w: *Spółceństwo konsumpcyjne. Uwarunkowania społeczne i kulturowe*, red. Markowski D., Setlak P., Tarnobrzeg 2008.
206. MARKOWSKI M., *Narcystyczna osobowość naszych czasów; wyjątkowi wśród zwyczajnych*, w: *Równość w życiu publicznym*, red. nauk. Zuziak W., Byrska J.M., Kraków 2012, s. 45-67.
207. MARODY M., GIZA-POLESZCZUK A., *Przemiany więzi społecznych*, Warszawa 2004.
208. MASTALSKI J., *Atrofia więzi rodzinnych*, „Studia Socialia Cracoviensia” 1(2009), nr. 1., s. 139-148.
209. MASTALSKI J., *Chrześcijanin wobec agresji w rodzinie*, Kraków 2006.
210. MASTALSKI J., *Samotność globalnego nastolatka*, Kraków 2007.
211. MAZANEK P., *Refleksje o filozoficznych źródłach sekularyzacji i sekularyzmu*, „Studia Nauk Teologicznych”, 9(2014), s.50-61.
212. MAZURKIEWICZ P., *Recepcja Soboru*, w: *Kościół i religijności Polaków 1945-1999*, red. Zadaniewicz W., Zembruski T., Warszawa 2000.
213. MELLIBRUDA J., *Ja. Ty. My. Psychologiczne możliwości ulepszania kontaktów międzyludzkich*, Warszawa 1980.
214. MICHEL P., *Polityka i religia*, Kraków 2000.
215. MICHNIK A., *Kościół, lewica, dialog*, Warszawa 1998.
216. MIERZWIŃSKI B., *Duszpasterstwo rodzin*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. Ozorowski E., Łomianki 1999.
217. MŁYŃSKI J., *Zadania i prawa rodziny w świetle adhortacji Familiaris Consortio*, w: *Dokąd zmierzasz współczesna rodzino?*, red. Duda M., Świerczek A., Kraków 2012, s. 56-58.
218. MOKRZYCKI B., *W domowym Kościele. Rozważania o małżeństwie i rodzinie chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.
219. MOKRZYCKI B., *W domowym Kościele. Rozważania o małżeństwie i rodzinie chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.
220. MORAWSKI W., *Globalność o Globalizacja*, w: *Wymiary życia społecznego, Polska na przełomie XX i XXI wieku*, red. Marody M., Warszawa 2007, s. 516-530.

221. MUKAFOVSKY J., *O strukturalizmie*, w: tenże, *Wśród znaków i struktur. Wybór szkiców*, tłum. Baluch J., Warszawa 1970.
222. MURAWSKI Cz., *Rodzina domowym Kościołem*, w: *Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1993/1994*, Katowice 1993.
223. MYŚLAKOWSKI Z., *Wychowanie człowieka w zmiennej społeczności*, Warszawa 1965.
224. MYSONA-BYRSKA J., *Konsumpcjonizm jako błąd mentalny*, „Logos i Ethos” 45(2017), s.135-147.
225. NAGÓRNY J., *Małżeństwo i rodzina jako „communio personarum”*, w: *Człowiek – miłość – rodzina*, red. Nagórny J., Jeżyna K., Lublin 2006, s. 140-154.
226. NAGÓRNY J., *Małżeństwo i rodzina jako „communio personarum”*, w: *Człowiek-miłość-rodzina*, red. NAGÓRNY J., K. JERZYNA K., Lublin 2006, s. 149-154.
227. NAGY S., *Problem człowieka problemem Boga*, Lublin 2006.
228. NAPIÓRKOWSKI A., *Eklezjologia antropologiczna wobec wyzwań współczesnego świata*, w: *Kiedy się zgromadzi cały Kościół*, Kraków 2005, s. 157-173.
