

Obdarowani *miłością*

15-LECIE ENCYKLIKI
DEUS CARITAS EST



Obdarowani *miłością*

15-LECIE ENCYKLIKI
DEUS CARITAS EST

Recenzenci: *prof. dr hab. Mirosław Kalinowski*
prof. dr hab. Tadeusz Bąk

Publikacja powstała w ramach działań projektowych „Obserwatorium Caritas”



Copyright by Caritas Polska 2021

ISBN 978-83-8144-644-0

Wydawnictwo „Jedność”
25-025 Kielce, ul. Jana Pawła II nr 4
www.jednosc.com.pl

Druk i oprawa:
Drukarnia im. A. Półtawskiego
www.drukarnia.kielce.pl

Projekt i łamanie tekstu: Aneta Zegarska
Redakcja językowa, korekta (jęz. polski): Anna Rudzińska
Redakcja językowa, korekta (jęz. angielski): Sylwia Cieślak
Ilustracja na okładce: Adobe Stock
Zdjęcie: Adobe Stock

Obdarowani *miłością*

15-LECIE ENCYKLIKI
DEUS CARITAS EST

Redakcja naukowa:
Urszula Bejma, Marcin Iżycki, Leon Szot

Warszawa 2021



PRZEDMOWA abp Stanisław Gądecki, Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski, Wiceprzewodniczący Rady Konferencji Episkopatów Europy (CCEE)	9
SŁOWO WPROWADZAJĄCE ks. Marcin Iżycki, Dyrektor Caritas Polska	13
WSTĘP	17

CZĘŚĆ 1. MIŁOŚĆ JAKO DAR I ZADANIE W ŻYCIU KOŚCIOŁA I SPOŁECZEŃSTWA

Waldemar Chrostowski Biblijne inspiracje encykliki <i>Deus caritas est</i>	25
Władysław Majkowski Miłość jako zasada życia społecznego	41
Michał Poniatowski Wpływ encykliki <i>Deus caritas est</i> papieża Benedykta XVI na źródła prawa kanonicznego w zakresie kościelnej posługi miłości	63
Urszula Bejma Rzecznictwo jako narzędzie realizacji miłości społecznej na przykładzie organizacji charytatywno-społecznej Caritas Polska	89
Witold Janocha Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci. Osoby z niepełnosprawnością we wspólnocie Kościoła	107
Józef Mandziuk Działalność Zgromadzenia Sióstr Opatrzności Bożej w Łące na Podkarpaciu	131
Piotr Kosiak Miłość jako podstawa wychowania w rodzinie w perspektywie encykliki Benedykta XVI <i>Deus caritas est</i>	155
Łukasz Marczak Pomiędzy miłością a sprawiedliwością społeczną. Charytatywna funkcja parafii w kontekście encykliki <i>Deus caritas est</i>	175
Bartosz Łukaszewski Miłość jako element strategii adaptacyjnych wybranych kategorii społecznych pozostających w sytuacji kryzysowej	197

CZĘŚĆ 2. DEWALUACJA I DEFICYTY MIŁOŚCI W ŻYCIU JEDNOSTKI I SPOŁECZEŃSTWA

Witold Kawecki Relacja między <i>caritas polityczną</i> i <i>caritas charytatywną</i> na kanwie encykliki <i>Deus caritas est</i>	217
Przemysław Przybylski Pedagogiczne aspekty miłości na kanwie rozważań encykliki <i>Deus caritas est</i> papieża Benedykta XVI	239
Leon Szot Dewaluacja wartości miłości w erze ponowoczesności – ujęcie socjologiczne	267
Andrzej Niesporek Globalne społeczeństwo obywatelskie a zasada pomocniczości	287
Iwona Niewiadomska Stygmatyzowanie społeczne – syndrom wielowymiarowego zaprzeczania miłości bliźniego	305
Stanisław Sorys Wpływ procesów globalizacji na wartości społeczne	335

PREFACE Archbishop Stanisław Gądecki, Chairman of the Polish Episcopate Conference, Vice-President of the Council of the Conference of European Bishops (CEE)	9
INTRODUCTORY WORD Fr. Marcin Iżycki, Director of Caritas Poland	13
INTRODUCTION	17

PART 1. LOVE AS A GIFT AND A TASK IN THE LIFE OF THE CHURCH AND SOCIETY

Waldemar Chrostowski The Biblical Inspirations of the Encyclical <i>Deus caritas est</i>	25
Władysław Majkowski Love as the Principle of Social Life	41
Michał Poniatowski Influence of the Encyclical <i>Deus caritas est</i> of Pope Benedict XVI on the Sources of Canon Law in Terms of the Ecclesiastical Ministry of Love	63
Urszula Bejma Advocacy as a Tool for the Implementation of Social Love on the Example of a Charity and Social Organization Caritas Poland	89
Witold Janocha Whatever You Did for One of These Brothers. People with Disabilities in the Church Community	107
Józef Mandziuk Activities of the Congregation of the Sisters of Divine Providence in Łąka in the Region of Podkarpacie	131
Piotr Kosiak Love as the Basis of Family Education in View of Benedict XVI's Encyclical <i>Deus caritas est</i>	155
Łukasz Marczak Between Love and Social Justice. The Charitable Function of the Parish in the Context of the Encyclical <i>Deus caritas est</i>	175
Bartosz Łukaszewski Love as an Element of Adaptation Strategies of Selected Social Categories Remaining in a Crisis	197

PART 2. DEFICIENCY AND DEFICITS OF LOVE IN THE LIFE OF THE INDIVIDUAL AND SOCIETY

Witold Kawecki The Relationship Between Political and Charity <i>Caritas</i> on the Basis of the Encyclical <i>Deus caritas est</i>	217
Przemysław Przybylski Pedagogical Aspects of Love on the Basis of the Reflections of the Encyclical <i>Deus caritas est</i> by Pope Benedict XVI	239
Leon Szot The Devaluation of the Value of Love in the Postmodern Era – a Sociological Approach	267
Andrzej Niesporek Global Civil Society and the Principle of Subsidiarity	287
Iwona Niewiadomska Social Stigmatization – a Syndrome of the Multidimensional Denial of Neighbor Love	305
Stanisław Sorys Influence of Globalization Processes on Social Values	335

Przedmowa

W tym roku mija 15 lat od opublikowania pierwszej encykliki papieża Benedykta XVI *Deus caritas est*.

„Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4, 16). To proste w formie, jednak przepełnione głęboką treścią przesłanie, którym rozpoczyna się encyklika, stanowi istotę wiary chrześcijańskiej i centralną perspektywę życia człowieka. Za jego wyjątkowością przemawia również fakt, że jest ono nie tylko rezultatem refleksji teologicznej, ale także owocem osobistych spotkań jego autora – św. Jana – z Jezusem. Apostoł ten – umiłowany uczeń Chrystusa i najmłodszy z grona dwunastu – który jako jedyny nie poniósł śmierci męczeńskiej, od najmłodszych lat doświadczał miłości Boga. Z niej też czerpał siłę w najbardziej dramatycznych momentach swojego życia.

Miłość, jako jedna z trzech cnót teologicznych, obok wiary i nadziei, jest wartością nadrzędną, będącą inspiracją zarówno dla działań doczesnych człowieka, jak i perspektywą życia wiecznego – doświadczenia naszego zjednoczenia z Bogiem. Miłość to dar, dzięki któremu człowiek otwiera się na działanie Boga i potrzeby drugiego człowieka. „Miłość Boga i miłość bliźniego są nierozłączne: są jednym przykazaniem. Obydwie te miłości jednak czerpią życie z miłości pochodzącej od Boga, który pierwszy nas umiłował. Tak więc nie chodzi tu już o «przykazanie» z zewnątrz, które narzuca nam coś niemożliwego, lecz o doświadczenie miłości darowanej z wewnątrz, i tą miłością, zgodnie ze swoją naturą, należy się dzielić z innymi” (DC, p. 18).

Prawdziwą relację człowieka z Bogiem poznaje się nade wszystko poprzez uczynki miłosierdzia. „Miłość – jak czytamy w Katechizmie Kościoła Katolickiego – ożywia i inspiruje praktykowanie wszystkich cnót. Jest ona „więzią doskonałości” (Kol 3, 14); jest formą cnót; wyraża je i porządkuje między sobą; jest źródłem i celem ich chrześcijańskiego praktykowania. Miłość usprawnia i oczyszcza naszą ludzką zdolność miłowania. Podnosi ją do nadprzyrodzonej doskonałości miłości Bożej” (KKK, p. 1827). Miłość bliźniego jest powinnością zarówno każdego wierzącego człowieka, jak i całej wspólnoty kościelnej. Caritas – jak podkre-

śła Benedykt XVI – nie jest rodzajem opieki społecznej, ale wynikającą z natury Kościoła jego istotą. Caritas jest zawsze aktualna, gdyż zawsze będzie istniało cierpienie oraz sytuacje, w których konieczna będzie pomoc i wsparcie w duchu bezinteresownej miłości bliźniego.

Z nieukrywaną satysfakcją przyjąłem fakt publikacji monografii naukowej „Obdarowani miłością. 15-lecie encykliki *Deus caritas est*” powstałej z inicjatywy Caritas Polska, organizacji charytatywnej Kościoła katolickiego w Polsce, która w imieniu wspólnoty wierzących realizuje w sposób czynny Chrystusowe przykazanie miłości. Prezentowane opracowanie charakteryzuje miłość w sposób interdyscyplinarny: najpierw jako dar i zadanie w życiu Kościoła i społeczeństwa, a następnie jako wartość, która we współczesnym świecie często jest dewaluowana, a jej brak stanowi poważny deficyt w życiu człowieka.

Wyrażam nadzieję, że pogłębione, wieloaspektowe rozeznanie istoty najważniejszej z cnót oraz jej znaczenia w zbawczym misterium Chrystusa, obudzi w każdym z czytelników przedłożonego opracowania radość autentycznej miłości.

Wszystkim udzielam pasterskiego błogosławieństwa.



✠ Stanisław Gądecki
Arcybiskup Metropolita Poznański
Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski
Wiceprzewodniczący Rady Konferencji Episkopatów
Europy (CCEE)

Warszawa, 11 stycznia 2021 r.

Słowo wprowadzające

W *Ewangelii według św. Jana* czytamy: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie” (J 13, 34). To nowe przykazanie nawiązuje do największego przykazania w Prawie: „Będiesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem”. Jest to największe przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będiesz miłował swego bliźniego jak siebie samego” (Mt 22, 37-40). „Nie ma innego przykazania większego od tych” (Mt 12, 31).

Tradycja chrześcijańska na bazie doktryny *Pisma Świętego* precyzuje też zawartą w przykazaniach treść i formy jej wypełniania. W odniesieniu do relacji z bliźnim obejmuje zarówno stronę duchową, jak i cielesną oraz materialną. Zostało to ukonkretnione w tzw. dobrych uczynkach co do duszy i co do ciała. Pierwsze nakazują uczniom Chrystusa wychodzić naprzeciw trudnościom, jakich doświadczają bliźni w sferze psychicznej i duchowej, a więc: będącym w stanie grzechu, niemającym wiedzy, ogarniętym zwątpieniem, doświadczonym strapieniem, krzywdzonym, znieważanym. Przypominają też wszystkim o obowiązku modlitwy za siebie nawzajem. Drugie – nakazują aktywną miłość, czyli wychodzenie naprzeciw cielesnym potrzebom głodnych, spragnionych, nagich, podróżnych, uwięzionych, chorych, a nawet umarłych. W każdej z tych kategorii potrzeb wymagane jest od uczniów Jezusa aktywne działanie. Dopiero działając, chrześcijanie stają się żywymi świadkami Chrystusa, ponieważ „tak jak ciało bez ducha jest martwe, tak też jest martwa wiara bez uczynków” (Jk 2, 26).

Duszą zaangażowania się na rzecz bliźniego jest miłosierdzie. Etymologicznie wywodzi się ono ze słów „miłujące serce”, które otwiera się na każdą ludzką biedę i jest gotowe ją eliminować, albo przynajmniej ograniczać. Z tej racji miłosierdzie jest miłością na wskroś aktywną. Doskonałym prawzorem miłosierdzia jest sam Bóg. Już w *Starym Testamencie* Bóg jawi się jako pełen miłosierdzia, litujący się nad narodem izraelskim i poszczególnymi ludźmi. Wybacza niewierności narodu wybranego i grzechy konkretnych osób. Nie dziwi zatem fakt, że *Księga Psalmów* zachwyca

się nad Miłosiernym Bogiem. I tak w *Psalmie 103*, czytamy „Miłosierny jest Pan i łaskawy, nieskory do gniewu i bardzo łagodny”.

Wizja Miłosiernego Boga jest jeszcze bardziej widoczna na kartach *Nowego Testamentu*. Najpierw w przypowieści o nielitościwym słudze Chrystus otwarcie potępił brak miłosierdzia. W *Liście św. Jakuba* czytamy zaś: „sąd nieubłagany dla tego, kto nie czynił miłosierdzia; miłosierdzie odnosi tryumf nad sądem” (Jk 2, 13). Tych natomiast, którzy miłosierdzie praktykują, Chrystus zapewnił, że „dostąpią miłosierdzia” (Mt 5, 7) w postaci nagrody w niebie. Miłosierdzie praktykowane względem bliźniego zostaje nawet przeniesione na osobę samego Chrystusa. „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Łk 6, 36). Tym sposobem – podkreśla autor encykliki *Deus caritas est* – „miłość Boga i miłość bliźniego łączą się w jedno: w najmniejszym człowieku spotykamy samego Chrystusa, a w Jezusie spotykamy Boga” (p. 15).

Chrystus, Bóg wcielony, nie tylko uczył miłosierdzia, ale sam w sposób doskonały je praktykował: litował się nad głodnymi, uzdrawiał chorych, grzesznikom odpuszczał grzechy, przywracając im ludzką godność. Nie było w Jego postępowaniu takiego braku natury cielesnej, ekonomicznej, a zwłaszcza duchowej, by nad nim się nie pochylił zgodnie z zasadą, że to nie zdrowi, lecz chorzy potrzebują lekarza. Wśród najbardziej chorych zaś są ci, którzy doznają moralnej biedy. Dlatego zadeklarował: „nie przyszedłem powoływać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mt 9, 13).

Obowiązek praktykowania miłosierdzia ciąży tak samo na poszczególnych osobach, uczniach Chrystusa, jak i na społeczności wierzących w Niego. Chrześcijanie byli tego świadomi od samego początku i dlatego ich miłosierna postawa obejmowała nie tylko braci w wierze, ale wszystkich innych, nawet ich prześladowców. Na jeszcze większą skalę czyny miłosierdzia były podejmowane przez Kościół w późniejszym czasie. Kościół prowadził szkoły, zakładał szpitale, stawał w obronie najsłabszych. Chrześcijańscy misjonarze głosili Ewangelię, ale też o Ewangelii świadczyli własnym życiem, wypełnionym czynami miłosierdzia.

Misja świadczenia miłosierdzia przez Kościół jest ponadczasowa zgodnie z Chrystusowym oświadczeniem: „ubogich pośród was zawsze mieć będziecie” (J 12, 8). Jeśli ta zapowiedź jest prawdziwa w odniesieniu do ubóstwa materialnego i z tym związanych dolegliwości, to tym bardziej będą na świecie ubodzy w wymiarze duchowym. Misją Kościoła jest otoczenie opieką jednych i drugich.

Świadczenie miłosiernej miłości w dużej mierze ma miejsce w działaniach Caritas. Dotyczy to wszystkich jej poziomów: międzynarodowego, krajowego, diecezjalnego i parafialnego. Status Caritas określa konkretne zadania na wszystkich tych poziomach. Dotyczy to także Caritas Polska, której zadaniem jest minimalizowanie biedy i jej skutków, a także promocja człowieka poprzez wyrównywanie szans, ochronę zdrowia fizycznego i psychicznego, promocję kultury, organizowanie i prowadzenie szkoleń oraz dokształcanie i formację osób, które z pełnym profesjonalizmem będą świadczyć posługę miłosierdzia.

W tę optykę wpisuje się również publikacja *Obdarowani miłością. 15-lecie encykliki „Deus caritas est”*, powstała z okazji 15. rocznicy ukazania się encykliki *Deus caritas est* papieża Benedykta XVI. Jej wytyczne to *magna carta* akcji charytatywnej Kościoła, a szczególnie, kościelnej instytucji dobroczynnej, jaką jest Caritas. „Miłość – *caritas* – zawsze będzie konieczna, również w najbardziej sprawiedliwej społeczności. Nie ma takiego sprawiedliwego porządku państwowego, który mógłby sprawić, że posługa miłości byłaby zbędna. Kto usiłuje uwolnić się od miłości, będzie gotowy uwolnić się od człowieka jako człowieka. Zawsze będzie istniało cierpienie, które potrzebuje pocieszenia i pomocy. Zawsze będzie samotność. Zawsze będą sytuacje materialnej potrzeby, w których konieczna jest pomoc w duchu konkretnej miłości bliźniego”¹.



Dyrektor Caritas Polska

Warszawa, 25 stycznia 2021 r.

¹ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Rzym 2005, p. 28b.

Wstęp

Pytanie o człowieka oraz o sposób, w jaki komunikuje się on z innymi członkami społeczności oraz wchodzi z nimi w różnego typu interakcje, obecne jest w myśli społecznej od zawsze. Odpowiedzi na nie podejmowały się różne systemy filozoficzne, etyczne i dyscypliny naukowe, które przyjmując *a priori* właściwe sobie założenia na temat natury człowieka i jego życiowego powołania, próbowały określić egzystencjalną sytuację jednostki oraz jej odniesienia w ramach obowiązujących w danym społeczeństwie reguł postępowania.

Perspektywą badawczą, która, zgodnie ze swoją misją, w duchu personalizmu chrześcijańskiego, podejmuje problematykę wartości i zasad niezbędnych do prawidłowej organizacji życia społecznego i realizacji dobra wspólnego jest katolicka nauka społeczna. Z tej racji, że centralnym punktem zainteresowania doktryny katolickiej jest człowiek, jest on też racją usprawiedliwiającą aktywność Kościoła w świecie. „Człowiek (...) – zgodnie z przesłaniem św. Jana Pawła II – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła”¹. Tę naczelną prawdę przypomniał także list społeczny Konferencji Episkopatu Polski z dnia 14 marca 2019 r.: „Człowiek, obdarzony niezbywalną godnością i naturą społeczną, jest powołany do budowania społeczeństwa prawdziwie ludzkiego, do odpowiedzialności za nie i przeżywania go w taki sposób, aby w atmosferze wzajemnej życzliwości, solidarności i współpracy, we wzajemnej wymianie darów, tworzyć wspólnotę, w której każdy może integralnie rozwijać się w ramach wspólnego dobra”². Człowiek zatem jest ośrodkiem i podmiotem działań społecznych mających na celu tworzenie i nieustanne doskona-

¹ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Rzym 1979, p. 14.

² Konferencja Episkopatu Polski, *List społeczny „O ład społeczny dla wspólnego dobra”*, Warszawa 14 marca 2019.

lenie warunków do zaspokojenia jego osobowych potrzeb. Zasada personalizmu stanowi więc źródło i podstawę dla innych zasad będących fundamentem społecznego nauczania Kościoła.

Katolicka nauka społeczna, jako dyscyplina o charakterze normatywnym, formułuje także kryteria oceny rzeczywistości społecznej w oparciu o podstawowe wartości: miłość, odpowiedzialność, solidarność, pokój, prawa człowieka i dobro wspólne, oraz definiuje konkretne normy i wskazania dotyczące działalności społecznej w oparciu o sprecyzowane zasady i wartości. Jedną ze specyficznych zasad działania, „która nota bene powinna być obecna w każdej innej normie działania, jest (...) zasada stałej praktyki przykazania miłości i miłosierdzia”³. Miłość „jest tą siłą, która jednoczy ludzi, łączy ich w jedną całość skierowaną ku wspólnemu dobru”⁴.