229. NAPIÓRKOWSKI A., *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji*, „Studia Teologiczne” 9(2014), s.10-20.
230. NOWAK B. M., *Rodzina w kryzysie. Studium resocjalizacyjne*, Warszawa 2011.
231. NOWAK W., *Kardynał Franciszek Macharski przyjaciel Uniwersytetu Jagiellońskiego*, w: *Kardynał Franciszek Macharski...*, dz. cyt., s. 85.
232. OGRYZKO-WIEWIÓRSKA M., *Rodzina polska u progu nowego wieku*, w: *Współczesne rodziny polskie ich stan i kierunek przemian*, red. Tysza Z., Poznań 2004, s. 37-47.
233. OKOŃ W., *Słownik Pedagogiczny*, Warszawa 2004.
234. OKÓLSKI M., *Przemiany ludnościowe we współczesnej Polsce w perspektywie minionego stulecia*, w: *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku*, red. Marody M., Warszawa 2007, s. 27-67.
235. OLEARCZYK T., *Oddziaływanie wychowawcze rodziny a pola wpływów „pedagogiki pozarodzinnej” w warunkach demokracji*, w: *Edukacja prorodzinna*, red. Chymuk M., Topa D., Kraków 2000, s. 180-195.
236. OPOZDA D., *Rodzina. VII w pedagogice*, w: *Encyklopedia katolicka, t. 17*, red. Giglewicz E., Lublin 2012, s. 185-189.

237. ORZESZYNA J., *Adhortacja Amoris Laetitia. Przesłanie Papieża Franciszka do małżonków i rodziców*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” t. XIII 2016/2017, s. 135-149.
238. ORZESZYNA J., *Przesłanie moralne Jana Pawła II*, w: *Człowiek droga Kościoła*, red. Gryz K., Kraków 2004, s. 8-
239. OSEWSKA E., STALA J., *W kierunku katechezy rodzinnej*, Kielce 2003.
240. OSTROWSKI M., *Ruch Domowego Kościoła*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. Kamiński R., Przygoda W., Fiałkowski M., Lublin 2006, s. 755-756
241. OSTRUCH-KAMIŃSKA J., *Rodzina partnerska jako relacja współzależnych podmiotów*, Kraków 2011.
242. OZOROWSKI E., *Małżeństwo jako komunia osób*, „Studia nad Rodziną UKSW” 6(2002), nr 2(11), s. 142-143.
243. OZOROWSKI E., *Kościół domowy w Kościele powszechnym*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny t. II*, red. Majdański K., Warszawa 1990, s. 41-50.
244. OZOROWSKI E., *Małżeństwo i rodzina, jako związek mężczyzny i kobiety*, „Studia nad rodziną” 8(2004)1(14), s. 20-30.
245. OZOROWSKI M., *Papieża Benedykta nauka o miłości małżeńskiej*, „Roczniki Teologii Katolickiej”, t.XII/1, 2013, s. 5-20.
246. PANKOWICZ A., *Historia polityczna Polski XX wieku*, w: *Polska XX wieku*, red. Kozub-Ciembroniewicz W., Szlachta J., Wydawnictwo UJ, Kraków 2010.
247. PASTWA A., *Prawne znaczenie miłości małżeńskiej*, Katowice 1999.
248. PERRY B., *Maltreated children: Experience, brain development and the next generation*, New York 2001
249. PERZANOWSKA B., *Teresa Strzembosz i jej dzieło poradnictwa rodzinnego w Polsce*, Warszawa 2005.
250. PIASECKI P., *Od miłości eros do miłości agape. Formacja miłości w encyklice Benedykta XVI Deus Caritas est*, w: *Teologia i moralność*, t. 1, Poznań 2006, s. 70-80.
251. PIEGSA J., *Małżeństwo sakramentem - rodzina Kościołem domowym*, Opole 2005
252. PIEGSA J., *Rodzina dzisiaj – pytania duszpasterskie*, „Homo Dei” 65 (1995), nr. 3, s. 38-47.
253. PILCH T., *Encyklopedia pedagogiczna*, t. II, Warszawa 2003.
254. PLICH T., *Encyklopedia Pedagogiczna*, Warszawa 2003.
255. PLOPA M., *Psychologia rodziny teoria i badania*, Kraków 2015.

256. PLOPA M., *Więzi małżeńskie i rodzinne w perspektywie teorii przywiązania*, w: *Psychologia Rodziny*, red. Janicka I., Liberska H., Warszawa 2014, s. 141-167.
257. PLOPA M., *Więzi w małżeństwie i rodzinie. Metody badań*, Kraków 2005.
258. POKRYWKA M., *Antropologiczne podstawy moralności małżeństwa i rodziny*, Lublin 2010.
259. POREBA P., *Psychologiczne uwarunkowania życia rodzinnego*, Warszawa 1981.
260. PÓŁTAWSKA W., *By rodzina była Bogiem silna*, Częstochowa 2003, s. 31-40.
261. PÓŁTAWSKA W., *Prawidłowy strat*, w: *Miłość – małżeństwo – rodzina*, red. Adamski F., Kraków 2009, s. 15-30.
262. PSTRAĞ D., *Alternatywne formy życia małżeńsko – rodzinnego jako wynik przemian obyczajowych*, w: *Obraz współczesnej rodziny...*, dz. cyt., s. 145.
263. RAINA P., *Kościół w Polsce 1981-1984*, Londyn 1985.
264. RAKOWSKI M., *Uwagi dotyczące niektórych aspektów apolitycznej i gospodarczej sytuacji PRL w drugiej połowie lat osiemdziesiątych, 8 czerwca – 10 października 1987*, „Dziś” 1998, nr 4. Fojcik M., *Dziecko a migracja zarobkowa rodziców*, „Życie Szkoły” 12(2007), s. 8-18.
265. RASHKIS H, RASHKIS S., *An investigation of the influence of parental communication on adolescent ego development*. „Adolescent Psychiatry” 9 (1981), s. 210-240.
266. RATZINGER J., *Kościół, Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005.
267. RATZINGER J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994, s.34.
268. REBER A., *Słownik Psychologii*, Warszawa 2000.
269. REMBOWSKI J., *Rodzina w świetle psychologii*, Warszawa 1978.
270. REMBOWSKI J., *Więzi uczuciowe w rodzinie*, Warszawa 1972.
271. RITZER G., *Magiczny świat konsumpcji*, Warszawa 2004, s. 24.
272. ROBAK M., *Zarzućcie sieci*, Warszawa 2001.
273. RODZIŃSKI A., *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne” t. XVI(1968), z.2, s. 36.66.
274. RODZIŃSKI A., *Wprowadzenie do etyki personalistycznej*, w: *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, s. 78-102.
275. ROMANISZYN K., *O sile konsumpcjonizmu*, w: *Nowa droga do zniewolenia? O życiu w społeczeństwie konsumpcyjnym*, red. Romaniszyn K., Kraków 2011,

s. 5-24.

276. ROMANISZYN K., *Rzecz o pracy i konsumpcji. Analiza antropologiczna*, Kraków 2007.
277. ROMANIUK K., *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1983.
278. ROMANIUK K., *Małżeństwo i rodzina według Biblii*, Warszawa 1994.
279. ROSTOWSKI J., *Współczesne przemiany rozumienia związku małżeńskiego*, w: *Psychologia Rodziny. Małżeństwo i rodzina wobec współczesnych wyzwań*, red. Rostowska T., Warszawa 2009, s. 15-47.
280. ROSZKOWSKI W., *Najnowsza historia Polski 1980-2002*, Warszawa 2003.
281. ROSZKOWSKI W., *Transformacja systemowa – Polska na tle porównawczym*, „Studia Polityczne” 12(2001), s. 15-25.
282. ROŹDZEŃSKI R., *Najważniejsza sprawa myślenia*, Kraków 2006.
283. RUBINKIEWICZ R., *Małżeństwo i dziewictwo w nauce św. Pawła (1 kor 7, 1-40)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 23(1980), nr 3, s. 40-50.