Miłość, która z jednej strony jest prawdą o Bogu, z drugiej natomiast priorytetowym kryterium relacji międzyludzkich, jest też przedmiotem nauczania papieża Benedykta XVI w jego pierwszej, po wybraniu na stolicę Piotrową, programowej encyklice *Deus caritas est*, w której zawarł swoją wizję Kościoła oraz stojące przed Nim zadania. Choć od opublikowania dokumentu papieskiego minęło już piętnaście lat, to jego przesłanie pozostaje aktualne. Odnosząc się bowiem do uniwersalnych wartości, porusza zagadnienia ponadczasowe oraz nawiązuje do aktualnych problemów współczesności.

Jubileusz 15-lecia encykliki *Deus caritas est* stał się także inspiracją do podjęcia przez Caritas Polska refleksji naukowej dotyczącej różnych kontekstów miłości oraz sposobów jej realizacji w życiu jednostkowym i społecznym. W prezentowanej publikacji zostały więc zamieszczone artykuły, które z jednej strony analizują miłość jako dar i zadanie w życiu Kościoła i społeczeństwa, z drugiej natomiast wskazują na różnorodne deficyty i dewaluację miłości dla jednostki i społeczeństwa.

Pierwsze z podjętych w publikacji zagadnień dotyczy biblijnych inspiracji encykliki *Deus caritas est*. Autor, na kanwie fragmentu *Pierwszego listu św. Jana*: „Bóg jest miłością; kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4, 16), analizuje dwa podstawowe aspekty wyrażające istotę wiary chrześcijańskiej: chrześcijański obraz Boga oraz wynikający z niego obraz człowieka i jego powołania.

³ J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*, Kraków 1992, s. 186.

⁴ C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 400.

Drugie z prezentowanych opracowań: *Miłość jako zasada życia społecznego* omawia, na bazie społecznej nauki Kościoła, zasady życia społecznego, które gwarantują zachowanie ładu społecznego, czyli takiego sposobu organizacji społecznej, który zapewnia prawidłowe funkcjonowanie zarówno poszczególnych elementów życia społecznego, jak i jego całości. W sposób szczególny omówiona została tu miłość i postępowanie zgodne z jej nakazami, będące najważniejszym kryterium bycia chrześcijaninem.

Wpływ encykliki *Deus caritas est* papieża Benedykta XVI na źródła prawa kanonicznego w zakresie kościelnej działalności miłosierdzia to temat kolejnego tekstu. Jego Autor najpierw charakteryzuje źródła prawa kanonicznego dotyczące kościelnej posługi miłości przed ukazaniem się encykliki *Deus caritas est*, a następnie przedstawia dokument papieski poprzez wyodrębnienie z jego treści zagadnień odnoszących się do świadczenia kościelnej posługi miłosierdzia.

Rzecznictwo w kontekście realizacji miłości społecznej to zagadnienie poruszane w artykule *Rzecznictwo jako narzędzie realizacji miłości społecznej*. Zdaniem Autorki, misja Caritas Polska to nie tylko praktykowanie miłosierdzia w stosunku do jednostek i grup defaworyzowanych, ale również kultywowanie duszpasterstwa społecznego, co w odniesieniu do celów Caritas Polska oznacza zarówno potrzebę niesienia pomocy charytatywnej, jak i wpływania poprzez działania rzecznicze na zmiany strukturalne w społeczeństwie, aby nie generowały one ubóstwa i nie naruszały zasad współżycia społecznego.

Dalsze refleksje *Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci. Osoby z niepełnosprawnością we wspólnocie Kościoła* koncentrują uwagę czytelnika na osobach z niepełnosprawnością w dwóch perspektywach: w kontekście nauczania papieża Benedykta XVI oraz autorskich, ogólnopolskich badań przeprowadzonych wśród duszpasterzy Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce, ukazujących dostępność infrastruktury parafialnej dla osób z niepełnosprawnością.

Kolejny esej *Działalność Zgromadzenia Sióstr Opatrzności Bożej w Łące na Podkarpaciu* ukazuje dzieje placówki zakonnej sióstr opatrznościerek w Łące k. Rzeszowa, których działalność jest do dzisiaj realizacją słów papieża Benedykta XVI, zawartych w encyklice *Deus caritas est*.

W kolejnym z prezentowanych opracowań – *Miłość jako podstawa wychowania w rodzinie w perspektywie encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”* – Autor przedstawia miłość jako podstawę relacji małżeńsko-rodzinnych oraz wiodącą zasadę wychowania w rodzinie. Rodzice bowiem najbar-

dzień wspierają dziecko w dorastaniu do dojrzałej miłości, gdy pomagają mu w rozwoju oraz w założeniu własnej szczęśliwej rodziny, sami dbając przy tym o wzajemną miłość i nie zaniedbując rozwoju własnego.

W artykule *Pomiędzy miłością a sprawiedliwością społeczną. Charytatyw-na funkcja parafii w kontekście encykliki „Deus caritas est”* podjęto się analizy czynników wchodzących w zakres charytatywnej funkcji parafii: miłości społecznej i dobra wspólnego, rozumienia sprawiedliwości społecznej oraz jej realizacji w parafii, charytatywnej funkcji parafii w odniesieniu do zasady zrównoważonego rozwoju.

Miłość jako element strategii adaptacyjnych wybranych kategorii społecznych pozostających w sytuacji kryzysowej to tematyka kolejnego artykułu. Jego Autor opisuje mechanizmy przystosowawcze na podstawie różnych typów miłości odczuwanej i manifestowanej przez określone kategorie społeczne.

Kolejny z prezentowanych tekstów *Relacja między caritas polityczną i caritas charytatywną na kanwie encykliki „Deus caritas est”* wskazuje na współzależność pomiędzy dziełami pomocy charytatywnej Kościoła a instytucjami publicznymi oraz strategią państw tworzących politykę, którą można by nazwać *caritas społeczną*, czy *polityczną*. *Caritas polityczna i caritas charytatywna* bowiem spotykają się ze sobą najpełniej, we właściwym realizowaniu zasady solidarności.

W następnym opracowaniu – *Pedagogiczne aspekty miłości na kanwie rozważań encykliki „Deus caritas est”* – Autor podjął próbę ukazania ideału miłości małżeńskiej w perspektywie pedagogicznej, a następnie przedstawił społeczne ujęcie miłości jako drogi do realizacji siebie z uwzględnieniem natury ludzkiej.

Artykułem poruszającym niezmiernie aktualną problematykę miłości we współczesnym świecie jest *Dewaluacja wartości miłości w erze ponowoczesności – ujęcie socjologiczne*. Jego Autor analizuje zagadnienie miłości w perspektywie socjologii oraz obserwacji empirycznych. Przeprowadza także eksplorację teoretyczną roli miłości w ujęciu miłości jako wartości socjalizującej o charakterze nadrzędnym w stosunku do innych wartości oraz wskazuje na inne możliwości badawcze wartości miłości oraz ich praktyczne zastosowanie w społeczeństwie.

Globalne społeczeństwo obywatelskie a zasada pomocniczości to tematyka kolejnego artykułu. Przedstawione w nim zostały związki między państwem a społeczeństwem obywatelskim ujmowane w kategoriach zasady pomocniczości. Podjęte zostały także zagadnienia wpływu globalizacji

na funkcjonowanie państwa narodowego i działającego w jego obrębie społeczeństwa obywatelskiego.

Problematyka stygmatyzowania społecznego będącego syndromem zaprzeczania miłości bliźniego jest przedmiotem studium *Stygmatyzowanie społeczne – syndrom wielowymiarowego zaprzeczania miłości bliźniego*. Wskazano w nim na polaryzację nakazu miłości bliźniego i zjawisko stygmatyzacji społecznej, następnie przedstawiono mechanizm inicjowania i wzmacniania statusu dewianta oraz włączania do grup dewiacyjnych jako formy zaprzeczenia miłości bliźniego. W dalszej części opisano znaczenie *caritas* chrześcijańskiej w zapobieganiu stygmatyzacji społecznej, zaprezentowano możliwości i sposoby urzeczywistniania miłości bliźniego poprzez dostarczanie osobom naznaczonym (dewiantom) wielowymiarowego wsparcia.

Ostatnie opracowanie niniejszej publikacji – *Wpływ procesów globalizacji na wartości społeczne* – porusza zagadnienie wartości społecznych oraz znaczenia i roli religii we współczesnym zglobalizowanym społeczeństwie. Chociaż globalizacja – zdaniem Autora – wpływa na wszystkie dziedziny życia społecznego, to jednak nie w jednakowym stopniu. Religia wydaje się być najbardziej odporną na jej oddziaływanie.

Niniejsza publikacja, będąca pokłosiem konferencji naukowej, która miała miejsce w Warszawie w Caritas Polska w dniu 25 stycznia 2021 r., powstała dzięki współpracy wielu osób: Autorów poszczególnych artykułów oraz tych, którzy byli bezpośrednio zaangażowani w jej proces wydawniczy. Wszystkim składamy wyrazy szczerego podziękowania za podjęty trud.

Zespół Redakcyjny

Warszawa, 16 lutego 2021 r.

CZĘŚĆ 1.

Miłość jako dar i zadanie
w życiu Kościoła i społeczeństwa

PART 1.

Love as a gift and a task
in the life of the church and society

Waldemar Chrostowski*

Biblijne inspiracje encykliki *Deus caritas est*

The Biblical Inspirations of the Encyclical *Deus caritas est*

Streszczenie

Słowa „Bóg jest miłością”, przejęte z *Pierwszego listu św. Jana* (1 J 4, 16), wyrażają istotę wiary chrześcijańskiej: chrześcijański obraz Boga i wynikający z niego obraz człowieka. Konsekwentnie, przedmiotem refleksji na temat biblijnych inspiracji encykliki Benedykta XVI są te dwa aspekty.

Chrześcijański obraz Boga wynika ze *Starego i Nowego Testamentu* traktowanego jako „historia miłości”. Jest to miłość wybrania przez Boga, który pragnie wzajemności, zarówno w wymiarze wspólnotowym – w odniesieniu do całego Izraela, jak też w wymiarze osobistym. W perspektywie chrześcijańskiej prawda, kim jest Bóg i czym jest miłość wynika nie tyle z refleksji, ile z kontemplacji i Eucharystii. Motywacja przykazania miłości nie pochodzi z choćby najszlachetniejszych ludzkich pobudek, lecz jest ściśle teologiczna: chodzi o naśladowanie Boga w Jego miłości względem każdego człowieka i całego świata.

Rzeczywistość ludzkiej miłości została ukazana w nawiązaniu do starożytnych greckich koncepcji *eros*, *philia* i *agape*, z których pisma *Nowego Testamen-*

Słowa kluczowe:

Benedykt XVI,
Deus caritas est, *Biblia*,
chrześcijański
obraz Boga,
chrześcijański
obraz człowieka

* Waldemar Chrostowski – prof. dr hab.; Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

tu uprzywilejowały tę ostatnią. Nawiązując do *Starego Testamentu*, Benedykt XVI przytacza dwa hebrajskie słowa: *dodim*, wyrażające miłość poszukującą i jeszcze niepewną, oraz *ahava*, bliskie nowotestamentowemu *agape*, to jest miłości, która przewyższa wszelki egoizm i jest podatna na odkrycie i przyjęcie drugiego człowieka. Podejmuje także refleksję nad relacją *agape*, postrzeganej jako miłość chrześcijańską a *eros*, jako miłości niechrześcijańskiej. Opierając się na *Biblii* i wskazując różne struktury działalności społecznej istniejące dzisiaj, encyklika rozwija nauczanie na temat specyficznego profilu działalności charytatywnej Kościoła.

Abstract

Keywords:
Benedict XVI,
Deus caritas est,
Christian image
of God, Christian
image of man

The words "God is love", taken from the *First Letter of St. John* (1 Jn 4:16), express the essence of the Christian faith: the Christian image of God and the resulting from it image of man. Consequently, the subject of reflection on the biblical inspiration of Benedict XVI's encyclical are these two aspects.

The Christian image of God results from the *Old* and *New Testaments* treated as a "love story". It is the love of being chosen by God who wants reciprocity, both in the communal dimension – in relation to the whole community of Israel, and in a personal dimension. From the Christian perspective, the truth of who God is and what love is comes not so much from reflection as from contemplation and the Eucharist. The motivation of the commandment of love does not come from even the noblest human motives, but is strictly theological: it is about following God in his love for every person and for the whole world.

The reality of human love was shown in reference to the ancient Greek concepts of *eros*, *philia* and *agape*, from which the *New Testament* writings privileged the latter. Referring to the *Old Testament*, Benedict XVI quotes two Hebrew words: *dodim*, expressing love that is still seeking and uncertain, and *ahava*, close to the *New Testament agape*, that is, love that

overcomes all selfishness and is susceptible to being discovered and welcomed by another person. He also reflects on the *agape* relationship seen as Christian love, and *eros* as non-Christian love. By drawing on the *Bible* and identifying the various structures of social activity existing today, the encyclical develops the teaching on the specific profile of the Church's charitable work.

Wprowadzenie

Encyklika *Deus caritas est*, pierwsza encyklika Benedykta XVI, ogłoszona 25 grudnia 2005 r., w pierwszym roku jego pontyfikatu, mówiąc o Bogu, powstała z wielkiego zatroskania o człowieka. Ten paradoks idzie po linii nauczania Jana Pawła II, które znamy z wielu wypowiedzi, również wygłoszonych podczas pielgrzymek do Polski. To, co najważniejsze, zostało ujęte w pierwszych słowach encykliki przytaczających fragment *Pierwszego listu św. Jana*: „Bóg jest miłością; kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4, 16). Benedykt XVI nadmienia, że właśnie te słowa „wyrażają ze szczególną jasnością istotę wiary chrześcijańskiej: chrześcijański obraz Boga i także wynikający z niego obraz człowieka i jego drogi” (p. 1).

1. Chrześcijański obraz Boga

Uzasadniając wybór tematu miłości, którą Bóg nas napęlnia i którą mamy dzielić się z innymi, Ojciec Święty wyjaśnia, że jest to „przesłanie bardzo aktualne i mające konkretne znaczenie w świecie, w którym z imieniem Bożym łączy się czasami zemsta czy nawet obowiązek nienawiści i przemocy” (p. 1). Wskutek tego typu skojarzeń, narzucających i rozpowszechnianych w ramach tzw. politycznej poprawności, wyraźnemu osłabieniu i zamazaniu ulega to, co specyficznie chrześcijańskie. Pilnym zadaniem staje się więc ukazanie prawdziwie chrześcijańskiego obrazu Boga, który jest Ojcem i Synem, i Duchem Świętym. Właśnie prawda o Trójcy Świętej i jej wyznawanie są decydujące dla chrześcijańskiej koncepcji miłości.

Encyklika *Deus caritas est*, pierwsza encyklika Benedykta XVI, mówiąc o Bogu, powstała z wielkiego zatroskania o człowieka.

Bardzo często jest tak, że w świetle doświadczeń ludzkiej miłości i słowa „miłość” opisującego ludzką rzeczywistość patrzemy na Boga, który jest Miłością. Tymczasem nasza droga powinna być całkowicie odwrotna: rozważając i adorując Boga i Jego miłość, zdobywamy najwłaściwsze pojęcie, czy jest oraz czym nie jest prawdziwa miłość. Ta droga jest trudniejsza, bo wymaga ustawicznego pogłębiania obrazu Boga, co nie jest możliwe bez osobistej przyjaźni z Bogiem i ufne go zawierzenia Bogu.

Obraz Boga, który powinni kształtować wyznawcy Jezusa Chrystusa, pochodzi przede wszystkim z tego, co Bóg nam o sobie objawił. Rozeznanie czerpiemy z obu części *Pisma Świętego*, czyli *Starego* i *Nowego Testamentu*, które Benedykt XVI określił jako „historia miłości” (p. 17). Dwa tematy wybijają się na pierwszy plan, a mianowicie stworzenie świata i człowieka oraz historia zbawienia. Pierwsza część encykliki, zatytułowana *Jedność miłości w stworzeniu i historii zbawienia*, podkreśla, że ściśle się one ze sobą łączą, a wzajemnie się wzbogacając, pozwalają lepiej rozpoznać naturę i owoce miłości. Na tym polega radykalna nowość, którą Objawienie Boże wniosło niegdyś do świata przedchrześcijańskiego, a współcześnie głosi światu, który chrześcijaństwa nie zna, bądź go nie przyjmuje. Świadomość, że zostaliśmy stworzeni przez Boga i że w dziejach ludzkości urzeczywistnia On swój plan zbawienia, który przez doczesność prowadzi ku wieczności, wychodzi naprzeciw odwiecznej potrzebie miłości, która „poszukuje definitywności i to w podwójnym znaczeniu: w sensie wyłączności – tylko ta jedyna osoba – i w sensie «na zawsze»” (p. 6). Jezus Chrystus, ukazując istotę miłości, zapowiadał i zrealizował własną drogę, „która poprzez krzyż prowadzi Go do zmartwychwstania – drogę ziarna pszenicy, które pada w ziemię i obumiera i dzięki temu przynosi obfity owoc” (tamże). Stając się człowiekiem w osobie Jezusa, Bóg nie usunął cierpienia z tego świata, ale – czego chrześcijanie nie mogą przeoczyć ani zaniedbać – nadał cierpieniu sens. Uznawszy sens cierpienia i tego, co trudne, człowiek może z duchowym spokojem, a także z pokorą i mocą, znieść wszystko, co składa się na jego drogę życiową przeżywaną w duchu ofiarnej miłości.

Istotny aspekt nowości wiary biblijnej stanowi najpierw nowy obraz Boga. Streszczając główne wątki *Starego Testamentu*, papież Benedykt XVI napisał: „Bóg jedyny, w którego wierzy Izrael, miłuje osobiście” (p. 9). Jest to miłość wybrania, która pragnie wzajemności, zarówno ze strony całego Izraela jako ludu Bożego wybrania, jak i poszczególnych jego członków. Wiara i religijność nie są ani nie mogą być sprawą prywatną człowieka;

są sprawą osobistą, bo każdy dokonuje własnego wyboru, ale gdy się go dokona, podejmuje się obowiązek odpowiedzialnego świadczenia o Boga. Miłość Boga to również miłość przebacząca, „tak wielka – napisał Benedykt XVI w nawiązaniu do proroka Ozeasza – że zwraca Boga przeciw Niemu samemu, Jego miłość przeciw Jego sprawiedliwości” (p. 10). To, co pozwoliło przetrwać Izraelowi wbrew jego nieprawościom i niewiernościom, pozwala przetrwać wszystkim wyznawcom Boga, gdyż Jego wierność zawsze skutkuje miłosierdziem i przebaczeniem.

„Prawdziwą nowością *Nowego Testamentu* nie są nowe idee, lecz sama postać Chrystusa” (p. 12). W dobie nasilania się różnych ideologii i masowej indoktrynacji ludzkości przypomnienie tej fundamentalnej prawdy jest niezwykle ważne. Główną powinność współczesnych chrześcijan stanowi odnowienie więzi z Jezusem Chrystusem, w którym „sam Bóg poszukuje «zaginionej owcy», ludzkości cierpiącej i zagubionej” (tamże). Chrześcijańska postługa miłości, wynikająca z ewangelicznego obrazu Boga, nakazuje właściwe rozpoznawanie najpilniejszych i najgłębszych potrzeb człowieka. Najbardziej widoczne są potrzeby chleba, wody i odzieży, ale nie można poprzestać tylko na zaspokajaniu potrzeb materialnych. Ludzkość cierpi i jest zagubiona wskutek głodu Boga. Jego zaspokajanie jest istotną powinnością chrześcijan i chrześcijańskich dzieł miłosierdzia. Ci, którzy je pełnią, powinni zbliżać się coraz bardziej do tajemnicy Krzyża. Męka i śmierć Jezusa nie tylko wypełniają, lecz i „dopowiadają” *Stary Testament*. „W Jego śmierci na krzyżu dokonuje się owo zwrócenie się Boga przeciwko samemu sobie, poprzez które On ofiarowuje siebie, aby podnieść człowieka i go zbawić – jest to miłość w swej najbardziej radykalnej formie” (tamże). Dzieła miłosierdzia nie są po to, by dawać doraźną satysfakcję tym, którzy je pełnią, mnożyć pomyślne statystyki i uspokajać sumienia. Ich przeznaczeniem jest przewyciężanie wszelkich uprzedzeń i przeciwności z myślą o tym, by doprowadzić obdarowanego do spotkania z Bogiem, a przynajmniej do pytania o Boga.