284. RUSBULT C., BUUNK B., *Commitment processes in close relationships: An interdependence analysis*, „Journal of Social and Personal Relationships” 10(1993), s. 175–204
285. RYBNICKI R., *Wartościowanie*, „Wychowawca” 12(1993), s. 8-21.
286. RYCHLIICKI Cz., *Sakramentalny charakter przymierza małżeńskiego*, Płock 1997.
287. RYŚ G., *Pasterz w czasach przełomu*, w: *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci*, prac. zbior., s. 15-16
288. RYŚ M., *Wprowadzenie*, w: *W trosce o rodzinę. W poszukiwaniu prawdy, dobra i piękna*, red. Ryś M., Jankowska M., Warszawa 2007, s. 4-9.
289. RZESZUTKO-IWAN M., *W stronę dialogu. O modelach, wymiarach i strategiach komunikacyjnych*, „Poznańskie Spotkania Językoznawcze” 32(2016), s. 20-43.
290. RZEŹNICKA-KRUPA J., *Komunikacja, Edukacja, Społeczeństwo*, Kraków 2007.
291. SANDEL M., *Czego nie można kupić za pieniądze: moralne granice rynku*, przeł. Chromik A., Sikora T., Warszawa 2013.
292. SAWICKA M., *Troska o świętość życia rodzinnego we Wspólnocie Przymierze Rodzin „Mamre”*, Częstochowa 2006
293. *Sekularyzacja*, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997.

294. SEWERYNIAK H., *Krytyka Kościoła i w Kościele*, *Wieź*, 04.1995, s. 11-21.
295. SHERSHOW S, MICHAELSEN S., *The love of Ruins: Letters on Lovecraft*, Albany 2017, s. 26.
296. SIENKIEWICZ E., *Osoba ludzka realizująca się w uczestnictwie*, „Ateneum Kapłańskie” 95(2003), s. 144-152.
297. SIKORSKI W., *Psychologia relacji wewnątrzrodzinnych, komunikowanie się i psychoterapia*, Warszawa 2011.
298. SILLANY R., *Słownik Psychologii*, Warszawa 1994.
299. SIUTA J., *Słownik psychologii*, Kraków 2005.
300. SKARGA B., *O człowieku*, w: *Rozmowy na koniec wieku 2*, red. Janowska K., Mucharski P. , Kraków 2000, s. 109-118.
301. SKOROWSKI H., *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Warszawa 1990.
302. SKOROWSKI H., *Słowo wstępne*, w: *Rozwój i dobro wspólne*, red. Mazur J., Kraków 2012, s. 8-14.
303. SKOWROŃSKI H., *Kościół wobec „rzeczy nowych” i nowych wyzwań. 25 lat po encyklice Centesimus annus*, w: *Polityka społeczna wobec „rzeczy nowych”*, red. Mazur J. , Kraków 2016, s. 31-55.
304. SKRZYDLEWSKI W., *Chrześcijańska wizja miłości, małżeństwa i rodziny*, Kraków 1982, s. 165-166.
305. SLANY K., *Alternatywne formy życia małżeńsko – rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Kraków 2002.
306. SLIPKO T., *Zarys etyki szczegółowej*, Kraków 1974.
307. SOBCZAK A., *Czym jest Chrześcijańskie Małżeństwo?*, Poznań 2006.
308. SOBCZYK-PAJĄK J., *Siła w komunikacji międzyludzkiej kardynała Franciszka Macharskiego*, w: *Kardynał Franciszek Macharski, kultura, media w 5. rocznicę śmierci Metropolity Krakowskiego*, red. Nęcek R., Sobczyk-Pająk J., Kraków 2021, s. 251-257.
309. SOKAL U., *Czynniki wpływające na kształtowanie się więzi w rodzinie*, w: *Współczesne rodziny polskie ich stan i kierunek przemian*, red. Tyszką Z., Poznań 2004, s. 195-203.