Przypominając przebity bok Jezusa (J 19, 37), Benedykt XVI podkreśla, że prawda o tym, kim jest Bóg i czym jest miłość, wynika nie tyle z refleksji, ile z kontemplacji oraz z Eucharystii. Ojciec Święty dokonuje wspaniałej syntezy *Starego i Nowego Testamentu*: „Obraz zaślubin Boga z Izraelem staje się rzeczywistością w sposób wcześniej niepojęty: to, co było przebywaniem przed Bogiem, teraz, poprzez udział w Ofierze Jezusa,

Chrześcijańska postługa miłości (...) nakazuje właściwe rozpoznawanie najpilniejszych i najgłębszych potrzeb człowieka.

uczestnictwo w Jego Ciele i Jego Krwi, staje się zjednoczeniem" (p. 13). Będąc zjednoczeniem ze zmartwychwstałym i wywyższonym Panem, Eucharystia ma zarazem wymiar wspólnotowy: „«Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba», mówi święty Paweł (1 Kor 10, 17). Zjednoczenie z Chrystusem jest jednocześnie zjednoczeniem z wszystkimi, którym On się daje" (p. 14). Chrystologiczny, a właściwie chrystocentryczny, rys dobroczynności chrześcijańskiej, wynikający z Eucharystii, przesądza o jej absolutnej specyfice i odróżnia ją od wszystkich innych sposobów i form okazywania pomocy potrzebującym. Potwierdza prawdziwość słów, że „miłość Boga i miłość bliźniego są teraz naprawdę jednym: wcielony Bóg przyciąga nas wszystkich do siebie" (tamże).

Dzieła miłosierdzia pełnione przez chrześcijan mają zatem fundament chrystologiczno-sakramentalny. Nauczając o miłości, Jezus wzywa nas do przejścia od starotestamentowego Prawa i Proroków do nowotestamentowego podwójnego przykazania miłości Boga i człowieka,

**Benedykt XVI
przypomina dwie „wielkie
przypowieści Jezusa”:
o bogaczu i Łazarzu
(Łk 16, 19-31)
i o dobrym Samarytaninie
(Łk 10, 25-37).**

co oznacza, że „wyprowadzenie samego istnienia wiary z centralności tego przykazania, nie jest po prostu moralnością, która później mogłaby istnieć autonomicznie obok wiary w Chrystusa i jej każdorazowej aktualizacji w tym sakramencie: wiara, kult i *ethos* przenikają się wzajemnie jako jedna rzeczywistość, która nabiera kształtu w spotkaniu z Bożą *agape*. Upada tutaj po prostu tradycyjne przeciwstawienie kultu i etyki" (p. 14). Ten ważny papieski drogowskaz przypomina, że pełniąc chrześcijańskie dzieła miłosierdzia, nie wolno stracić z oczu tego, co nadaje im właściwy sens. Tym bardziej nie należy ich traktować i przedstawiać jako jedynie własnej aktywności, wychodzącej naprzeciw przykazaniu Bożemu, bo „miłość może być «przykazana», ponieważ wcześniej jest dana" (tamże).

Ukazując istotę miłości i jej znaczenie w wierze biblijnej Benedykt XVI przypomina dwie „wielkie przypowieści Jezusa”: o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19-31) oraz o dobrym Samarytaninie (Łk 10, 25-37). Obie pochodzą z trzeciej Ewangelii kanonicznej, nazywanej Ewangelią miłosierdzia. Puenta tej refleksji brzmi: „Pojęcie bliźniego zyskuje wymiar uniwersalny, a jednak pozostaje konkretne. Pomimo rozszerzenia go na wszystkich ludzi, nie ogranicza się ono do wyrażenia miłości ogólnej i abstrakcyjnej, która sama w sobie nie zobowiązuje, ale takiej, która wymaga mo-

jego praktycznego zaangażowania tu i teraz. Zadaniem Kościoła pozostaje interpretowanie wciąż na nowo, z perspektywy praktyki życia jego członków, związku między tym, co dalekie a tym, co bliskie” (p. 15). Przypominając przypowieść o Sądzie Ostatecznym (Mt 25, 31-46), Ojciec Święty napisał, że w niej „miłość staje się kryterium oceny decydującym ostatecznie o wartości lub bezwartościowości ludzkiego życia” (tamże).

Papież, eksponując nauczanie i przykład Jezusa Chrystusa, stawia bardzo ważne pytanie: „Czy naprawdę można kochać Boga, nie widząc Go i czy można nakazać miłość?” (p. 16). Odpowiadając na pierwszą część, napisał: „W rzeczywistości istnieje wiele możliwości widzenia Boga. W historii miłości, którą opowiada nam *Biblia*, Bóg wychodzi nam naprzeciw, próbuje nas zdobyć – aż do Ostatniej Wieczery, aż do Serca przebitego na krzyżu, aż do objawień Zmartwychwstałego i wielkich dzieł, za pośrednictwem których, poprzez działanie Apostołów, przewodził rodzącemu się Kościołowi. Również w późniejszej historii Kościoła Pan nie był nieobecny: zawsze na nowo wychodzi nam naprzeciw – poprzez ludzi, w których objawia swą obecność; poprzez Słowo, w Sakramentach, w sposób szczególny w Eucharystii” (p. 17). Biblijna historia zbawienia i dzieje Kościoła stanowią jedność. Dlatego osoby i wydarzenia, o który opowiada *Biblia*, to również nasza, chrześcijańska, historia, zaś wielcy biblijni bohaterowie wiary to nasi „starsi bracia”. Bóg, który działał w ich życiu, jest obecny w naszej codzienności, zatem powinniśmy naśladować ich postawę wobec Boga. „On pierwszy nas ukochał i nadal nas kocha jako pierwszy; dlatego my również możemy odpowiedzieć miłością” (tamże). Tak znajdujemy odpowiedź na drugą część pytania: „Bóg nie nakazuje nam uczucia, którego nie możemy w sobie wzbudzić. On nas kocha, pozwala, że możemy zobaczyć i odczuć Jego miłość i z tego «pierwszeństwa» miłowania ze strony Boga może, jako odpowiedź, narodzić się miłość również w nas” (tamże).

Pod koniec pierwszej części encykliki pojawia się zaskakująca myśl. Podkreślając, że miłość nie jest tylko uczuciem, Benedykt XVI wychodzi poza *Biblię* i zwraca się ku starożytnemu światu pogańskiemu. Przytacza cytat z dzieła Salastiusza, rzymskiego historyka i polityka żyjącego w I w. przed Chrystusem: „*Idem velle atque idem nolle* – chcieć tego samego, a nie chcieć tego samego, to właśnie starożytni uznali za prawdziwą treść miłości”. Po czym dodaje: „Historia miłości między Bogiem a człowiekiem polega właśnie na fakcie, że ta wspólnota woli wzrasta w jedności myśli i uczuć, i w ten sposób nasza wola i wola Boża stają się coraz bardziej

zbieżne: wola Boga przestaje być dla mnie obcą wolą, którą narzucają mi z zewnątrz przykazania, ale staje się moją własną wolą, która wychodzi z fundamentalnego doświadczenia tego, że w rzeczywistości Bóg jest mi bardziej bliski niż ja sam" (tamże).

Wzgląd na naturę i nieograniczony zakres miłości Boga sprawia, że kochając w Bogu i z Bogiem innego człowieka nie ograniczam się do tych, którym mogę odwzajemnić ich życzliwość, lecz obejmuję postawą miłości także tych, których teraz nie znam albo do których wcale nie czuję sympatii. Motywacja takiego postępowania nie wynika z choćby najszlachetniejszych ludzkich pobudek, lecz jest ściśle teologiczna. Benedykt XVI ostrzega przed dwoma niebezpieczeństwami. „Patrzę oczyma Chrystusa i mogę dać drugiemu o wiele więcej niż to, czego konieczność widać na zewnątrz: spojrzenie miłości, którego potrzebuje. W tym właśnie przejawia się niezbędne współdziałanie między miłością Boga i miłością bliźniego, o którym mówi z takim naciskiem *Pierwszy list św. Jana*. Jeżeli w moim życiu brak zupełnie kontaktu z Bogiem, mogę widzieć w innym człowieku zawsze jedynie innego i nie potrafię rozpoznać w nim obrazu Boga". To zagrożenie wynika z braku należytej wiary, bądź z niewiary w Boga, a wtedy pomoc okazywana innym ma wyłącznie wymiar horyzontalny, poziomy, zredukowany do świata, w którym żyjemy. Istnieje jednak także drugie niebezpieczeństwo, które dotyczy wyznawców Boga: „Jeżeli jednak w moim życiu nie zwracam zupełnie uwagi na drugiego człowieka, starając się być jedynie «pobożnym» i wypełniać swoje «religijne obowiązki», oziębła się także moja relacja z Bogiem. Jest ona wówczas tylko «poprawna», ale pozbawiona miłości" (p. 18).

Konkluzja pierwszej części encykliki nawiązuje do zakończenia *Pierwszego listu św. Pawła do Koryntian*: „Miłość wzrasta poprzez miłość. Miłość jest «Boska», ponieważ pochodzi od Boga i łączy nas z Bogiem, a ten jednoczący proces przekształca nas w «My», które przewycięża nasze podziały i sprawia, że stajemy się jednym tak, że ostatecznie Bóg jest «wszystkim we wszystkich» (por. 1 Kor 15, 28)" (tamże).

2. Chrześcijański obraz człowieka i jego drogi

Nauczanie Benedykta XVI, osadzone głęboko w *Biblii*, jest bardzo aktualne i ma konkretne znaczenie w dzisiejszym świecie. O ile pierwsza część encykliki *Deus caritas est* ma charakter bardziej spekulatywny, o tyle

druga, zatytułowana *CARITAS. Dzieło miłości dokonywane przez Kościół jako „wspólnotę miłości”*, jest bardziej konkretna. Jej treść wynika bezpośrednio z tego, o czym była mowa wcześniej, a mianowicie z ukazania natury miłości Bożej ofiarowanej człowiekowi w niezwykłym połączeniu wewnętrznej więzi tej Miłości z rzeczywistością miłości ludzkiej.

Na samym początku encykliki rzeczywistość miłości ludzkiej została ukazana w nawiązaniu do starożytnych greckich koncepcji *eros*, *philia* i *agape*, z których pisma *Nowego Testamentu* uprzywilejowały tę ostatnią. Wobec oskarżeń, które sformułował Friedrich Nietzsche, że chrześcijaństwo wyrugowało pojęcie i rzeczywistość miłości określanej jako *eros*, stając się w gruncie rzeczy przeciwnikiem cielesności, Benedykt XVI wskazuje najpierw na świat przedchrześcijański, w którym wypaczenia na tym tle najsilniej sprzeciwiały się wierze w Jedyne Boga. Stało się oczywiste, że „*eros* potrzebuje dyscypliny, oczyszczenia, aby dać człowiekowi nie chwilową przyjemność, ale pewien przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie” (p. 4). Podkreśla, że istnieje jakaś relacja między miłością i Boskością, miłość obiecuje nieskończoność i wieczność, lecz wymaga również wyrzeczenia, by mogła stawać się oczyszczona i dojrzała. Uzasadnione więc jest znamienne ostrzeżenie: „Złudne wywyższanie ciała może bardzo szybko przekształcić się w nienawiść do cielesności” (p. 5).

W tym kontekście pojawia się nawiązanie do *Biblii*, konkretnie do starotestamentowej *Pieśni nad pieśniami*, która – co dla wielu zaskakujące – stanowiła częstą lekturę mistyków. Papież przytacza dwa hebrajskie słowa: *dodim*, wyrażające miłość poszukującą i jeszcze niepewną, oraz *ahava*, bliskie nowotestamentowemu pojęciu miłości jako *agape*, to jest miłości, która przewyższa wszelki egoizm i jest podatna na odkrycie i przyjęcie drugiego człowieka. Dalej snuje refleksję nad relacją *agape*, postrzeganej jako miłość chrześcijańska, a *eros* jako miłości niechrześcijańskiej. Nie dają się one nigdy całkowicie oddzielić jedna od drugiej. Nawiązując do *Ewangelii według św. Jana*, Ojciec Święty naucza: „Kto chce dawać miłość, sam musi ją otrzymać w darze. Oczywiście, człowiek może – jak mówi nam Chrystus – stać się źródłem, z którego wypływają rzeki żywej wody (por. J 7, 37-38). Lecz aby stać się takim źródłem, sam musi pić wciąż na nowo z tego pierwszego, oryginalnego źródła, którym jest Jezus Chrystus, z którego przebitego serca wypływa miłość samego

Istnieje relacja między miłością i Boskością, miłość obiecuje nieskończoność i wieczność, lecz wymaga również wyrzeczenia, by mogła stawać się oczyszczona i dojrzała.

Boga (por. J 19, 34)” (p. 7). Dzieła miłosierdzia pełnione przez chrześcijan powinny odzwierciedlać specyficznie chrześcijańską tożsamość, co odróżnia je od wszystkich dobrych dzieł spełnianych przez ludzi, którzy nie są wyznawcami Jezusa Chrystusa.

Na tym tle uzasadnione się staje traktowanie *caritas* Kościoła jako przejawu miłości trynitarniej. Rozdział opatrzony właśnie takim tytułem otwiera drugą część encykliki. Punkt wyjścia jest znowu biblijny, nawiązujący do kilku fragmentów z *Ewangelii według św. Jana* (7, 38-39; 13, 1-3; 15, 13; 19, 30-37; 20, 22). Adresatami chrześcijańskich dzieł miłosierdzia są wszyscy ludzie, to znaczy każdy człowiek w potrzebie – bez żadnego wyjątku. Natomiast ich motywacja nie jest „uniwersalna”, czyli taka sama, jak ta, która uzdalnia do działania tych, którzy nie są chrześcijanami. Posiada wymiar osobisty i wspólnotowy: „Miłość bliźniego zakorzeniona w miłości Boga jest przede wszystkim powinnością każdego poszczególnego wierzącego, ale jest także zadaniem całej wspólnoty kościelnej, i to na każdym jej poziomie: od wspólnoty lokalnej, przez Kościół partykularny, aż po Kościół powszechny w jego wymiarze globalnym. Również Kościół jako wspólnota winien wprowadzać miłość w czyn” (p. 20).

W tym miejscu Benedykt XVI znowu powraca do *Biblii*. Powołując się na *Dzieje Apostolskie*, przypomina organizację i zadania pierwszej jerozolimskiej wspólnoty wyznawców Chrystusa: „Ci wszyscy, którzy uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby” (Dz 2, 44-45). Ten krótki tekst postrzega jako „definicję Kościoła”, która wylicza jego cztery elementy

**Od samego początku
caritas wyróżniała
chrześcijan.**

konstytutywne. „Decydującym krokiem – czytamy dalej – w trudnym poszukiwaniu rozwiązań dla realizacji tej podstawowej zasady eklezjalnej był wybór siedmiu mężczyzn, który w historii i potem był uważany za początek posługi diakońskiej (por. Dz 6, 5-6). Wyjaśniając jej naturę, papież napisał: „Oznacza to, że służba społeczna, jaką mieli wypełniać, była bardzo konkretna, ale równocześnie była to służba duchowa; ich rola zatem była prawdziwie duchowa i realizowało się w niej podstawowe zadanie Kościoła, którym jest właśnie uporządkowana miłość bliźniego” (p. 21). Od samego początku *caritas* wyróżniała chrześcijan i sprawiała, że najpierw stawali się przedmiotem ciekawości, po czym wzbudzali zdziwienie, a w końcu uznanie i szacunek niechrześcijańskiego otoczenia.

Konsekwentnie, „Kościół nie może zaniedbać posługi miłości, tak jak nie może zaniedbać Sakramentów i Słowa” (p. 22). Ma to podwójny skutek. Po pierwsze, „*Caritas* nie jest dla Kościoła rodzajem opieki społecznej, którą można by powierzyć komu innemu, ale należy do jego natury, jest niezbywalnym wyrazem jego istoty” (p. 25). Po drugie, „*caritas-agape* wykracza poza granice Kościoła; przypowieść o dobrym Samarytaninie pozostaje kryterium miary, nakłada powszechność miłości, która kieruje się ku potrzebującemu, spotkanemu «przypadkiem» (por. Łk 10, 31), kimkolwiek jest” (tamże). Element uniwersalności został uwypuklony dzięki przypomnieniu słów św. Pawła: „Obok tego uniwersalnego przykazania miłości, istnieje również konieczność specyficznie eklezjalna – mianowicie, by w Kościele jako rodzinie żaden z jej członków nie cierpiał, gdy jest w potrzebie. Taki jest sens *Listu do Galatów*: «A zatem, dopóki mamy czas, czynmy dobrze wszystkim, a zwłaszcza naszym braciom w wierze» (Ga 6, 10)” (tamże).

Wiele uwagi poświęcił papież tematowi relacji sprawiedliwości i miłości, rozwijając go przez pryzmat nowożytnych debat wokół posłannictwa i działalności charytatywnej Kościoła oraz stopniowej ewolucji katolickiej nauki społecznej. Ponieważ sprawiedliwy porządek państwowy jest utopią, zawsze była, jest i będzie istniała konieczność wychodzenia naprzeciw sytuacjom materialnych potrzeb ludzi. Ale to nie wszystko! Tak samo ważne, a często ważniejsze, jest niesienie pocieszenia i pomocy w cierpieniu i wyniszczającej samotności. W tym miejscu pojawia się kolejne nawiązanie do obydwu części *Biblii*. „Opinie, według których sprawiedliwe struktury czyniłyby zbytecznymi dzieła charytatywne, faktycznie kryją również materialistyczną koncepcję człowieka: założenie, według którego człowiek miałby żyć «samym chlebem» (por. Mt 4, 4; por. Pwt 8, 3) – przekonanie, które upokarza człowieka i nie uznaje właśnie tego, co jest specyficznie ludzkie” (p. 28).

Po wskazaniu na różnorakie, istniejące dziś, struktury działalności społecznej, następuje nauczanie na temat specyficznego profilu działalności charytatywnej Kościoła. Od starożytności widać, że „siła chrześcijaństwa wykracza daleko poza granice wiary chrześcijańskiej” (p. 31). Tym bardziej uzasadnione jest ustalenie, jakie są elementy konstytutywne, które stanowią o istocie chrześcijańskiej i kościelnej *caritas*. Refleksja Benedykta XVI idzie w trzech kierunkach. Najpierw, przywołując przykład dobrego Samarytanina, Ojciec Święty podkreśla, że „*caritas* chrześcijańska jest przede wszystkim odpowiedzią na to, co w konkretnej sytuacji stano-

wi bezpośrednią konieczność" (tamże), skąd wynika potrzeba „formacji serca” pracowników instytucji charytatywnych. Następnie: „Chrześcijańska działalność charytatywna musi być niezależna od partii i ideologii. Nie jest środkiem do zmieniania świata w sposób ideologiczny i nie pozostaje na usługach światowych strategii, ale jest aktualizacją tu i teraz miłości, której człowiek potrzebuje zawsze” (tamże). Trzeci kierunek został wskazany w słowach: „Ponadto *caritas* nie może być środkiem do tego, co dzisiaj określa się mianem prozelityzmu. Miłość jest bezinteresowna; nie praktykuje się jej dla osiągnięcia innych celów. Nie oznacza to jednak, że działalność charytatywna powinna, by tak powiedzieć, zostawić Boga i Chrystusa na boku. (...) Chrześcijanin wie, kiedy jest czas sposobny do mówienia o Bogu, a kiedy jest słuszne zamilknąć i pozwolić mówić jedynie miłości. On wie, że Bóg jest miłością (por. 1 J 4, 8)” (tamże).

Nawiązania do *Biblii* pojawiają się również w rozdziale poświęconym odpowiedzialności za działalność charytatywną Kościoła. Jej program został wskazany w *Dziejach Apostolskich* (por. 2, 42-44), nakładając szczególne zadania zwłaszcza na biskupów. Jeśli chodzi o ich współpracowników, wiele wskazówek pochodzi z listów św. Pawła skierowanych do poszczególnych Kościołów lokalnych. Odwołując się do *Listu do Galatów* Benedykt XVI powtarza, że „nie powinni oni inspirować się ideologiami poprawiania świata, ale mają kierować się wiarą, która działa przez miłość (por. Ga 5, 6)” (p. 33). Przytaczając *Drugi list do Koryntian* podkreśla, że kryterium inspirującym ich działanie powinno być zdanie: „Miłość Chrystusa przynagla nas” (2 Kor 5, 14). Zachęcając do owocnej współpracy z organizacjami o podobnych celach podkreśla, że „winno to jednak dokonywać się z poszanowaniem specyficznego profilu posługi, jakiej oczekuje Chrystus i Jego uczniowie. Św. Paweł w swoim *Hymnie o miłości* (por. 1 Kor 13) naucza nas, że *caritas* jest zawsze czymś więcej niż zwykłą działalnością” (p. 34).

Względ na słowa Chrystusa z poleceniem do Jego uczniów, aby po wypełnieniu swoich obowiązków wyznali: „Słudzy nieużyteczni jesteśmy” (Łk 17, 10), zobowiązuje do pokory w posłudze pełnionej na rzecz bliźnich. Chrześcijanin, który bierze je sobie do serca uznaje, „że działa nie z powodu swojej wyższości albo większej skuteczności, ale dlatego, że Pan go obdarowuje” (p. 35). Żywy kontakt z Chrystusem zabezpiecza przed dwoma skrajnościami: „aby nie popaść w pychę, która deprecjonuje człowieka i w rzeczywistości niczego nie buduje, ale raczej burzy, ani też nie poddać się rezygnacji, która nie pozwoliłaby, abyśmy dali się pro-

wadzić miłości i w ten sposób służyć człowiekowi” (p. 36). Niezbędnym warunkiem wartości posługi charytatywnej jest też modlitwa. „Kto modli się, nie traci czasu, nawet jeśli wszystko wskazuje na potrzebę pilnej interwencji i skłania nas jedynie do działania” (tamże).

Wzgląd na potrzebę i wartość modlitwy skłania do refleksji nad pokusą aktywizmu i groźnej sekularyzacji wielu chrześcijan zaangażowanych w pracę charytatywną. Najbardziej skrajne formy zagrożenia stanowi oskarżanie Boga o cierpienie i biedę w świecie, co w pewnych sytuacjach prowadzi wręcz do walki z nim. Papież stawia dramatyczne pytanie: „Kto usiłuje walczyć z Bogiem w imię dobra człowieka, na kogo będzie mógł liczyć, gdy działanie ludzkie okaże się bezsilne?” (p. 37). W tym kontekście pojawia się nawiązanie do *Księgi Hioba*. Dochodzi w niej do głosu ból i skarga cierpiącego człowieka, który postrzega cierpienie jako nieusprawiedliwione (por. Hi 23, 3.5-6.15-16), przypominające wołanie Jezusa na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27, 46) i prowadzące do modlitewnego dialogu *Apokalipsy według św. Jana*: „Jak długo jeszcze będziesz zwlekał, Panie święty i prawdziwy?” (Ap 6, 10). Benedykt XVI napisał: „Nasze wołanie jest – jak na ustach ukrzyżowanego Jezusa – ostatecznym, najgłębszym wyrażeniem naszej wiary w Jego wszechmoc. Chrześcijanie bowiem, pomimo wszystkich nieporozumień i zamieszania w otaczającym ich świecie, nie przestają wierzyć w «dobroć i miłość Boga do ludzi» (por. Tt 3, 4). Choć, jak inni ludzie, pogrążeni są w dramatycznej złożoności dziejów historycznych, pozostają utwierdzeni w przekonaniu, że Bóg jest Ojcem i kocha nas, nawet jeżeli Jego milczenie pozostaje dla nas niezrozumiałe” (p. 38).

Zakończenie encykliki przywołuje postacie świętych, „którzy w przykładny sposób wypełniali dzieło *caritas*” (p. 40). Szczególne miejsce wśród nich zajmuje Maryja, Matka Jezusa Chrystusa. Benedykt XVI przypomina jej zaangażowanie w posługę miłości wobec Elżbiety (Łk 1, 56), w której wyraził się program Jej życia: „nie stawiać siebie w centrum, ale zostawić miejsce dla Boga spotkanego zarówno w modlitwie, jak i w posłudze bliźniemu – tylko wtedy świat staje się dobry. Maryja jest wielka dlatego właśnie, że zabiega nie o własną wielkość, lecz Boga” (p. 41). Papież nadmienia, że „portret Jej duszy jest w całości utkany z nici *Pisma Świętego*, z nici Słowa Bożego”. W ten sposób objawia się, że w Słowie Bożym czuje

Zakończenie encykliki przywołuje postacie świętych, „którzy w przykładny sposób wypełniali dzieło *caritas*” (p. 40). Szczególne miejsce wśród nich zajmuje Maryja, Matka Jezusa Chrystusa.

się Ona jak u siebie w domu, z naturalnością wchodzi i wychodzi z powrotem. Ona mówi i myśli według Słowa Bożego; Słowo Boże staje się Jej słowem, a Jej słowo rodzi się ze Słowa Bożego" (tamże). Od nawiązania do początków nowotestamentowej historii zbawienia następuje przejście do tajemnicy Krzyża: „kto zmierza ku Bogu, nie oddala się od ludzi, ale staje się im prawdziwie bliski. W nikim innym, jak w Maryi, nie możemy dostrzec tego wyraźniej. Zdanie wypowiedziane przez Ukrzyżowanego do Ucznia – do Jana, a przez niego do wszystkich uczniów Jezusa: «Oto Matka twoja» (J 19, 27) – w każdym kolejnym pokoleniu staje się wciąż na nowo prawdziwe" (p. 42).

Najważniejsza zasada życia chrześcijańskiego wynika z wydarzenia, które św. Jan ujął w słowach: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3, 16). *Biblia* potwierdza i obrazuje prawdziwość tych słów umiłowanego Ucznia Pana. Encyklika *Deus caritas est*, adresowana „do biskupów, prezbiterów, diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej", jest – analogicznie, jak ewangeliczny portret Maryi – utkana „z nici *Pisma Świętego*, z nici Słowa Bożego". Na takim gruncie wychodzi naprzeciw najpilniejszym potrzebom i wyzwaniom, którym mają sprostać współcześni chrześcijanie i Kościół, który jest naszym domem.

Władysław Majkowski*

Miłość jako zasada życia społecznego

Love as the Principle of Social Life

Streszczenie

Funkcjonowanie każdego społeczeństwa dokonuje się w oparciu o określone procesy życia społecznego. Najbardziej znane z nich to: współpraca, współzawodnictwo, konflikt i tolerancja. Zwykle wszystkie one są dostępne w każdym typie społeczeństwa. Tym, co różni dane społeczeństwa, jest przewaga jednego procesu nad innym. Dobrze to ilustruje porównanie społeczeństwa, w którym przeważa konflikt ze społeczeństwem o charakterze tolerancyjnym.

Katolicka nauka społeczna w ramach swojej procedury badawczej „widzieć, oceniać i działać” wypracowała na bazie filozofii społecznej, społecznej etyki i zasad życia społecznego wynikających z *Biblii*, następujące zasady: tolerancję, sprawiedliwość, solidarność, pomocniczość i miłość. Wymienione w ten sposób zasady są uszeregowane według stopnia uspołecznienia, a zatem ważności dla życia społecznego. Każda następna zakłada też obecność poprzedniej. Ostatnia z nich – miłość – implikuje wszystkie poprzednie.

Słowa kluczowe:

procesy grupowe, współpraca, współzawodnictwo, konflikt, zasady życia społecznego: tolerancja, sprawiedliwość, solidarność, miłość

* Władysław Majkowski – prof. dr hab.; Akademia Polonijna w Częstochowie

Abstract

Keywords:

group processes,
cooperation,
competition,
conflict,
social life rules,
tolerance,
justice, solidarity,
love

The functioning of each society is based on specific processes of social life. The most common ones are: cooperation, competition, conflict and tolerance. Usually all of them are available in every type of society. What differentiates given societies is the advantage of one process over another. This is well illustrated by comparing a society in which conflict prevails with a society of a tolerant nature.

Catholic social teaching within its research procedure "see, evaluate and act", developed the following principles on the basis of social philosophy, social ethics and the principles of social life resulting from the Bible: tolerance, justice, solidarity, subsidiarity and love. The principles listed in this way are ranked according to the degree of socialization, and therefore their importance for social life. Each subsequent one also assumes the presence of the previous one. The last of them – love – implies all the previous ones.

Wstęp

Jednym z warunków przetrwania każdego społeczeństwa jest zachowanie w nim społecznego ładu. Przez ten postulat rozumie się taki sposób organizacji społecznej, który przynajmniej w minimalnym stopniu gwarantuje względnie harmonijne funkcjonowanie zarówno poszczególnych elementów życia społecznego, jak i jego całości. Nawet wizja społeczeństwa, w którym wszechobecny jest konflikt, zakłada pewien stan równowagi sił, w którym nie tyle na bazie współpracy, a raczej wzajemnej kontroli, osiąga się konieczne *equilibrium* systemu.

Wymóg ten natomiast jest wyraźnie wyartykułowany w funkcjonalnej teorii społecznej. Społeczeństwo rozumiane jako system jest zbudowane z powiązanych ze sobą części, które są odpowiedzialne za utrzymanie *equilibrium* całego systemu. Także jednostki podejmujące działania nakierowane na osiągnięcie celów, przy użyciu konkretnych środków, podlegają kontrolującym je naciskom ze strony norm przyjętych w ramach systemu. Społeczny ład osiąga się najłatwiej w sytuacji, gdy jednostki i inne podmioty działające, realizując własne cele, kierują się

ideami i wartościami, które są przyjęte w ogólnym wzorze kulturowym lub zostały zinternalizowane przez poszczególne jednostki i tym sposobem przyczyniają się do funkcjonowania całego systemu.

Pomijając fakt przyjęcia pewnych norm postępowania *a priori*, inne normy są konstytuowane w ramach dopasowywania działań poszczególnych podmiotów do wyznaczonych sposobów zachowań przez ogólne wzory kulturowe. Te z kolei normy wpływają na formę dalszych interakcji. Najbardziej widocznym tego następstwem jest stabilność prowadząca do ich instytucjonalizacji.

W katolickiej nauce społecznej wyartykułowano szereg norm, które gwarantują osiągnięcie społecznego ładu. Można je uszeregować według kryterium „uspołecznienia”. Pierwszą jest tolerancja, w ramach której jednostki nie podejmują wrogich akcji, pomimo że nie akceptują zachowań innych. Drugą jest sprawiedliwość, która reguluje wymianę dóbr czy usług i proporcjonalny do zasług podział dóbr. Następną normą zdefiniowaną jako solidarność przekracza zachowania nakazane przez sprawiedliwość. Jednostki wykazują społeczną spójność na bazie nowej normy nakazującej solidaryzowanie się z innymi. Szczególną formą solidarności jest forma działań nazwana pomocniczością i określa ona sposoby uskuteczniania solidarności. Ostatnią i najważniejszą jest zasada miłości. Jest ona normą naturalną, ale też *par excellence* chrześcijańską, wynikającą z ewangelicznego przykazania miłości bliźnich. Nie jest nadużyciem stwierdzenie, że stanowi ona kompendium wszystkich wspomnianych tu norm i jednocześnie wszystkie je przekracza.

W katolickiej nauce społecznej wyartykułowano szereg norm, które gwarantują osiągnięcie społecznego ładu. Ostatnią i najważniejszą jest zasada miłości.

1. Zasady życia społecznego

1.1. Tolerancja

Pierwszą zasadą życia społecznego jest tolerancja. Najogólniej tolerancja jest rozumiana jako pokojowa koegzystencja zróżnicowanych pod wieloma względami społeczeństw i grup. Jej potrzeba wynika zarówno z dywersyfikacji form życia kulturowego, jak i zróżnicowania zachowań w jednym kręgu kulturowym. Nadto potrzeba tolerancji jawi się w sytu-

acji wszelkiego rodzaju dewiacji w ramach systemu. W przypadku różnic kulturowych różnych społeczeństw, zwykle odległych geograficznie, tolerancja jest łatwa w zastosowaniu i dlatego zwykle nie stanowi większego problemu. Odmienne kulturowo światy nie spotykają się, a zatem wzajemna tolerancja nie trafia na trudności.

Sytuacja zmienia się w przypadku, gdy w ramach dotąd monolitycznego wzoru kulturowego, pojawiają się nowe podkultury. Pojawienie się ich powoduje turbulencję systemu. Stopień systemowego zagrożenia jest

**W przypadku różnic
kulturowych (...) tolerancja jest łatwa
w zastosowaniu i dlatego
zwykle nie stanowi
większego problemu.**

oceniany według kryterium odmienności kulturowej dewiacyjnych grup. Im nowe podkultury mocniej odbiegają od wzorów dotąd obowiązujących, tym bardziej jednoznacznie są oceniane jako zagrożenie dla istniejącego układu. Dotyczy to i dewiantów jednostkowych, i grup dewiacyjnych. Każdy system bowiem, chcąc zachować swoją tożsamość, wyznacza granice tolerancji dla jednostek czy grup dewiacyjnych. Przekroczenie tej granicy jest jednoznaczne z zerwaniem jedności z poprzednim systemem. W następstwie takiego zdarzenia tolerancja

w ramach systemu kończy się. Nowa sytuacja stwarza potrzebę tolerancji międzysystemowej czy międzygrupowej.

Historycznie tolerancja, lub jej brak, dotyczyła czterech wymiarów życia: pierwszy odnosił się do funkcjonowania państwa, a szczególnie jego bezpieczeństwa – tolerancja polityczna; drugi dotyczył problematyki moralnej w ramach dyskursu nad prawem naturalnym; trzeci odnosił się do kwestii religijnych, a konkretnie stosunku katolików do innowierców; czwarta forma tolerancji natomiast była łączona z wolnością sumienia w konfrontacji z innymi formami religijnych doświadczeń¹.

Tolerancja ma zawsze swoje odniesienia do wolności. Pytać o granicę tolerancji oznacza wyznaczać tym samym granicę wolności. J.S. Mill widzi taką granicę w samoobronie. Według autora traktatu *O wolności* „jedynym celem usprawiedliwiającym ograniczenie przez ludzkość, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka, jest samoobrona” oraz „jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad człowiekiem w cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innych”². Oznacza

¹ R. Legutko, *Tolerancja*, w: Słownik społeczny, B. Szlachta red., Kraków 2004, s. 1458-1459.

² J.S. Mill, *O wolności*, Warszawa 1959, s. 129.

to, że odpowiedzialność człowieka jest wyznaczana przez uprawnienie innych. Natomiast „w tej części, która dotyczy wyłącznie jego samego, jest absolutnie niezależny, ma suwerenną władzę nad sobą, nad swoim ciałem i umysłem”³. Tak rozumiana wolność jest wolnością „od”: od zasad moralnych, wartości i religii. Ten rodzaj wolności prezentuje następująca autodeklaracja J.P. Sartre’a: „Ja sam istnieję; ja sam zdecydowałem o złu; sam wynalazłem dobro, sam oszukiwałem, sam czyniłem cuda, sam się oskarżam i sam siebie mogę rozgrzeszyć – ja człowiek”⁴.

Wolność postępowania jednostki, jaką prezentuje J.S. Mill, a zatem prawo do tolerancji, nie jest następstwem tego, że ten rodzaj postępowania jest najlepszy, ale tego, że jest ono wyrazem wolności jednostki. W konsekwencji każdy przykład ekscentryzmu czy nonkonformizmu nie tylko jest dozwolony, lecz jest sam w sobie cnotą. Z tej racji do takich zachowań powinno się zachęcać każdego, niezależnie od jego stopnia inteligencji⁵.

Tolerancja jako zasada społeczna ma swoje odniesienie do pluralizmu. Pod tym terminem rozumie się „nie tylko pewną wielość elementów naturalnych i społecznych, lecz także ich równouprawnione trwanie obok siebie i przeciw sobie, w sytuacji, gdy brakuje jednej nadrzędnej zasady, która by je unifikowała”⁶. Taka postawa nie jest równoznaczna z relatywizmem. W zasięgu tolerancji musi być odniesienie do wartości i godności samego człowieka. Poza tym tolerancja nie może być wiązana z relatywizmem prawdy, jak to zwykle ma miejsce we współczesnych demokracjach. Tam bowiem „relatywizm jawi się jako właściwa gwarancja różnych, (dla demokracji) szczególnie istotnych rodzajów wolności: wolności słowa, wolności wyznania i wolności sumienia”⁷. W rzeczy samej tak nie jest, ponieważ prawa człowieka są zlokalizowane poza wymaganiami pluralizmu – są sednem wolności i tolerancji. „Tylko uniwersalne, obiektywne wartości nadają sens wolności człowieka, poza takimi wartościami – tym więcej wbrew nim – wolność powoduje autodegradację moralną człowieka jako osoby”⁸.

³ Tamże, s. 130.

⁴ J.P. Sartre, *Diabeł i Pan Bóg*, „Dialogi” 9(1959), s. 68.

⁵ G. Himmelfarb, *Granice liberalizmu*, w: Społeczeństwo liberalne, M. Ofierska red., Kraków 1996, s. 117.

⁶ A. Zwoliński, *Życie społeczno-polityczne*, w: Katolicka nauka społeczna, T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński red., Częstochowa 1999, s. 210.

⁷ J. Ratzinger, *Znaczenie wartości religijnych i etycznych*, w: Naród. Wolność. Liberalizm, L. Balter i in. red., Ołtarzew 1994, s. 184.

⁸ S. Kowalczyk, *Dylematy liberalnej koncepcji wolności*, „Chrześcijanin w Świecie” 2-3(1994), s. 108.

1.2. Sprawiedliwość

Drugą zasadą społeczną jest sprawiedliwość. Jest ona uważana za fundament społeczeństwa. Racją, dla której taka ranga jest jej przypisywana jest fakt, że wszędzie tam, gdzie nie ma sprawiedliwości, życie społeczne poddane jest społecznym perturbacjom. Nawet jeśli kontrola społeczna jest zdolna na pewien czas zaprowadzać społeczny ład, to na dłuższą metę taki stan rzeczy nie jest do utrzymania. niesprawiedliwość społeczna rodzi bunt, a to prowadzi do otwartego konfliktu. Historia społeczeństw jednoznacznie tego dowodzi. Rewolucje społeczne miały miejsce nawet w sytuacjach, które nie wydawały się temu sprzyjać. Dobrym przykładem tego była rewolucja bolszewicka w Rosji czy przemiany społeczne w Polsce w ramach ruchu społecznego „Solidarność”.