310. SOWA A., *Wielka Historia Polski*, t. 10. *Od drugiej do trzeciej Rzeczypospolitej 1945-2001*, prac. zbior., Kraków 2001, s. 286-311.
311. SPAEMANN R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. Merecki J., Warszawa 2001.

312. STALA J., *Katecheza o małżeństwie i rodzinie w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Tarnów 2004, s. 424-425.
313. STANOSZ B., *Dokąd zmierzamy*, „Polityka”. 25.05.1991.
314. STEGER M., *Rethinking Globalism*, Lanham 2004.
315. STIERLIN H., RUCKER-EMBDEN I., WETZEL N., WIRDCHING M., *Pierwszy wywiad z rodziną*, Gdańsk 1999.
316. STRÓŻEWSKI W., *Trzy modele dialektyki*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Kraków 1994.
317. STYCZEŃ T., *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralnej*, Lublin 1972.
318. STYRNA S., *Znaczenie wychowania w rodzinie dla rozwoju osobowego dziecka*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. Adamski F., Kraków 1982, s. 115-130.
319. SUKIENNIK R., *Rys historyczny działalności duszpasterstwa rodzin w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem Archidiecezji krakowskiej*, „Studia nad Rodziną UKSW” 10/ 1-2(2006), s. 310 -322.
320. SZACKA B., *Wprowadzenie do socjologii*, Kraków 2008.
321. SZAHAJ A., *Co to jest postmodernizm*, „Ethos” 9(1996) nr 1-2, s. 65-75..
322. SZCZEPAŃSKI J., *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970.
323. SZCZUREK J., *Bóg Ojciec w źródłach teologii*, Kraków 2000.
324. SZKODOŃ J., *Eucharystia a małżeństwo i rodzina- wymiar pastoralny*, w: „*Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi*”, styczeń-luty 1987, nr 1-2, s. 143-148
325. SZLENDAK T., *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Warszawa 2010.
326. SZLUZ B., *Single – uwarunkowania życia w pojedynkę*, w: *Obraz współczesnej rodziny...*, dz. cyt., s. 37-47.
327. SZOSTEK A., *Antropologia „Humanae Vitae” w nawiązaniu do nauczania Jana Pawła II*, „Ethos” nr 84(2008), s. 131-141.
328. SZOSTEK A., *Moralność a osoba*, w: tenże, *Wokół godności prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1995.
329. SZOSTEK A., *Rola pojęcia godności w etyce*, w: *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1995, s. 49.
330. SZOSTEK A., *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1995, s.231-235.

331. SZOSTEK A., *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” 15-16(1991), s. 32.
332. SZTABA M., *Etyczno-moralne postawy życia społecznego w świetle nauczania Karola Wojtyły – św. Jana Pawła II*, Mysłowice 2019.
333. SZTOMPKA P., *Kulturowe imponderabilia szybkich zmian społecznych. Zaufanie, lojalność, solidarność*, w: *Wielka transformacja...*, dz. cyt. s. 567.
334. SZTOMPKA P., *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005, s. 85.
335. SZTOMPKA P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2003.
336. SZYMCZAK J., *Ogólna koncepcja Kościoła domowego*, w: *Rodzina jako Kościół domowy*, red. TOMKIEIWCZ A., WIECZOREK W., Lublin 2010, s. 133-146.
337. SZYMCZAK J.SZ., *Jakość małżeńskiej więzi i jej wpływu na integrującą rolę wewnątrz rodziny*, „Studia nad Rodziną UKSW” 3(1999), nr 1(4), s. 27-32.
338. ŚMIGIELSKI W., *Modele życia rodzinnego*, Łódź 2014.
339. ŚW. JAN CHRYZOSTOM, *In Epesios homilia 20, 6*, w: PG t. 62.
340. ŚWIERCZEK A., *Antropologiczne podstawy nauk o rodzinie*, „Studia Socialia Cracoviensia”, Kraków nr. 1(2009), nr 1, s. 37-47
341. ŚWIERCZEK A., *Rola dialogu w kształtowaniu relacji w rodzinie*, w: *Dialog powinnością człowieka wierzącego*, red. Duda M., Świerczek A., Kraków 2014, s. 157-158.