Chociaż sprawiedliwość społeczna jako zasada życia społecznego jest niekwestionowalna, to o wiele trudniej w praktyce wprowadzić ją w życie. Dotyczy to każdej jej formy, a więc sprawiedliwości wymiennej, rozdzielczej czy prawnej. Warunkiem sprawiedliwości wymiennej jest wolna wymiana rzeczy czy usług o równej wartości. Problemem może być zarówno kwestia „równej wartości”, jak i „wolności” wymiany. Chociaż zwykle rynek wyznacza wartość rzeczy, to jednak może się zdarzyć, że ta wartość jest zawyżona lub zaniżona z racji czasowej koniunktury. Ponadto dokonujący transakcji powinni znać wartość danej rzeczy. Ukryta wada, której nabywający nie jest świadomy, czyni transakcję niesprawiedliwą.

Podobnie ma się sytuacja z „wolnością” wymiany. O wolności wymiany nie można mówić w sytuacji, gdy ktoś jest zmuszony przez okoliczności do transakcji, która jest dla niego niekorzystna. Nadmiar podaży jakiegoś dobra czy usługi nad jej popytem jest tego dobrym przykładem. Wymiana w takiej sytuacji nie jest do końca wolna, a zatem zasada sprawiedliwości wymiennej jest naruszona. Przykładem tego rodzaju braku sprawiedliwości, czyli *de facto* niesprawiedliwości, była sytuacja większości robotników w XIX wieku. Nadmiar podaży pracy nad jej popytem powodował, że robotnicy byli zmuszeni przez sytuację materialną do akceptacji narzucanych im przez kapitalistów warunków. Do tego wymiaru niesprawiedliwości nawiązuje papież Leon XIII w encyklice *Rerum novarum*, przypominając, że obowiązkiem państwa jest interwencja w takich przypadkach⁹. Zaś papież Pius XI ubolewa, że nawet wśród

⁹ Leon XIII, *Rerum novarum*, Rzym 1891, p. 30-35.

katolików są tacy, którzy w relacjach z innymi „zapomnieli o wzniosłym prawie sprawiedliwości”¹⁰.

Sprawiedliwość wymienna jest dopełniona przez sprawiedliwość rozdzielczą. Jeśli pierwsza zawarta jest w postulacie *unicuique suum* (oddać każdemu, co jest jego), to druga nakazuje oddać każdemu to, co mu się należy (*unicuique secundum suum meritum*). Zawarty w niej imperatyw reguluje właściwy podział dóbr zgodnie z ich społecznym przeznaczeniem i według zasług. Zasadą podziału nie jest równość, a proporcjonalność, stosownie do osobistego wkładu w dobro wspólne. O ten rodzaj sprawiedliwości powinno dbać w pierwszym rzędzie państwo, ponieważ ma ono ku temu środki, a w szczególności system podatkowy. Stąd „nie czyniąc tego, gwałci sprawiedliwość...”¹¹. Rzecz w tym, że póki co „z jednej strony uzyskano niespotykaną do tej pory obfitość dóbr sprzyjającą marnotrawstwu, z drugiej zaś – wiele ludzi żyje jeszcze w stanie dużego ubóstwa, cechującego się brakiem dóbr pierwszej potrzeby, że trudno nawet zliczyć ofiary niedożywienia”¹².

Ludzie różnią się bogactwem i nierównością wobec prawa. Nawet w ugruntowanych demokracjach ludzie zamożni czy mający władzę są widocznie faworyzowani.

Trzecią formą sprawiedliwości jest sprawiedliwość prawna (*iustitia legalis*). Zasada się ona na równości wobec prawa. W praktyce nierzadko bywa, że nie jest ona przestrzegana. Ludzie nie tylko różnią się bogactwem, ale i nie są równi wobec prawa. Nawet w ugruntowanych demokracjach ludzie zamożni czy mający władzę polityczną są w tym zakresie widocznie faworyzowani. Gdyby do tego dodać, że nawet literalne stosowanie prawa może być niesprawiedliwe zgodnie z powiedzeniem *summum ius – summa iniuria*, można sobie uświadomić, jak trudno stworzyć społeczeństwo sprawiedliwe pod względem prawnym. Nadto „dążenie” do sprawiedliwości „często bywa opanowane przez ideologie, które ukrywają lub fałszują jego sens, proponując walce narodów o wyzwolenie cele sprzeczne z prawdziwym celem życia ludzkiego i typy działania suponujące systematyczne uciekanie się do przemocy, niezgodne z etyką domagającą się poszanowania dla osób”¹³.

¹⁰ Pius XI, *Quadragesimo anno*, Rzym 1931, p. 125.

¹¹ Leon XIII, dz. cyt., p. 27.

¹² Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*, Rzym 1984, p. 12.

¹³ Tamże, p. 18.

1.3. Solidarność

Idea solidarności społecznej wyrasta w kontekście współzależności pomiędzy jednostkami, grupami społecznymi czy społeczeństwami. Sama współzależność jest najbardziej widoczna w ramach współpracy. Choć współpraca niekoniecznie musi być wyrazem solidarności, a jedynie warunkiem osiągania celów, niekiedy nawet indywidualistycznych, to staje się zasadą moralną w sytuacji, kiedy jest akceptowana i realizowana jako powinność. Wtedy też „kształtuje (...) właściwy, personalistyczny i humanistyczny porządek społeczny”¹⁴.

Solidarność jako zasada życia społecznego jest też zasadą realizacji dobra wspólnego. Choć w jej ramach jest wyznaczana pewna postawa środka pomiędzy indywidualizmem z jednej strony a kolektywizmem z drugiej, to jednak nie ta funkcja jest jej sednem. To, co w niej jest najważniejsze to fakt, że „stanowi nowe i jedyne w swoim rodzaju stwierdzenie na temat relacji pomiędzy człowiekiem a społeczeństwem, ponieważ wychodzi jednocześnie od godności osoby i od społecznej predyspozycji człowieka. (...) Tak więc jest ona zasadą zarówno ontyczną, jak i etyczną”¹⁵.

Zasada solidarności ma swój wymiar uniwersalny czasowo, powszechny w swoim odniesieniu i ogólnoświatowy w swoim zasięgu. Oznacza to, że jej wymogi „nakazują, by wszyscy ludzie, grupy i wspólnoty lokalne, stowarzyszenia i organizacje, narody i kontynenty uczestniczyły w zarządzaniu wszelkimi działaniami w dziedzinie gospodarczej i kulturowej, odrzucając postawy czysto indywidualistyczne”¹⁶.

Zasada solidarności ma swój wymiar uniwersalny czasowo, powszechny w swoim odniesieniu i ogólnoświatowy w swoim zasięgu.

Solidarność społeczna jest sposobem realizowania dobra wspólnego na różnych poziomach, poczynając od rodziny, poprzez wspólnoty lokalne, stowarzyszenia, wspólnotę narodową, a na wspólnocie międzynarodowej kończąc. Jest rzeczą oczywistą, że prezentowana przez katolicką naukę społeczną zasada solidarności nie może stawiać w kontrapozycji dóbr wspólnych różnych poziomów życia społecznego. Wynika to z faktu, że każdy człowiek jest nie tylko członkiem różnych grup,

¹⁴ T. Borutka, *Propedeutyka katolickiej nauki społecznej*, w: *Katolicka nauka społeczna*, T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński red., Częstochowa 1999, s. 63.

¹⁵ J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Warszawa 1999, s. 46.

¹⁶ Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej*, Rzym 1988, p. 38.

organizacji czy konkretnego społeczeństwa, ale przynależy do wspólnoty ludzkiej¹⁷. Realizowane przez jednostkę dobro wspólne na niższym poziomie nie może być przeciwstawiane dobru wspólnemu na wyższym poziomie. I tak „dobro wspólne” danego państwa nie może stać w sprzeczności z dobrem międzynarodowym. Sednem „solidarności jest dobro wszystkich ludzi i każdego człowieka”¹⁸.

Sednem „solidarności jest dobro wszystkich ludzi i każdego człowieka”.

Tak rozumiana zasada solidarności może być zastosowana jako zasada współżycia w ramach nauczania społecznego Kościoła pod warunkiem, że staje się „sprawnością społeczno-moralną”¹⁹. Bowiem jej ograniczenie do wymiaru społeczno-ekonomicznego czyni z niej zasadę współżycia, która wyraża istniejącą między ludźmi i społecznościami wzajemną współzależność lub współpracę – chcianą czy wymuszoną, sprawiedliwą czy niesprawiedliwą. Nie wynika z niej jednak ta jej właściwość, która pozwala przewyższać niesprawiedliwe struktury i otwierać się wzajemnie na siebie w poszanowaniu godności osoby ludzkiej. Dlatego wszelka współzależność winna przemieniać się w ogólnoludzką solidarność, by nie pozostać sposobem interakcji z innymi, która czyni z innych osób narzędzie, którego użyteczność można wykorzystać dla własnych celów, a kiedy przestanie być użytecznym, odrzucić²⁰.

Solidarność grupowa w perspektywie realizowania dobra wspólnego zawiera różny stopień trudności na różnych poziomach życia społecznego. Najłatwiej jest ją realizować na poziomie grup podstawowych. Wynika to z faktu, że sednem ich istnienia i funkcjonowania jest wewnętrzna solidarność wyrastająca na bazie wzajemnej akceptacji, fizycznej bliskości ich członków, wspólnych celach i bardzo jasno zdefiniowanego dobra wspólnego. Najlepszym przykładem takiej sytuacji jest rodzina ze swoim bardzo wysokim stopniem solidarności. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że im zbiorowość jest większa, tym solidarność jako zasada społeczna napotyka na większe trudności. Można to zaobserwować już na poziomie wspólnoty lokalnej, jeszcze bardziej jest widoczna na poziomie społeczności państwowej, a najbardziej na poziomie międ-

¹⁷ Paweł VI, *Populorum progressio*, Rzym 1967, p. 17.

¹⁸ T. Borutka, *Propedeutyka...*, dz. cyt., s. 65.

¹⁹ J. Szymczyk, *Elementy zasady solidarności w nauczaniu Jana Pawła II*, „Chrześcijanin w Świecie” 2-3(1994), s. 165.

²⁰ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 1987, p. 39.

dzynarodowym. Dobrym przykładem jest tu mający miejsce społeczno-polityczny konflikt w Polsce, gdzie zasada społecznej solidarności ustępuje dążnościom partykularnym partii. I tak: przedstawiciele partii opozycyjnej nie tylko nie solidaryzują się w osiąganiu dobra wspólnego, z partią rządzącą, a wręcz wyznają zasadę „im gorzej (dla całości), tam lepiej”, oczywiście dla ich formacji politycznej. Nawet największe dobro wspólne społeczności państwowej, jakim jest suwerenność, ustępuje partykularnym interesom totalnej opozycji.

Nie inaczej jest też na poziomie międzynarodowym. Dość wspomnieć wydarzenia ostatnich tygodni roku 2020 w Brukseli, jak poszczególni przywódcy zabiegali w negocjacjach o najlepsze dla własnych krajów

**Z zasadą solidarności
związana jest zasada
pomocniczości. Jej
sedno sprowadza się
do niesienia pomocy
osobom lub grupom, przy
zachowaniu autonomii
tych podmiotów.**

proponując przy ustaleniu unijnego budżetu na najbliższe lata. Troska o dobro wspólne w ramach solidarności międzypaństwowej, w ramach Unii Europejskiej, jeśli w ogóle była widoczna, to na pewno nie odzwierciedlała zasady solidarności. Przywódcy niektórych państw nie tylko nie solidaryzowali się z innymi, a wręcz nie ukrywali chęci podporządkowania sobie innych państw wspólnoty. Dlatego, mając na uwadze tendencje egoistyczne poszczególnych ludzi i społeczności, zawsze aktualnym jest apel Jana Pawła II „Współzależność winna przekształcić się w *solidarność* opartą o zasadę, że dobra

stworzone są przeznaczone dla wszystkich. (...) Przewyciężając wszelkiego rodzaju *imperializmy* i dążenia do utrzymania *własnej hegemonii*, narody silniejsze i lepiej wyposażone winny poczuwać się do moralnej odpowiedzialności za inne narody (...) stąd ważność budzenia sumienia religijnego w poszczególnych ludziach i narodach”²¹.

Z zasadą solidarności związana jest zasada pomocniczości. Jej sedno sprowadza się do niesienia pomocy osobom lub grupom, przy zachowaniu autonomii tych podmiotów. Jest to zasadniczo „pomoc dla samopomocy”, bez odbierania inicjatywy osobom lub mniejszym społecznościom. Kościół akcentuje wagę tej zasady ze względu na godność osoby ludzkiej, i humanitarny pierwiastek w organizacji życia społecznego²². Dlatego – podkreśla Jan Paweł II – „społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu,

²¹ Tamże, p. 19.

²² Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wskazania...*, dz. cyt., p. 38.

pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej powinna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych, dla dobra wspólnego”²³.

2. Miłość jako kompendium zasad życia społecznego

Zaprezentowane wyżej zasady życia społecznego zostały uszeregowane według ich społecznej wagi. Tolerancja jest rodzajem ugody, pozostawieniem stanu rzeczy, jaki ma miejsce bez uciekania się do jego zmiany. Może ona być wyrazem niemożliwości zbliżenia stron lub też zwyczajnie uznaniem prawa drugich do „odmienności”. Jako zasada życia społecznego jest zasadą „minimum”, bez której życie społeczne przemienia się w dominację silniejszych nad słabszymi czy większości nad mniejszością. Nierespektowanie zasady tolerancji prowadzi do ukrytego czy otwartego konfliktu. Chociaż tolerancja jako zasada odnosi się do różnych wymiarów życia społecznego, to jednak obecnie ma swoje zastosowanie w pierwszym rzędzie w odniesieniu do tolerancji religijnej. Ta sfera życia społecznego jest bowiem najbardziej podatna na „zranienie”, ponieważ jest sferą ogromniej wagi dla ludzi religijnych. Nadto jest ona elementem etnocentryzmu religijnego; wierzący jest przekonany o tym, że wyznawana przez niego religia jest jedynie prawdziwą.

Sprawiedliwość społeczna jest fundamentem każdego społeczeństwa. Społeczeństwo zbudowane na niesprawiedliwości jest skonfliktowane i na dłuższą metę nie może przetrwać. Zaś sprawiedliwość społeczną osiąga się, respektując godność ludzkiej osoby. „Poszanowanie osoby ludzkiej pociąga za sobą poszanowanie praw, które wypływają z jej godności jako stworzenia. Prawa te są uprzednie w stosunku do społeczności i powinny być przez społeczność uznane”²⁴.

Społeczna sprawiedliwość znajduje swoje dopełnienie w zasadzie społecznej solidarności, do której wzywał św. Paweł: „Jeden drugiego brzemiona noście” (Gal 6, 2). Wynika ona z faktu, że wszyscy ludzie są sobie równi, i cały ludzki rodzaj stanowi jedną wielką wspólnotę. Ta wspólnota, porównana do ludzkiego ciała podlega podobnemu doświadczeniu. „Gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki; podobnie

²³ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Rzym 1991, p. 48.

²⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Rzym 1992, p. 1930.

gdy jednemu członkowi okazywane jest poszanowanie, współwesela się wszystkie członki" (Rz 14, 7).

Porównanie społeczności ludzkiej do organizmu, chociaż niedoskonałe, odwołuje się do innej zasady, która została wyartykułowana w ramach katolickiej nauki społecznej, a mianowicie zasady dobra wspólnego. Każda wspólnota ma swoje dobro wspólne, które stanowi rację jej istnienia. Nie jest ono sumą dóbr indywidualnych członków wspólnoty, lecz nową wartością. Obejmuje ono „sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość”²⁵.

Chrześcijańska wizja społeczeństwa i jego sposób funkcjonowania znajduje swoje apogeum dopiero w miłości jako zasadzie życia społecznego. Rzecz bowiem w tym, że „żadne prawodawstwo nie jest w stanie samo przez się usunąć niepokojów, uprzedzeń oraz postaw egoizmu i pychy stojących na przeszkodzie ustanowieniu prawdziwie braterskich społeczności. Postawy te przewyżcza jedynie miłość, która w każdym człowieku dostrzega 'bliźniego', brata”²⁶. Oznacza to, że – jak podkreśla Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno* – „nawet wówczas, gdyby człowiek otrzymał wszystko, co mu się ze sprawiedliwości należy, zostałoby jeszcze bardzo szerokie pole działania dla miłości; sprawiedliwość bowiem, nawet najwierniej przestrzegana, sama ze siebie może wprawdzie usunąć przyczyny walk społecznych, nigdy jednak nie zdoła złączyć serc i umysłów”²⁷. Chociaż sprawiedliwość służy miłości i ją warunkuje, to miłość ją „przerasta”. „Jeśli (sprawiedliwość) sama z siebie zdolna jest tylko rozsądzać pomiędzy ludźmi, rozdzielając wśród nich przedmiotowe dobra słuszną miarą, to natomiast miłość i tylko miłość (...) zdolna jest przywracać człowieka samemu człowiekowi”²⁸. Nie dziwi zatem fakt, że autor *Quadragesimo anno* nadał jej podtytuł *Encyklika o odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do normy prawa Ewangelii*. Prawem zaś Ewangelii jest miłość. Chrystus powiedział: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak ja was umiłowałem, żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie” (Jan 13, 34-35).

²⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym – Gaudium et spes*, Rzym 1965, p. 7.

²⁶ *Katechizm...*, dz. cyt., p. 1931.

²⁷ Pius XI, *Quadragesimo...* dz. cyt., p. 137.

²⁸ Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, Rzym 1980, p. 14.

Prawo miłości jako zasadę życia społecznego przypomina św. Paweł w *Pierwszym Liście do Koryntian*: „I gdybym rozdał na jałmużnę całą majątność moją (...), lecz miłości bym nie miał nic bym nie zyskał” (1 Kor 13, 3). Wynika z tego, że nawet sprawiedliwość, nie jest w stanie stworzyć społeczności doskonałej. Może być ona stworzona tylko na bazie miłości. To cechy miłości, takie jak cierpliwość, łagodność, pokora, zaufanie... dopiero czynią z niej najbardziej doskonałą zasadę życia społecznego. Na dodatek miłość, jeśli ma miejsce, to „nigdy nie ustaje” w przeciwieństwie do innych darów i postaw. Wreszcie miłość, na wzór Bożej Miłości, jest miłosierna, przebacząca, a więc eliminuje konflikt już u jego początków. Bowiem, *„kto przebacza, i ten, który dostępuje przebaczenia, spotykają się z sobą w jednym punkcie: tym punktem jest godność, czyli istotna wartość człowieka”*²⁹.

Miłość jako zasada życia społecznego przeciwstawia się negatywnym postawom, a szczególnie egoizmowi – zarówno indywidualnemu, jak i grupowemu. Chrześcijańską normą postępowania bowiem jest przykazanie miłości bliźniego, a jej miarą jest miłość samego siebie. Postępowanie niezgodne z tą miarą wyłącza chrześcijanina z grona uczniów Jezusa. I odwrotnie, najważniejszym kryterium bycia chrześcijaninem jest postępowanie zgodne z nakazami miłości. W konsekwencji takie postępowanie humanizuje świat i ludzkie relacje, wyciskając na nich „piętno” życzliwości.

Miłość jako zasada życia społecznego przeciwstawia się negatywnym postawom, a szczególnie egoizmowi – zarówno indywidualnemu, jak i grupowemu.