342. ŚWIERCZEK A., *Wolne Związki w świetle nauczania Kościoła o małżeństwie*, Kraków 2013.
343. TABCZYŃSKI W., *„Kościół domowy w świetle nauki papieża Jana Pawła II*, „Anetenum Kapłańskie” 86(1994), z. 1, nr 509, s. 11-20.
344. TARNOWSKI J., *Pedagogika dialogu*, w: *Edukacja alternatywna. Dylematy teorii i praktyki*, red. Śliwierski B., Kraków 1992.
345. TAYLOR Ch., *Styka autentyczności*, tłum. Pawelec A., Kraków 2002.
346. TCHORZEWSKI A., *Wstęp do teorii wychowania*, Kraków 2018.
347. TISCHNER J., *Etyka Solidarności*, Kraków 2005.
348. TREMBICKA K., *Okrągły stół w Polsce. Studium o porozumieniu politycznym*, Lublin 2003.
349. TRYJARSKA B., *Bliskość w rodzinie. Więzy w dzieciństwie a zaburzenia w dorosłości*, Warszawa 2010.
350. TUROWSKI J., *Problemy współczesnej rodziny*, w: *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, red. Kryczka P., Lublin 1997.

351. TYSZKA Z., *Ku społeczeństwu postindustrialnemu. Kondycja rodziny polskiej w dobie przyspieszonych przemian*, w: *Rodzina we współczesnym świecie*, red. Tyszka Z., Poznań 2003, s. 104.
352. TYSZKA Z., *Relacja „rodzina – społeczeństwo globalne” w okresie transformacji*, w: *Rodzina współczesna*, red. Ziemska M., Warszawa 2001, s. 20-30.
353. TYSZKA Z., *Rodzina we współczesnym świecie*, Poznań 2003.
354. TYSZKA Z., *Rodzina współczesna jej geneza i kierunki przemian*, w: *Rodzina współczesna*, red. Ziemska M., Warszawa 2001, s. 193-201.
355. TYSZKA Z., *Stan i przeobrażenia rodzin polskich na przełomie wieków XX i XXI. Niedawna przeszłość i teraźniejszość*, w: *Współczesne rodziny polskie ich stan i kierunek przemian*, red. Tyszka Z., Poznań 2004, s. 15-25.
356. TYSZKA Z., *Teoretyczno-metodologiczne podstawy badań funkcji rodziny współczesnej*, w: *Rodzina a struktura społeczna*, red. Tyszka Z., Bydgoszcz 1984.
357. TYSZKA Z., WACHOWIAK A., *Podstawowe pojęcia i zagadnienia socjologii rodziny*, Poznań 1997.
358. TYSZKOWA M., *Jednostka a rodzina: interakcje, stosunki, rozwój*, w: Przetacznik-Gierowska M., Tyszkowa M., *Psychologia rozwoju człowieka*, t.1. Warszawa 1996.
359. URBAŃSKA M., *Niezamężna kohabitacja – współczesna alternatywa dla małżeństwa?*, w: *Obraz współczesnej rodziny...*, dz. cyt., s. 157.
360. Ustawa o zmianie Konstytucji PRL z 7 kwietnia 1989 r., Dz. U. z 1989 r., nr 19, poz. 101. BOŁOZ W., *Promocja osoby w rodzinie*, Warszawa 1998, s. 225-226.
361. WAL J., *Kultura dialogu*, Kraków 2012.
362. WAL J., *Piekno w dialogu – dialog o pięknie – piękno dialogu*, „Studia Socialia Cracoviensia” 4(2012) nr 2(7), s. 190-201.
363. WAL J., *Posługa miłosierdzia Kościoła krakowskiego w latach 1979-1994*, w: *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci*, red. Koperek S., Szczur S., Leśniak M., Mielec B., Kraków 2004, s.368-369.