2.1. Naturalne i religijne racje miłości jako zasady życia społecznego

Miłość jako zasada życia społecznego jest zarówno cnotą naturalną, jak i chrześcijańską. Chociaż jej naturalny charakter wyrasta ze społecznej natury człowieka, z poczucia wspólnoty, która kształtuje się na kanwie jedności ideowej, światopoglądowej czy narodowej, to jednak przekracza je wszystkie. Jej sednem jest miłość innych ze względu na ich człowieczeństwo i związaną z tym godność. W praktyce znajduje ona swój wy-

²⁹ Tamże, p. 14.

raz we współdziałaniu dla dobra wspólnego, odpowiedzialności za nie, w wyrozumiałości, miłosierdziu i braterskiej życzliwości. Szczególną jej formą jest miłość do ojczyzny. W jej ramach „synowie i córki jednego narodu trwają w miłości wspólnego dobra, jakie czerpią z historii, znajdując w nich oparcie dla swej tożsamości, a zarazem dostarczając tego oparcia bliźnim, rodakom”³⁰. Owocem miłości do ojczyzny jest solidarność narodowa, która, preferując własny naród, nie wyklucza ze swojego kręgu innych ludzi. W konsekwencji istnieje obowiązek miłości powszechnej, znajdujący swój wyraz w solidarności narodów. Pomoc ludom młodym i zapóźnionym w rozwoju staje się obowiązkiem tych narodów, które mają więcej i są bogatsze.

Miłość jako zasada życia społecznego ma swoje dopełnienie i ostateczne uzasadnienie w religii chrześcijańskiej. Trudno bowiem wyobrazić sobie, by była ona uskuteczniata na bazie innych motywacji. Najpierw wiara w jednego Boga Stworzyciela czyni z ludzi braci. Otwarcie powiedział to uczniom Pan Jezus: „wy wszyscy braćmi jesteście” (Mt 13, 7). Wśród braci, miłość jako zasada życia nie ma alternatywy.

Miłość jako zasada życia społecznego została wyrażona w Chrystusowym przykazaniu, które zostało nazwane „nowym przykazaniem”: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak Ja was umiłowałem, żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie” (J 13, 34-35).

Miłość jako zasada życia społecznego ma swoje dopełnienie i ostateczne uzasadnienie w religii chrześcijańskiej.

Oznacza to, że znajduje ona nowe uzasadnienie – jako Boży nakaz. Zasada miłości bliźniego jest częścią przykazania miłości i w nim ma umocowanie. Jej pierwszą częścią jest nakaz miłości Boga. Należy wręcz podkreślić, że „jedna wymaga drugiej w sposób tak ścisły, że stwierdzenie o miłości Boga staje się kłamstwem, jeżeli człowiek zamyka się na bliźniego”³¹. Te dwa przykazania nie różnią się co do samej istoty miłości. Nakaz mi-

łości Boga jedynie „góruje” nad nakazem miłości bliźnich. Ich zespolenie idzie tak daleko, że miłość bliźniego staje się kryterium miłości samego Boga. „Jeśli by ktoś mówił: „miłuję Boga”, a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J, 20).

³⁰ Jan Paweł II, *Matko sprawiedliwości i miłości społecznej* (Przemówienie, Katowice 20.06.1983), w: *Pokój tobie Polsko, Ojczyzno moja*, Lublin 1984, s. 145.

³¹ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Rzym 2005, p. 16.

Miłość jako zasada życia społecznego, tak w swoim wymiarze naturalnym, jak i przykazania miłości bliźniego, jest ciągle zasadą do wprowadzenia w życie tak długo, jak długo istnieją znaczące różnice, gdy chodzi o posiadanie dóbr i możliwości ludzi w różnych krajach i regionach świata. Zwrócił na to uwagę Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis*. „Jedna z największych niesprawiedliwości współczesnego świata polega właśnie na tym, że stosunkowo nieliczni posiadają wiele, a stosunkowo liczni nie posiadają prawie nic”³². Jest to konsekwencja niesprawiedliwego podziału dóbr i usług, które z woli Stwórcy są przeznaczone dla wszystkich.

2.2. Rodzina szkołą miłości

Człowiek, rodząc się, nie przynosi ze sobą żadnego wzoru zachowań ani związanego z tym systemu wartości, chociaż jako istota obdarzona rozumem odkrywa pewne prawa, które powinny regulować jego postępowanie. Soborowa *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym – Gaudium et spes* stwierdza: „W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywa go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra, a unikania zła”³³. Te zasady są nazwane prawem naturalnym. Ich zasadniczą cechą jest to, że jednostka jest w stanie do nich dotrzeć dzięki temu, że jest istotą rozumną. Przykładem takiej normy jest wspomniana zasada: czyni dobro, a unika zła. Jednak o tyle, o ile samo zalecenie unikania zła, a czynienia dobra nie jest kwestionowane, to stwierdzenie, co jest dobrem, a co złem – już jest. Tu z pomocą przychodzi prawo objawione – *Dekalog*. W związku z tym, że prawo naturalne jest dostępne dla ludzkiego rozumu, staje się powszechnie obowiązujące, zarówno w przestrzeni, jak i w czasie. Ponadto „ustanawia ono również niezbędną podstawę moralną do budowania wspólnoty ludzkiej, (...) dostarcza koniecznej podstawy dla prawa cywilnego, które jest z nim związane, albo przez refleksję, która wyprowadza wnioski z jego zasad, albo przez uzupełnienia o charakterze pozytywnym i prawnym”³⁴.

³² Jan Paweł II, *Sollicitudo...*, dz. cyt., p. 28.

³³ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska...*, dz. cyt., p. 16.

³⁴ *Katechizm...*, dz. cyt., p. 1959.

Z tego, że prawo naturalne jest dostępne dla człowieka jako istoty rozumnej, wynika indywidualna odpowiedzialność moralna za jego nieprzestrzeganie. Przypomina to św. Paweł w *Liście do Rzymian*. Paganie nie są wolni od winy z racji braku objawienia w tym zakresie, który wynika z prawa naturalnego. Do tego rodzaju norm bowiem jednostka jest zdolna dotrzeć dzięki rozumności, która jest atrybutem ludzkiej osoby. Z tego wynika również, że zachowanie przepisów prawa naturalnego jest warunkiem koniecznym do osiągnięcia zbawienia dla każdego człowieka.

Rola rodziny jako agendy socjalizującej (uspołeczniającej) w życiu jednostki jest wyjątkowa z trzech racji. Po pierwsze z racji chronologicznego usytuowania rodziny w życiu dziecka – jest pierwszą agendą. Po drugie z racji swojego charakteru – rodzina jest klasycznym przykładem grupy podstawowej. I wreszcie dlatego, że bazuje ona na więzach krwi. Rodzina prezentuje wspólnotę celów, daleko posuniętą współpracę i solidarność grupową. Służy temu bliskość fizyczna, w ramach której funkcjonuje, i więzy psychiczne – sympatia i akceptacja członków rodziny w całości ich osobowości, jako jedynych w swoim rodzaju, niemożliwych do zastąpienia. Więzy krwi natomiast sprawiają, że w ich kontekście relacje rodzice-dzieci nabierają swoistego wymiaru wyjątkowej jakości i mocy.

2.3. Działalność charytatywna jako wyraz miłości

W nowoczesnym społeczeństwie realizowanie polityki ogólnie, a polityki sprawiedliwości w szczególności, jest zadaniem państwa, które ma odpowiednie do tego środki. Miarą słuszności tej polityki jest społeczna sprawiedliwość realizowana tu i teraz. Chociaż państwo posiada odpowiednie instrumenty do realizowania takiej polityki, to jednak powinno włączyć w to dzieło wszelkie podmioty, które w jakikolwiek sposób mogą się przyczynić do osiągnięcia tego celu. Kościół jest jednym z nich. Jego pomocowa misja nie polega jednak na tym, by wyręczać państwo w uskutecznianiu właściwej polityki, ale jedynie służyć pomocą takim sposobem, jaki jest dostępny i właściwy Kościołowi. Ponieważ realizowanie społecznej sprawiedliwości ma zawsze wymiar etyczny, jest rolą Kościoła, by się angażować w to dzieło „przez oczyszczanie rozumu i formację etyczną, aby wymagania sprawiedliwości stały się zrozumiałe i politycznie wy-

konalne”³⁵. Nie jest to i nie może tym być walka polityczna, a działanie, którego narzędziem jest argumentacja rozumowa i rozwijanie sił ducha.

Jest jednak, i zawsze pozostanie zadaniem Kościoła, akcja charytatywna, która nie ma na celu zastępowania polityki społecznej państwa, a wypełnianie misji Kościoła, której elementem składowym jest pomoc potrzebującym. W tym też wymiarze jego misja jest ponadczasowa, ponieważ zawsze będą potrzebujący, którym okazywanie miłosierdnego wsparcia będzie potrzebne. Dlatego „Kościół nie może być zwolniony od czynienia *caritas* jako uporządkowanej działalności wierzących i, z drugiej strony, nigdy nie będzie takiej sytuacji, w której *caritas* poszczególnych chrześcijan nie będzie potrzebna, gdyż człowiek poza sprawiedliwością, potrzebuje i zawsze będzie potrzebował miłości”³⁶. Miłość zatem jest sposobem, przez który Kościół nieustannie wychodzi naprzeciw cierpieniom i potrzebom ludzi.

Akcja charytatywna Kościoła w swej czystej formie ma kilka cech. Pierwszą jest przygotowanie do niej pracowników, którzy oprócz przygotowania profesjonalnego powinni mieć formację „serca”, która uczyni ich zdolnymi do poświęcenia na rzecz potrzebujących nie na mocy przychodzącego z zewnątrz nakazu, a z miłości płynącej z ich głębokiej wiary. Dlatego działalność charytatywna nie może być inspirowana ideologią partyjną i to jest drugi jej wymóg. Działa tam, gdzie jest potrzebna, nie bacząc na inne uwarunkowania. Wreszcie miłość nie może być interesowna. Będąc darem wolnym od jakichkolwiek uwarunkowań, przemawia sobie tylko właściwym językiem³⁷. Wzorem w tym względzie może być postawa dobrego Samarytanina, który nie tylko nie szczędził swych pieniędzy na pomoc ofierze zbójców, ale – co o wiele najważniejsze – ofiarował nie-szczęśnikowi swój czas, odkładając realizację swoich planów na później³⁸.

Świadczenie Chrystusowej miłości ma być tak dalece bezinteresowne, że nawet nie może być warunkowane prozelityzmem, narzucaniem komuś wiary Kościoła. Wiarygodność świadectwa wyrasta w kontekście

Zadaniem Kościoła jest akcja charytatywna, która nie ma na celu zastępowania polityki społecznej państwa, a wypełnianie misji Kościoła, której elementem składowym jest pomoc potrzebującym.

³⁵ Benedykt XVI, *Deus...*, dz. cyt., p. 28.

³⁶ Tamże, p. 29.

³⁷ Benedykt XVI, *Deus...* dz. cyt., p. 31-32.

³⁸ Zob. Franciszek, *Fratelli tutti*, Asyż 2020, p. 69.

świadczonej miłości absolutnie bezinteresownej i jest najlepszą formą apostołstwa. Chrześcijanin kochający wie, kiedy należy mówić o Bogu, ale też, kiedy trzeba „zamilknąć i pozwolić mówić jedynie miłości”³⁹.

Aby podołać wyzwaniom miłości w ramach akcji charytatywnej, należy ożywiać wszelkie formy wolontariatu, które mają swój wyraz w wielorakich formach posługiwania, wychodząc naprzeciw potrzebom bliźnich. Dla wszystkich wolontariuszy, a w szczególności „dla młodych stanowi (on) szkołę życia i uczy solidarności, gotowości do dawania nie tylko czegoś, ale siebie samych”⁴⁰. Takie postępowanie staje się narzędziem miłości pod warunkiem, że wypływa z czystej i darmowej miłości względem bliźniego. Czyniący posługę miłości nie może też czuć wyższości w stosunku do obdarowywanego. Fakt, że może pomagać w ramach posługi miłości jest bardziej znakiem doznawanej łaski, niż tytułem do chluby. Wreszcie, nie należy zapominać, że czyniąc posługę miłości, nie możemy zapominać o osobistej modlitwie. Bowiem czas poświęcony na modlitwę „nie tylko nie szkodzi skutecznej i operatywnej miłości bliźniego, ale w rzeczywistości jest jej niewyczerpanym źródłem”⁴¹.

Zakończenie

Stwierdzenie *Pisma Świętego*, że „Bóg jest miłością” (1 J, 4, 8), które zostało zapisane w *Liście św. Jana Apostoła*, jest przesłaniem o wyjątkowym znaczeniu dla każdego chrześcijanina. Wyraża ono nie tylko fakt, że Bóg kocha człowieka w sposób wyjątkowy, najdoskonalszy, ale że On sam jest miłością.

To przesłanie ma dla wierzącego w Chrystusa szereg implikacji. Najpierw stanowi dla człowieka źródło nadziei i otuchy w sytuacji, kiedy – czy to z powodu swojej słabości czy nawet niegodziwości – pomimo że nie zasługuje on na Jego miłość, ciągle pozostaje w kręgu miłości, a nawet jeszcze bardziej staje się przedmiotem Jego troski, niż Ci, którzy w miłości przy Nim trwają. Jezus Chrystus, Syn Boży, który stał się człowiekiem, i jest doskonałym obrazem Miłości Boga, On sam zadeklarował: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, ale ci, którzy się źle mają. Nie przysze-

³⁹ Benedykt XVI, *Deus...*, dz. cyt., p. 31.

⁴⁰ Tamże, p. 30.

⁴¹ Tamże, p. 36.

dłem wezwać do nawrócenia sprawiedliwych, lecz grzeszników” (Ł 5, 31). Po takiej deklaracji, nic nie powinno, a nawet nie może zachwiać wiary chrześcijanina, w dobroć i miłość Boga.

Druga implikacja zawiera wskazanie, wręcz wymóg, aby miłość Boga uosobiona w Osobie Jezusa Chrystusa, była sposobem życia dla każdego chrześcijanina. „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem”(J 15, 12). Miarą tego uczucia jest miłość większa od miłości swojego życia. On, Chrystus, taką miłością ukochał ludzi, ofiarując za wszystkich swoje życie.

Miłość nie tylko ma być imperatywem postępowania dla indywidualnych wyznawców Chrystusa, ale też należy z niej uczynić zasadę życia społecznego. Chociaż ta zasada jest propozycją dla wszystkich ludzi, to jednak znajduje nowy imperatyw w Chrystusowym przykazaniu miłości bliźniego, skierowanym do chrześcijan. Sam „Bóg obdarza nas siłą, by walczyć i cierpieć za miłość do dobra wspólnego, ponieważ On jest naszym Wszystkim, naszą największą nadzieją”⁴².

Wreszcie, zważywszy fakt, że nawet społeczeństwo oparte na sprawiedliwości, nie jest w stanie zaspokoić potrzeby wszystkich ludzi – ubogich u siebie macie zawsze (J 12, 8), pozostaje zawsze przestrzeń dla czynów miłosiernej miłości świadczonej zarówno indywidualnie przez każdego wyznawcę Chrystusa, jak i społeczność Kościoła. Czynna miłość należy do natury Kościoła i jest Jego wyrazem⁴³.

Miłość nie tylko ma być imperatywem postępowania dla indywidualnych wyznawców Chrystusa, ale też należy z niej uczynić zasadę życia społecznego.

Bibliografia

Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Rzym 2005.

Banedykt XVI, *Caritas in veritate*, Rzym 2009.

Borutka T., *Propedeutyka katolickiej nauki społecznej*, w: *Katolicka nauka społeczna*, T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński red., Częstochowa 1999.

Franciszek, *Fratelli tutti*, Asyż 2020.

⁴² Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, Rzym 2009, p. 78.

⁴³ Benedykt XVI, *Deus...*, dz. cyt., p. 25.

Himmelfarb G., *Granice liberalizmu*, w: Społeczeństwo liberalne, M. Ofierska red., Kraków 1996.

Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, Rzym 1980.

Jan Paweł II, *Matko sprawiedliwości i miłości społecznej* (Przemówienie, Katowice 20.06.1983), w: Pokój tobie Polsko, Ojczyzno moja, Lublin 1984.

Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 1987.

Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Rzym 1991.

Höffner J., *Chrześcijańska nauka społeczna*, Warszawa 1999.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Rzym 1992.

Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*, Rzym 1984.

Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej*, Rzym 1988.

Kowalczyk S., *Dylematy liberalnej koncepcji wolności*, „Chrześcijanin w Świecie” 2-3(1994).

Legutko R., *Tolerancja*, w: Słownik Społeczny, B. Szlachta red., Kraków 2004, s. 1458-1464.

Leon XIII, *Rerum novarum*, Rzym 1891.

Mill J.S., *O wolności*, Warszawa 1959.

Paweł VI, *Populorum progressio*, Rzym 1967.

Pius XI, *Quadragesimo anno*, Rzym 1931.

Ratzinger J., *Znaczenie wartości religijnych i etycznych*, w: Naród. Wolność. Liberalizm, L. Balter i in. red., Ołtarzew 1994.

Sartre J.P., *Diabeł i Pan Bóg*, „Dialogi” 9(1959).

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym – Gaudium et spes*, Rzym 1965.

Szymczyk J., *Elementy zasady solidarności w nauczaniu Jana Pawła II*, „Chrześcijanin w Świecie” 2-3(1994).

Zwoliński A., *Życie społeczno-polityczne*, w: *Katolicka nauka społeczna*, T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński red., Częstochowa 1999.

Michał Poniatowski*

Wpływ encykliki *Deus caritas est* papieża Benedykta XVI na źródła prawa kanonicznego w zakresie kościelnej posługi miłości

Influence of the Encyclical *Deus caritas est* of Pope Benedict XVI on the Sources of Canon Law in Terms of the Ecclesiastical Ministry of Love

Streszczenie

Celem artykułu jest określenie wpływu encykliki *Deus caritas est* papieża Benedykta XVI na źródła prawa kanonicznego w zakresie kościelnej posługi miłości. Z uwagi na ramy artykułu zagadnienie to przedstawiono przede wszystkim w zakresie źródeł dotyczących Kościoła powszechnego.

W pierwszej kolejności scharakteryzowane zostały źródła prawa kanonicznego dotyczące kościelnej posługi miłości przed wydaniem encykliki. W tym zakresie wskazano na istnienie luki w prawie kanonicznym. W kolejnej części artykułu przedstawiono encyklikę poprzez wyodrębnienie z jej treści takich zagadnień, jak podstawy działalności charytatywnej, aspekt podmiotowy i aspekt przedmiotowy. W ostatniej części artyku-

Słowa kluczowe:

diakonia, posługa miłości, działalność charytatywna, pomoc ubogim, dobro wspólne

* Michał Poniatowski – dr; Wydział Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, adwokat

łu zostały omówione źródła prawa kanonicznego wydane na podstawie tej encykliki. W tym zakresie wyodrębniono w celu porównania takie same zagadnienia, jak w przypadku encykliki.

Najważniejsze wnioski przedstawiono w zakończeniu.

Abstract

Keywords: diakonia, ministry of love, charity activity, assistance to the poor, common good

The aim of the article is to determine the impact of the encyclical *Deus caritas est* by Pope Benedict XVI on the sources of canon law in the field of the ecclesiastical ministry of love. Due to the framework of the article, this issue was presented primarily in the scope of sources concerning the universal Church.

First, the sources of canon law concerning the ecclesiastical ministry of love present before the publication of the encyclical were characterized. In this respect, the existence of a gap in canon law was indicated. The next part of the article presents the encyclical by distinguishing from its content such issues as the basics of charity activity, the subjective aspect and the objective aspect. The last part of the article discusses the sources of canon law issued on the basis of this encyclical. In this regard, the same issues as in the case of the encyclical have been distinguished for comparison.

The most important conclusions have been presented in the end.

Wstęp

Posługa miłości prowadzona przez kościelne jednostki organizacyjne jest zagadnieniem złożonym pod względem prawnym, albowiem jej prawidłowe funkcjonowanie wymaga m.in. przyjęcia interdyscyplinarnego podejścia i znajomości nie tylko prawa wyznaniowego, ale przede wszystkim prawa kanonicznego, którego przestrzeganie odróżnia kościelną posługę miłości od innych form pomocy osobom ubogim. Sama

specyfika prawa kanonicznego polega m.in. na jego ścisłym związku z teologią. Można zauważyć wpływ teologii na treść norm prawa kanonicznego, co ma miejsce chociażby w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.¹ Ponadto prawo kanoniczne nie jest odizolowane od katolickiej nauki społecznej, która opiera się na uniwersalnej argumentacji wynikającej przede wszystkim z rozumu i prawa naturalnego².

Wyjątkiem w tym zakresie nie jest kościelna posługa miłości. Ciekawym zagadnieniem jest wpływ encykliki *Deus caritas est* papieża Benedykta XVI z dnia 25 grudnia 2005 r. na źródła prawa kanonicznego w zakresie kościelnej posługi miłości, co będzie przedmiotem niniejszego artykułu. Encyklika ta jest skierowana do wszystkich wiernych w Kościele, w tym do biskupów, prezbiterów, diakonów, osób konsekrowanych i wiernych świeckich, i wskazuje na uniwersalny charakter miłości chrześcijańskiej. W celu przedstawienia tego wpływu zostaną najpierw przedstawione wyodrębnione na potrzeby niniejszego artykułu zagadnienia zawarte w encyklice, a następnie – w celu porównania – te zagadnienia w źródłach prawa kanonicznego, które nawiązują do przedmiotowej encykliki w zakresie posługi miłości. Z uwagi na ramy niniejszego opracowania źródła te zostaną przedstawione w zakresie Kościoła powszechnego. Jednocześnie zostaną podane przykłady źródeł na poziomie Kościoła partykularnego.

1. Ogólna charakterystyka źródeł prawa kanonicznego dotyczących kościelnej posługi miłości przed wydaniem encykliki

Samo prowadzenie kościelnej posługi miłości było przedmiotem wielu źródeł prawa kanonicznego na długo przed wydaniem encykliki *Deus caritas est* przez Benedykta XVI. Można wręcz stwierdzić, że od początku Kościoła posługa ta była uznana w prawie kanonicznym. Warto przypo-

¹ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 25 I 1983, AAS 75 pars II(1983), s. 5-317. Tekst polski: Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984. Zwany dalej KDK.

² Por. także p. 28 encykliki *Deus caritas est* papieża Benedykta XVI z dnia 25 XII 2005, AAS 98 (2006), s. 217-252. Tekst polski: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (dostęp: 21.12.2020). Zwana dalej także encykliką lub DCE.

mnąć, że Jezus Chrystus wskazał, że na przykazaniach miłości do Boga i bliźnich oparte jest całe *Prawo i Prorocy*³. Wykładnia powyższych słów Jezusa Chrystusa trwa nieustannie. Jednocześnie promulgowane prawo kanoniczne m.in. podczas soborów czy też synodów dotyczyło fragmentów tejże posługi, jak chociażby w określaniu konkretnych obowiązków biskupów względem ubogich⁴. Można wręcz zauważyć rozdrobnienie tych norm, co w praktyce utrudniało właściwe ich ustalenie i relacje względem siebie. Co więcej, wiele kwestii nie było *explicite* uregulowanych w prawie kanonicznym i należało się posługiwać złożoną wykładnią w celu właściwego ustalenia porządku prawnego.

Stan ten zauważył papież Benedykt XVI i w trakcie swojego pontyfikatu starał się właściwie uregulować prawnie sprawowanie posługi miłości. Jednakże punktem wyjścia było wydanie w dniu 25 grudnia 2005 r. encykliki *Deus caritas est*, a dopiero potem wydanie w dniu 11 listopada 2012 r. *motu proprio De caritate ministranda*⁵, które zawierało m.in. część normatywną. To właśnie miłość, jak wskazano w tej encyklice, stanowi główną zasadę wiary chrześcijańskiej, a jednocześnie kościelnej posługi miłości. Warto podkreślić, że była to pierwsza encyklika papieża, który przez wielu jest uznawany za wybitnego teologa, co tym bardziej wskazuje, jak aktualna była potrzeba horyzontalnego spojrzenia i uregulowania kwestii posługi miłości.

Mając na uwadze powyższe, należy stwierdzić, że papież Benedykt XVI powyższą encykliką szeroko – choć jak zaznaczono w encyklice niewyczerpująco⁶ – uporządkował istniejące podstawy i ramy posługi miłości funkcjonującej od początku Kościoła. Wydaje się, że pomimo takiego zastrzeżenia można zauważyć, jednak chociażby elementy perspektywy holistycznej w przedmiotowej encyklice.

³ Mt 22, 34-40.

⁴ Por. także M. Poniatowski, *Formy działalności charytatywnej Kościoła na szczeblu diecezjalnym i parafialnym*, w: II Polski Synod Plenarny a synody diecezjalne, J. Krukowski, M. Sitarz, A. Pastwa red., Lublin 2015, s. 332-335.

⁵ AAS 104(2012), s. 996-1004. Tekst polski *De caritate ministranda* http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20121111_caritas.html (dostęp: 21.12.2020). Zwane dalej DCM.

⁶ Por. DCE, p. 1.

2. Wybrane zagadnienia z encykliki

W celu ukazania wpływu encykliki *Deus caritas est* papieża Benedykta XVI na źródła prawa kanonicznego w zakresie kościelnej posługi miłości, na potrzeby niniejszego artykułu wyodrębniono następujące zagadnienia, które zostaną prześledzone na przykładzie źródeł prawa kanonicznego tj. podstawy kościelnej posługi miłości, aspekt podmiotowy i przedmiotowy tej posługi.

Należy zauważyć, że Benedykt XVI podzielił jednak encyklikę na dwie części. W pierwszej części zatytułowanej *Jedność miłości w stworzeniu i w historii zbawienia* papież przedstawił istotne dane na temat miłości⁷. Natomiast w drugiej, zatytułowanej *Caritas – dzieło miłości dokonywane przez kościół jako „wspólnotę miłości”* przedstawił kościelne wypełnianie przykazania miłości bliźniego⁸. Warto dodać, że celem encykliki było podkreślenie fundamentalnych elementów, aby „pobudzić świat do nowej, czynnej gorliwości w dawaniu ludzkiej odpowiedzi na Bożą miłość”⁹. Wydaje się, że te cele encykliki zostały w pewnej mierze spełnione, o czym świadczą same zmiany w porządku prawa kanonicznego, a następnie dostosowanie do niego m.in. statutów kościelnych organizacji charytatywnych¹⁰.

Celem encykliki było podkreślenie fundamentalnych elementów, aby „pobudzić świat do nowej, czynnej gorliwości...”.

2.1. Podstawy kościelnej posługi miłości

W pierwszej części encykliki papież przedstawił złożony, choć, jak sam zaznaczył, niewyczerpujący wywód na temat miłości. Benedykt XVI w słowach św. Jana (od których, co znamienne, papież rozpoczął swoją pierwszą encyklikę): „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4, 16) upatrzył wyrażenie istoty wiary chrze-

⁷ Por. tamże.

⁸ W doktrynie podkreśla się, że druga część ma większe znaczenie praktyczne dla posługi miłości. Por. T.G. Weinandy, *Deus caritas est: defining the Christian understanding of love*, „Pro Ecclesia” 3(2006), s. 259.

⁹ DCE, p. 1.

¹⁰ Por. także § 15 Statutu Caritas Polska. <https://caritas.pl/wp-content/uploads/2018/10/statut-cp-nowelizacja-25-26-09-2018.pdf> (dostęp: 21.12.2020).

ścijańskiej: „chrześcijański obraz Boga i także wynikający z niego obraz człowieka i jego drogi”¹¹. Dla chrześcijanina podstawową opcją jego życia powinno być uwierzenie w miłość Boga¹².

Jak zauważył papież, Jezus Chrystus połączył w jedno przykazanie, przykazanie miłości Boga i przykazanie miłości bliźniego¹³. Wśród teologów odnaleźć można pogląd przedstawiający miłość jako prawo Nowego Przymierza¹⁴.

Benedykt XVI przedstawił również w swoim szerokim wywodzie o charakterze filozoficznym i teologicznym znaczenie miłości i jej złożony charakter¹⁵.

W aspekcie miłości do bliźniego warto przytoczyć stanowisko Ojca Świętego w zakresie zyskania uniwersalnego wymiaru pojęcia bliźniego: „Przypowieść o dobrym Samarytaninie (por. Łk 10, 25-37) prowadzi przede wszystkim do dwóch ważnych wyjaśnień. Podczas gdy pojęcie «bliźniego» odnosiło się, aż do ówczesnego czasu, zasadniczo do rodaków i cudzoziemców, którzy osiedlili się na ziemi Izraela, czyli do solidarnej wspól-

Uniwersalny charakter pojęcia bliźniego ma bardzo duże znaczenie dla prawa kanonicznego, które nie powinno go zawężać wyłącznie do członków wspólnoty wiernych.

noty danego kraju i danego ludu, teraz to ograniczenie zostaje zniesione. (...) Pojęcie bliźniego zyskuje wymiar uniwersalny, a jednak pozostaje konkretne. Pomimo rozszerzenia go na wszystkich ludzi, nie ogranicza się ono do wyrażenia miłości ogólnej i abstrakcyjnej, która sama w sobie nie zobowiązuje, ale takiej, która wymaga mojego praktycznego zaangażowania tu i teraz. Zadaniem Kościoła pozostaje interpretowanie wciąż na nowo, z perspektywy praktyki życia jego członków, związku między tym, co dalekie, a tym, co bliskie”¹⁶. Uniwersalny charakter pojęcia bliźniego ma bardzo duże znaczenie dla prawa kanonicznego, które nie powinno zawężać

udzielania pomocy wyłącznie do członków wspólnoty wiernych. W konsekwencji w prawie kanonicznym należy uznawać obowiązek udzielenia odpowiedniej pomocy osobom ubogim, bez względu na ich wyznanie.

¹¹ DCE, p. 1.

¹² Por. tamże.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. M. Kluz, *Miłość jako prawo Nowego Przymierza w świetle Deus caritas est Benedykta XVI*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 3(2018), s. 205-218.

¹⁵ Por. DCE, p. 2-10.

¹⁶ Tamże, p. 15.

Oczywiście sformułowanie to nie dotyczy obowiązku udzielania wszelkiej pomocy. Pomoc ta powinna być niewątpliwie możliwie w jak największym stopniu dostosowana do potrzeb miejsca i czasu, możliwości pomagającego i potrzeb potrzebującego. W drugim aspekcie należy zwrócić uwagę na konieczność nieustannej interpretacji pojęcia miłości, zarówno tej ogólnej, abstrakcyjnej, jak i wymagającej praktycznego zaangażowania. Można z tego wysnuć wniosek, że prawo kanoniczne również powinno być odpowiednio dostosowywane do aktualnych potrzeb związanych z prowadzeniem działalności charytatywnej w Kościele.

Dla wierzących miłość ma wręcz decydować o wartości życia. Papież zwrócił uwagę na przypowieść o Sądzie Ostatecznym¹⁷, w której „miłość staje się kryterium oceny decydującym ostatecznie o wartości lub bezwartościowości ludzkiego życia”¹⁸. Już dla samych kanonistów takie kryterium ma doniosłe znaczenie w kontekście celu prawa kanonicznego i jego podstaw, co w szczególności powinno przekładać się na treść i przestrzeganie tego prawa.

Miłość do Boga i miłość do bliźniego nie mogą być odizolowane. Jak wskazał Benedykt XVI: „Miłość bliźniego polega właśnie na tym, że kocham w Bogu i z Bogiem również innego człowieka, którego w danym momencie może nawet nie znam lub do którego nie czuję sympatii. Taką miłość może być urzeczywistniona jedynie wtedy, kiedy jej punktem wyjścia jest intymne spotkanie z Bogiem, spotkanie, które stało się zjednoczeniem woli, a które pobudza także uczucia. Właśnie wtedy uczę się patrzeć na inną osobę nie tylko jedynie moimi oczyma i poprzez moje uczucia, ale również z perspektywy Jezusa Chrystusa (...) Miłość Boga i miłość bliźniego są nierozłączne: są jednym przykazaniem”¹⁹. Tym samym w ramach funkcjonowania kościelnych osób prawnych należy dbać również o sprawy religijne, nadając odpowiedniej formacji charakter obowiązku. Warto również zwrócić uwagę na nierozłączny charakter miłości do Boga i bliźnich. Papież Benedykt XVI wprost wskazuje na jedno przykazanie. W konsekwencji nie można we właściwy sposób pomagać bliźnim bez miłości do Boga. W prawie kanonicznym należałoby zatem wprowadzić obowiązek łączenia pomocy bliźnim z miłością

¹⁷ Por. Mt 25, 31-46.

¹⁸ DCE, p. 15.

¹⁹ Tamże, p. 18.

do Boga, np. poprzez odpowiednią formację pracowników kościelnych jednostek charytatywnych.

Niejako podsumowaniem wyводу papieża w zakresie podstawy kościelnej posługi miłości i jej miejsca w Kościele są słowa: „Wewnętrzna natura Kościoła wyraża się w troistym zadaniu: głoszenie Słowa Bożego (*kerygma-martyria*), sprawowanie sakramentów (*leiturgia*), posługa miłości (*diaconia*). Są to zadania ściśle ze sobą związane i nie mogą być od siebie oddzielone”²⁰. Takie stanowisko papieża precyzyjnie określa miejsce posługi miłości w wewnętrznej naturze Kościoła. W tym zakresie papież nie dokonał gradacji tych zadań. Każde z nich musi być połączone z innymi w zakresie Kościoła. Warto podkreślić, że, jak wskazał były przewodniczący Papieskiej Rady Cor Unum P.J. Cordes, wykluczenie posługi miłości mogłoby ograniczyć i osłabić działanie Kościoła²¹.

Miłość jest służbą, którą pełni Kościół w celu nieustannego wychodzenia naprzeciw cierpieniom i potrzebom, również materialnym, ludzi (posługa miłości)²². Tym samym podstawą posługi miłości jest bezpośrednio miłość. Posługa ta ma również charakter służebny. Nie oznacza to jednak spełniania wszelkich oczekiwań czy wręcz żądań osób potrzebujących pomocy. Powinna być ona spersonalizowana.

Papież podkreślił w swojej encyklice rozwój kościelnej posługi miłosierdzia. Jak wskazał Benedykt XVI: „Miłość bliźniego zakorzeniona w miłości Boga jest przede wszystkim powinnością każdego poszczególnego wierzącego, ale jest także zadaniem całej wspólnoty kościelnej, i to na każdym jej poziomie: od wspólnoty lokalnej, przez Kościół partykularny, aż po Kościół powszechny w jego wymiarze globalnym. (...) miłość potrzebuje również organizacji, aby w sposób uporządkowany mogła służyć wspólnocie. Świadomość tego zadania odgrywała w Kościele rolę konstytutywną od samych jego początków. «Ci wszyscy, którzy uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby» (Dz 2, 44-45)”²³. Tym samym można zauważyć, że niesienie pomocy powinno być również odpowiednio dostosowane na poziomie wspólnotowym, m.in. poprzez odpowiednią koordynację działań. Ponadto, zdaniem papieża, od początku

²⁰ Tamże, p. 25.

²¹ Por. P.J. Cordes, *Deus caritas est: sobre la primera encíclica del Papa Benedicto XVI*, „Scripta Theologica” 3(2006), s. 971.

²² Por. DCE, p. 19.

²³ Tamże, p. 20.

Kościół funkcjonował idea, że „we wspólnocie wierzących nie może być takiej formy ubóstwa, by komuś odmówiono dóbr koniecznych do godnego życia”²⁴. W tym stwierdzeniu można zauważyć rozróżnienie różnych stopni ubóstwa.

Ojciec Święty nawiązał również do funkcjonującego w pierwotnym Kościele kolegium siedmiu osób: „W pierwotnym Kościele wytworzyła się nierówność w codziennym rozdawnictwie jałmużny dla wdów, pomiędzy grupami mówiącymi po hebrajsku i po grecku. Apostołowie, którym przede wszystkim została powierzona «modlitwa» (Eucharystia i Liturgia) oraz «posługa Słowa», poczuli się nadmiernie obciążeni «obsługiwaniem stołów»; zdecydowali zatem, że skoncentrują się na swej zasadniczej posłudze, a dla nowego zadania, równie koniecznego w Kościele, stworzą kolegium siedmiu osób. I ta grupa jednak nie miała spełniać tylko praktycznej posługi rozdawnictwa: mieli to być mężczyźni «pełni Ducha i mądrości» (por. Dz 6, 1-6). (...) Wraz z utworzeniem tego kolegium Siedmiu, «diakonia» – posługa miłości bliźniego, spełniana zbiorowo w sposób zorganizowany – została już wprowadzona do fundamentalnej struktury Kościoła”²⁵. Tym samym już w Kościele pierwotnym pomoc bliźnim przybierała uregulowany charakter. W zakresie porządkowania działania organizacji charytatywnych prawo odgrywa kluczową rolę.

W dalszej części encykliki papież opisał rozwój działalności charytatywnej Kościoła, która obok udzielania sakramentów i głoszenia Słowa, była jednym z jego istotnych sektorów, nawiązując do opisów męczennika Justyna czy też Tertuliana, przy czym ten ostatni podkreślał podziw jaki budziła uniwersalna pomoc chrześcijan²⁶. Taki podziw wyrażał m.in. cesarz Julian Apostata²⁷. Papież przedstawił również szerokie spektrum świętych, poczynawszy od tych żyjących w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, po czasy współczesne, będących przykładem wypełniania dzieła *caritas*²⁸. Uniwersalna pomoc chrześcijan powinna mieć charakter niezmienny, także w czasach współczesnych. Rolą prawa kanoniczne-

Rolą prawa kanonicznego powinno być zagwarantowanie niezmiennego charakteru uniwersalnej pomocy chrześcijan.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, p. 21.

²⁶ Tamże, p. 22.

²⁷ Por. tamże p. 24.

²⁸ Por. tamże, p. 40.

go powinno być zagwarantowanie takiego jej charakteru. Warto także w statutach poszczególnych kościelnych organizacji charytatywnych zawrzeć zapisy dotyczące zakresu uniwersalnie niesionej pomocy.

W aspekcie normatywnym papież odniósł się do pierwotnych struktur prawnych dotyczących działalności charytatywnej Kościoła, wskazując m.in.: „Okolo połowy IV wieku w Egipcie formuje się tak zwana *diaconia*; jest to w poszczególnych monasterach instytucja odpowiedzialna za całość aktywności opiekuńczej, czyli posługi charytatywnej. Z tych zaczątków rozwinęła się w Egipcie, aż do VI wieku, korporacja w pełni umocowana prawnie, której władze cywilne powierzają nawet jakąś część zboża do publicznego rozdawnictwa. W Egipcie nie tylko każdy monaster, ale również każda diecezja miała w końcu swoją diakonię – instytucję, która później rozwinęła się zarówno na wschodzie, jak i na zachodzie”²⁹. Można zatem zauważyć już w tym czasie w zakresie działalności charytatywnej także normatywizację dokonywaną nie tylko przez Kościół, ale także władze świeckie. W konsekwencji powstała kwestia określenia wzajemnej relacji tych podmiotów i ich porządków prawnych, także w zakresie działalności charytatywnej.

2.2. Aspekt podmiotowy kościelnej posługi miłości

W encyklice papież wyraźnie podkreślił, że miłość bliźniego zakorzeniona w miłości Boga jest powinnością wszystkich wiernych, zarówno w aspekcie indywidualnym, jak wspólnotowym, zarówno w wymiarze lokalnym (Kościół partykularny) jak i globalnym (Kościół powszechny)³⁰. Jednocześnie zdaniem papieża imperatyw miłości bliźniego został przez Stwórcę wpisany w samą naturę człowieka³¹. Oznacza to uniwersalny charakter tego imperatywu. Z drugiej strony podmiotem, do którego jest kierowana pomoc, jest bliźni. Jak wskazano, pojęcie tej osoby ma rów-

²⁹ Tamże, p. 23.