364. WAL J., *Vademecum dialogu*, Kraków 1998.
365. WAŁĘCKA-MATYJA K., *Role i funkcje rodziny*, w: *Psychologia Rodziny*, red. Janicka I., Liberska H., Warszawa 2014, s. 95-115.
366. WALLAS T., *Transformacja systemowa w Polsce i jej konsekwencje. Przyczynek do oceny*, w: *Miedzy historią, politologią a medioznawstwem*, red. T. Wallas, Poznań 2010, s. 362; Por. P. Kowal, *Koniec systemu władzy. Polityka ekipy gen. Wojciecha Jaruzelskiego w latach 1986-1989*, Warszawa 2012.

367. WAWRZYKIEWICZ S., *Małżeństwo drogi do świętości. Duchowość małżeńska w doświadczeniu Equipes Notre-Dame*, Kraków 2005.
368. WEGRZECKI, A., *Tożsamość i inność*, w: *Wokół tożsamości człowieka*, red. Zuziak W., Kraków 2006, s. 9-20.
369. WIELECKI K., *European social order transformation, mass, culture and social marginalization processes*, "Yearbook of Polish European Studies Warsaw University for Europe" 9 (2005), s.115-133.
370. WIELECKI K., *Myśl Jana Pawła II w kontekście polityki społecznej w czasach postindustrializmu*, w: *Polityka społeczna wobec „rzeczy nowych”*, red. Mazur J., Kraków 2016, s. 107-131.
371. WIELICKI K., *Globalisation and free market*, "Yearbook of Polish European Studies Warsaw University for Europe" 9 (2005), s.165-186.
372. WIERSMA G.E., *Cohabitation, an alternative to marriage? A crossnational study*. Martinus Nijhoff Publishers, Boston, The Hague, Dordrecht, Lancaster 1983, s.
373. WIERZBA D., *Miejsce człowieka chorego i starego w rodzinie*, w: *Silna Rodzina*, red. Gulla B., Duda M., Kraków 2009, s. 87-104.
374. WILK J., *Duszpasterstwo rodzin: próba określenia jego istoty*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 33(1986), z. 6, s. 84-110.
375. WILK J., *Duszpasterstwo rodzin: próba określenia jego istoty*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27 (1980), z. 6, s. 71-81
376. WILK J., *Duszpasterstwo rodzin: zasady praktycznego działania analiza adhortacji Jana Pawła II Familiaris consortio*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 33 (1986) z. 6, s. 96.
377. WILK J., *Pedagogika rodziny. Zagadnienia wybrane*, Lublin 2002.
378. WILK K., *Wychowanie religijne w liceach katolickich archidiecezji krakowskiej*, Kraków 2006.
379. WILLAN-HORLA L., *Strategie funkcjonowania współczesnych Polek w życiu rodzinnym*, w: *Zagadnienia małżeństwa i rodziny w perspektywie feministyczno-genderowej*, red. Slany K., Kraków 2013, s. 173-190.
380. WNUK-LIPIŃSKI E., *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2005, s. 20-21.
381. WOJACZEK K., *Eklezjalny wymiar rodziny jako podstawa organizacji duszpasterstwa rodzin*, „Rocznik Teologiczno-Kanoniczny” 38-39 (1991-1992), z. 6, s. 85-92
382. WOJACZEK K., *Koncepcja duszpasterstwa rodzin w „Familiaris consortio”*. w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red.

- Szafrński A.L., Lublin 1989. s. 260-280.
383. WOJACZEK K., *Wspólnota rodzinna jako fundament domowego Kościoła*, w: *Rodzina jako Kościół domowy*, red. Tomkiewicz A., Wieczorek W., Lublin 2010, s. 69.
384. WOJTYŁA K., *Antropologia encykliki „Humanae Vitae”*, „Analecta Cracoviensia”, 10(1978), s. 10-28.
385. WOJTYŁA K., *Człowiek jest osobą*, w: tenże, *Aby się Chrystus nami posługiwał*, Kraków 1979.
386. WOJTYŁA K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982.
387. WOJTYŁA K., *Osoba i czyn*, Kraków 1985.
388. WOJTYŁA K., *Rodzina jako communio personarum*, „Ateneum Kapłańskie” 66(1974), s. 340-360.
389. WOJTYŁA K., *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 1999.
390. WOŁOSZYN S., *Rozważania ogólne*, w: *Zarys pedagogiki*, red. Suchodolski B., Warszawa 1962, s. 170-185.
391. WORONOWSKI F., *Cywilizacja miłości – kluczowe zadanie duszpasterstwa*, „Studia Teologiczne”, Białystok, Drohiczyn, Łomża, 11(1993), s. 115-128.
392. WOZNIAKOWSKI G., *Religijność polska: świadomość jednostek a wyobrażenia zbiorowa*, w: *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80 – tych*, Warszawa 1989, s. 250.
393. WOŹNIAK R., *Spółeczność lokalna bezrobotnych, Raport z empirycznych badań socjologicznych mieszkańców północno-wschodniej Polski*, Szczecin-Koszalin 1995, s.13.
394. WÓJTOWICZ H., *Zadania rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 5(1985), s. 211-214.
395. ZABIELSKI J., *Urzeczywistnianie miłości małżeńskiej w rodzinie w świetle adhortacji Amoris Laetitia*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” t. XIII 2016/2017, s.169-181.
396. ZADYKOWICZ T., *Istota i cechy miłości małżeńskiej i rodzinnej w świetle adhortacji Apostolskiej papieża Franciszka Amoris Laetitia*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” t. XIII 2016/2017, s.181-197.
397. ZAGROCKI W., *Człowiek droga Kościoła. Jan Paweł II w Polsce*, Kraków 2002.
398. ZAREMBSKI Z., *Kościół domowy w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Rodzina jako Kościół domowy*, red. TOMKIEWICZ A., WIECZOREK W., Lublin 2010,

- s. 189-205.
399. ZAREBA S., *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce(1988-1998)*, Warszawa 2003, s. 15-20.
 400. ZBIELSKI J., „Dyktatura relatywizmu” we współczesnym świecie, w: *Wartości moralne w kontekście współczesnego sekularyzmu*, red. Gocko J., Lublin 2007 s. 60-73.
 401. ZBYBICKA Z., *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*, w: *Jan Paweł II, Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 20-32.
 402. ZBYRAD T., *Małżeństwo i rodzina w procesie przemian sekularyzacyjnych*, Kraków 2020.
 403. ZIEMSKA M., *Zmiany w relacjach małżeńskich w cyklu życia rodziny*, w: *Rodzina współczesna*, red. Ziemska M., Warszawa 2001, s. 44-58.
 404. ZIÓLKOWSKI M., *Spoleczno-kulturowy kontekst kondycji moralnej społeczeństwa polskiego*, w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, red. Mariański J., Kraków 2002, s. 28-32.
 405. ZWOLIŃSKI A., *Człowiek jako plan*, w: „*Spoleczeństwo*”, 2018 nr. 1, s. 91.
 406. ZYDBICKA Z., *Globalizm i religia*, „*Ethos*”(2002), nr. 59-69, s. 174-183.
 407. ZYDBICKA Z., *Udział filozofii (metafizyki) w interpretacji religii*, w: *Metafizyka i religia*, red. Kowalski W., Obolevitch T., Kraków 2006, s. 11-21.
 408. ŻARYN J., *Kościół w PRL*, Warszawa 2004.
 409. ŻUREK A., *Orientacje na mikrostrukturę a rodzina*, w: *Rodzina współczesna*, red. Ziemska M., Warszawa 2001, s. 32-44.
 410. ŻUROWSKI M., *Rodzina domowym Kościołem*, „*Chrześcijanin w Świecie*” 10(1978) nr. 12, s. 45-55.