³⁰ Por. tamże, p. 20. Szeroki opis na temat podmiotów prowadzących tę posługę w okresie zbliżonym do wydania encykliki zawarł w swojej monografii S. Pawlik. Por. S. Pawlik, *Posługa charytatywna Kościoła w uchwałach polskich synodów po Soborze Watykańskim II. Studium prawnohistoryczne*, Wrocław 2006, s. 44-131.

³¹ Por. DCE, p. 31.

niez charakter uniwersalny („Ktokolwiek mnie potrzebuje, a ja mogę mu pomóc, jest moim bliźnim”³²).

W swoim wywodzie papież przedstawił spektrum podmiotów prowadzących działalność charytatywną w Kościele i wskazał podmioty odpowiedzialne za taką jego działalność: „prawdziwym podmiotem różnych organizacji katolickich, które prowadzą działalność charytatywną, jest sam Kościół – i to na wszystkich poziomach, począwszy od parafii, poprzez Kościoły partykularne, aż do Kościoła powszechnego. Dlatego jakże słuszne było ustanowienie (...) Papieskiej Rady Cor Unum jako instancji Stolicy Apostolskiej odpowiedzialnej za wspieranie współpracy pomiędzy organizacjami i koordynację akcji charytatywnych podejmowanych przez Kościół katolicki. Z kolei strukturze episkopalnej Kościoła odpowiada fakt, że w Kościołach partykularnych biskupi, jako następcy Apostołów, ponoszą jako pierwsi odpowiedzialność za realizację, także dziś, programu wskazanego w *Dziejach Apostolskich* (por. 2, 42-44) (...)”³³. Tym samym papież wyraźnie podkreślił stałą odpowiedzialność biskupów za działalność charytatywną w Kościołach partykularnych i odpowiedzialność Stolicy Apostolskiej za tę działalność w ramach Kościoła powszechnego. W tym zakresie warto wskazać na aktualne kompetencje Dykasterii ds. integralnego rozwoju człowieka, którą powołał już papież Franciszek poprzez *motu proprio* z dnia 17 sierpnia 2016 r.³⁴ Na podstawie tego dokumentu nowa dykasteria przejęła kompetencje Papieskich Rad: Papieskiej Rady Iustitia et Pax, Papieskiej Rady Cor Unum, Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migranców i Podróżujących oraz Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia.

Zdaniem Benedykta XVI w aspekcie wspólnotowym: „Organizacje charytatywne Kościoła, począwszy od Caritas (diecezjalnej, narodowej i międzynarodowej) muszą zrobić wszystko co możliwe, aby były do dyspozycji odpowiednie środki i nade wszystko by byli ludzie, którzy podejmą takie zadania”³⁵. Tym samym działalność charytatywna Kościoła powszechnego i Kościołów partykularnych nie może być od sie-

**Miłość bliźniego
zakorzeniona w miłości
Boga jest powinnością
wszystkich wiernych,
zarówno w aspekcie
indywidualnym, jak
wspólnotowym.**

³² Tamże, p. 15.

³³ Tamże, p. 32.

³⁴ *Litterae apostolicae motu proprio datae Humanam progressionem*, Franciscus, 17 VIII 2016, AAS 108(2016), s. 968.

³⁵ DCE, p. 31.

bie odizolowana, skoro zdaniem papieża powinny one działać wspólnie i równolegle.

Należy podkreślić to, że zdaniem papieża od gromadzenia środków, które co prawda są istotne, ważniejsi są ludzie podejmujący zadania w kościelnych organizacjach charytatywnych. Wobec takich osób papież przedstawia szereg wymogów. Przede wszystkim wymagana jest kompetencja zawodowa, która, pomimo że jest podstawowa, nie jest jednak wystarczająca. W tym zakresie ważne jest okazywanie człowieczeństwa, a nie tylko technicznie poprawnej opieki. W związku z tym, zdaniem Ojca Świętego, pracownikom takim potrzebna jest „formacja serca”, tak aby miłość do bliźniego była konsekwencją wynikającą z ich wiary, a nie przykazaniem nałożonym niejako z zewnątrz³⁶.

Współpracownicy powinni pamiętać, że *caritas* jest zawsze czymś więcej niż zwyczajną działalnością, albowiem jak nauczał św. Paweł: „Gdybym rozdał na jałmużnę całą majątność moją, a ciało wystawił na spalenie, lecz miłości bym nie miał, nic mi nie pomoże”³⁷. Zdaniem papieża hymn ten powinien być wręcz *magna carta* całej posługi kościelnej, albowiem są w nim zebrane wszystkie refleksje na temat miłości pojawiające się w encyklice. Jak wskazał Benedykt XVI: „Działanie praktyczne pozostaje niewystarczające, jeżeli nie jest w nim uchwytana miłość do człowieka, miłość, która się karmi spotkaniem z Chrystusem. Głęboki, osobisty udział w potrzebie i cierpieniu drugiego staje się w ten sposób daniem samego siebie: aby dar nie upokarzał drugiego, muszę mu dać nie tylko coś mojego, ale siebie samego, muszę być obecny w darze jako osoba”³⁸. W tym zakresie można wręcz zauważyć swoisty dualizm posługi miłości. Sama miłość bez praktyki i sama praktyka bez miłości są niewystarczające dla właściwej diakonii.

Analiza encykliki papieża wskazuje, że odnosi się ona do „prozy” niesienia pomocy charytatywnej w Kościele. Posługujący, poprzez sposób służenia, staje się pokorny³⁹. Chrześcijanie zaangażowani w działalność charytatywną nie powinni popadać w pychę ani w bierność. Papież zaleca im modlitwę jako sposób czerpania na nowo sił⁴⁰. Zadaniem organi-

³⁶ Tamże. Por. także DCE, p. 33.

³⁷ Por. tamże, p. 34.

³⁸ Tamże.

³⁹ Por. tamże, p. 35.

⁴⁰ Por. tamże, p. 36-37.

zacji charytatywnych Kościoła jest również umacnianie wśród swoich członków odpowiedniego przekonania do miłości, aby poprzez mówienie, milczenie i przykład stawali się wiarygodnymi świadkami Chrystusa⁴¹. Papież zauważył z uznaniem i wdzięcznością również funkcjonowanie różnych form wolontariatu⁴². Wolontariusze, choć nie otrzymują wynagrodzenia, także powinni być na zasadzie równości włączeni w umacnianie przekonania do miłości bliźniego. Co istotne, w encyklice w niewielkim stopniu odniesiono się do kwestii wolontariatu i w tym zakresie prawo kanoniczne powinno właściwie uregulować tę formę niesienia pomocy, w szczególności w kontekście wymogów, jakie stawia w zakresie wolontariatu prawo świeckie. Z drugiej strony niesienie pomocy od początku Kościoła miało charakter bezinteresowny. Istota wolontariatu nie stanowi zatem w Kościele *novum*.

Działalność charytatywna w aspekcie wspólnotowym wymaga programowania i przewidywania oraz współpracy z innymi podobnymi instytucjami⁴³. W tym celu organizacje charytatywne, poza spontaniczną działalnością (np. reakcja na katastrofę naturalną), powinny również przyjmować i realizować długofalowe i praktyczne strategie działania.

Ponadto Benedykt XVI zwrócił uwagę na nowe formy działalności charytatywnej i odnowienie się form dawnych w samym Kościele katolickim i w innych Kościołach i wspólnotach kościelnych. W tych formach można często z powodzeniem łączyć ewangelizację z dziełem miłosierdzia. Wspólnym celem jest „prawdziwy humanizm, który uznaje w człowieku obraz Boży i pragnie wspierać go w realizacji życia odpowiadającego tej godności”⁴⁴. Papież zauważył również pojawienie się i rozwinięcie nowych form współpracy instancji państwowych i kościelnych, które mogą po chrześcijańsku animować również instancje cywilne, sprzyjając wzajemnej koordynacji⁴⁵. W tym zakresie należy zauważyć, że postulat ten jest

⁴¹ Por. tamże, p. 31.

⁴² Por. tamże, p. 30.

⁴³ Por. tamże, p. 31.

⁴⁴ Tamże, p. 30.

⁴⁵ Por. tamże. W doktrynie można odnaleźć pogląd, że podmioty administracji rządowej i samorządowej mają obowiązek podjęcia współdziałania w sferze pomocy społecznej, zaś działalność podmiotów niepublicznych w tym zakresie ma już charakter dobrowolny. Por. I. Sierpowska, *Pomoc społeczna. Komentarz*, Warszawa 2014, s. 35. Jak widać na przykładzie kościelnej posługi miłości, podejmowanie takiego współdziałania ma charakter obowiązku, oczywiście w odpowiednim zakresie i na odpowiednich warunkach.

niejako uszczegółowieniem przyjętej podczas Soboru Watykańskiego II zasady współdziałania Kościoła i państwa na rzecz dobra wspólnego⁴⁶.

2.3. Aspekt przedmiotowy kościelnej posługi miłości

Benedykt XVI wskazał w encyklice następujące elementy konstytutywne stanowiące o istocie chrześcijańskiej i kościelnej *caritas*: 1) odpowiedź na bezpośrednią konieczność (np. nasycenie głodnych); 2) niezależność od partii i ideologii; 3) nakaz bezinteresowności (nie oznaczający działania bez Boga i Chrystusa) i zakaz dążenia do prozelitizmu⁴⁷. Jak już zostało wskazane, samo działanie praktyczne pozostaje niewystarczające i musi zawierać miłość do człowieka⁴⁸.

**Państwo powinno wspierać
w duchu pomocniczości
inicjatywy społeczne.**

Ojciec Święty przedstawił wywód na temat relacji dzieł charytatywnych i sprawiedliwego porządku społecznego⁴⁹. W tym zakresie warto zauważyć, że jego zdaniem: „podstawową zasadą państwa powinno być usilne dążenie do sprawiedliwości i że celem sprawiedliwego porządku społecznego jest zagwarantowanie każdemu jego udziału w części dóbr wspólnych, z zachowaniem zasady pomocniczości. Zawsze było to podkreślane przez chrześcijańską naukę o państwie i społeczną naukę Kościoła”⁵⁰. Jednakże Kościół nie powinien pozostawać na marginesie w walce o tę sprawiedliwość i powinien włączyć się w nią przez argumentację rozumową i obudzić siły duchowe⁵¹. Kościół w walce o sprawiedliwość działa pośrednio⁵². Państwo powinno wspierać w duchu pomocniczości inicjatywy społeczne⁵³. Natomiast bezpośrednie działanie na rzecz sprawiedliwego porządku społecznego jest obowiązkiem wiernych świeckich⁵⁴.

⁴⁶ Por. KDK, p. 76.

⁴⁷ Por. DCE, p. 31. Posługa miłości jest jednak istotną częścią ewangelizacji. Por. R. Muñoz, *Caritas. Amor cristiano y acción social*, „Scripta Theologica” 3(2006), s. 1019.

⁴⁸ Por. DCE, p. 34.

⁴⁹ Por. tamże, p. 26-29.

⁵⁰ Por. tamże, p. 26.

⁵¹ Por. tamże, p. 28.

⁵² Tamże, p. 29.

⁵³ Por. tamże, p. 28.

⁵⁴ Por. tamże, p. 29. Jak trafnie wskazuje J. Krukowski, wierni mogą ten obowiązek wypełniać indywidualnie bądź w ramach wspólnoty. Por. J. Krukowski, *Przynależność chrześcijan do Kościoła*

Przedmiot działalności charytatywnej może być wykonywany przy pomocy nowoczesnych środków. Jak wskazał Benedykt XVI: „Środki masowego przekazu uczyniły dziś naszą planetę mniejszą, w szybkim tempie zbliżając ludzi i głęboko różniące się kultury. (...) Nasze czasy domagają się zatem nowej gotowości do wychodzenia naprzeciw potrzebującemu bliźniemu”⁵⁵. Papież wskazał, że współczesność dostarcza wielu nowych narzędzi do niesienia pomocy⁵⁶. W związku z tym warto w prawie kanonicznym wprowadzić odpowiednie normy, które w bezpieczny i uporządkowany sposób pozwolą wykorzystywać te narzędzia. np. poprzez odpowiednią ochronę danych osobowych.

3. Źródła prawa kanonicznego dotyczące kościelnej posługi miłości

Źródła prawa kanonicznego dotyczące kościelnej posługi miłości odnaleźć można już u początków Kościoła, poczynając od przykazania miłości do Boga i do bliźniego. Natomiast wydanie przedmiotowej encykliki, która w dużej mierze miała charakter porządkujący w aspekcie teologicznym, dało pewien impuls, aby podobne uporządkowanie wprowadzić także w aspekcie prawnym. Można dojść do wniosku, że wypełniono w ten sposób wcześniej wspomniany dualizm posługi miłości (miłość-praktyka). W konsekwencji ten sam papież wydał po blisko siedmiu latach w dniu 11 listopada 2012 r. *motu proprio De caritate ministranda*, które weszło w życie w dniu 10 grudnia 2012 r. Jak wskazał w nim papież: „Dlatego z myślą o tym w niniejszym *motu proprio* pragnę dać organiczne ramy normatywne, które mogą posłużyć do lepszego uregulowania, w ogólnych zarysach, rozmaitych zorganizowanych kościelnych form posługi miłości, która jest ściśle związana z diakonalnym charakterem Kościoła i posługi biskupiej”⁵⁷. Papież we wstępie tego dokumentu zwró-

a uczestnictwo w życiu publicznym, w: Przynależność do Kościoła a uczestnictwo wiernych w życiu publicznym, J. Krukowski, M. Sitarz, B. Pieron red., Lublin 2014, s. 45.

⁵⁵ Nauczanie Kościoła dotyczące środków społecznej komunikacji szeroko przedstawił w swojej monografii R. Kamiński. Por. R. Kamiński, *Prawna ochrona środków społecznej komunikacji*, Marki 2016, s. 26-140.

⁵⁶ DCE, p. 30.

⁵⁷ DCM, *Wstęp*.

cił również uwagę na potrzebę wypełnienia luki normatywnej w celu należytego wyrażenia w przepisach kanonicznych istotnego znaczenia posługi *caritas* w Kościele oraz jej zasadniczego związku z posługą biskupią, jak również przedstawić aspekty prawne związane z tą posługą, w szczególności, gdy jest ona zorganizowana⁵⁸. Niewątpliwie powyższe *motu proprio* stanowi uporządkowany akt normatywny i choć nie wyczerpuje wszelkich źródeł prawa kanonicznego, w szczególności prawa poszczególnych Kościołów partykularnych, to stanowi swoisty nadrzędny akt normatywny w zakresie kościelnej posługi miłości. W ten sposób inne źródła prawa kanonicznego nie powinny być sprzeczne z tym aktem i w ten sposób można zauważyć pośrednio wpływ encykliki na ich treść. Papież Benedykt XVI w zakończeniu *motu proprio* rozporządził, aby wszystkie postanowienia w nim zawarte były stosowane we wszystkich jego częściach, niezależnie od wszelkich rozporządzeń przeciwnych (choćby zasługiwały na szczególną wzmiankę). Wpływ encykliki na powyższe *motu proprio* zostanie przedstawiony poprzez wyodrębnienie tych samych zagadnień, co w przypadku encykliki.

3.1. Podstawy kościelnej posługi miłości

Przedmiotowe *motu proprio* składa się ze wstępu oraz części zawierającej rozporządzenie. Wpływ encykliki na to *motu proprio* można zauważyć, poczynawszy od jej wstępu odnoszącego się do podstaw kościelnej posługi miłości: „Wewnętrzna natura Kościoła wyraża się w potrójnym zadaniu: głoszenie Słowa Bożego (*kerygma-martyria*), sprawowanie Sakramentów (*leiturgia*), posługa miłości (*diakonia*). Są to zadania ściśle ze sobą związane i nie mogą być od siebie oddzielone (*Deus caritas est*, p. 25) (...) Również posługa miłości jest konstytutywnym wymiarem misji Kościoła i nieodzownym wyrazem jego istoty (por. tamże)”⁵⁹. Tym samym wstęp zawiera bezpośrednie nawiązanie do istotnych wniosków ogólnych encykliki. Ma to znaczenie dla wykładni funkcjonalnej części normatywnej *motu proprio*. Co więcej, odniesienie się do konkluzji encykliki oznacza, że uznano również wywód wraz z przytoczoną argumentacją, prowadzącą do tychże konkluzji.

⁵⁸ Por. tamże.

⁵⁹ Tamże.

W *motu proprio*, w mniejszym stopniu aniżeli ma to miejsce w encyklice, papież nawiązuje do rozwoju kościelnej posługi miłości, co jest zrozumiałe ze względu na aspekt normatywny *motu proprio* wymagający ze swej istoty norm generalnych i abstrakcyjnych. W tym zakresie warto zauważyć jednak opis rozwoju kościelnych instytucji służących posłudze miłosierdzia: „Zorganizowane inicjatywy, podejmowane w zakresie posługi miłości przez wiernych w rozmaitych miejscach, różnią się znacznie między sobą i trzeba nimi odpowiednio pokierować. Rozwinęła się w szczególności, na poziomie parafialnym, diecezjalnym, krajowym i międzynarodowym, działalność Caritas – instytucji powstałej z inicjatywy hierarchii kościelnej, która słusznie zyskała sobie uznanie i zaufanie wiernych oraz bardzo wielu innych osób w całym świecie ze względu na wielkoduszne i konsekwentne świadectwo wiary, jak również konkretne spieszenie z pomocą potrzebującym. Oprócz tej rozległej inicjatywy, oficjalnie popieranej przez autorytet Kościoła, w różnych miejscach zrodziły się inne liczne inicjatywy, będące wynikiem dobrowolnego zaangażowania się wiernych, którzy w różnych formach chcą się przyczynić, poprzez własny wysiłek, do dawania konkretnego świadectwa miłości wobec potrzebujących. Jedne i drugie inicjatywy różnią się pod względem pochodzenia i systemu prawnego, choć na równi wyrażają wrażliwość i pragnienie dania odpowiedzi na to samo wezwanie”⁶⁰. Pomimo tej różnicy, przy wykładni norm *motu proprio*, nie należy unikać dyrektyw wykładni historycznej. Tym bardziej, że podstaw tej działalności upatruje się – jak wspomniano we wstępie *motu proprio* – w samej istocie Kościoła. Istota ta trwa przecież od jego powstania. Warto także zauważyć, że papież wskazuje na dwa zasadnicze źródła inicjatyw, tj. przez wiernych i hierarchię kościelną. Źródła te powinny się wzajemnie uzupełniać, skoro papież pozytywnie je ocenia.

3.2. Aspekt podmiotowy kościelnej posługi miłości

Porównując aspekt przedmiotowy kościelnej posługi miłości, można zauważyć, że w *motu proprio* uznano *explicite* prawo i obowiązek wszystkich wiernych oraz wspólnot kościelnych do prowadzenia posługi miłości, powołując się przy tym na wywód zawarty w encyklice. Jak wskazał

⁶⁰ Tamże.

papież Benedykt XVI: „wszyscy wierni mają prawo i obowiązek angażować się osobiście, by żyć zgodnie z nowym przykazaniem, jakie nam zostawił Chrystus (por. J 15, 12), dając współczesnemu człowiekowi nie tylko pomoc materialną, ale także pokrzepienie duszy i troskę o nią (por. *Deus caritas est*, p. 28). Kościół jest powołany do pełnienia posługi miłości również jako wspólnota: od małych wspólnot lokalnych, poprzez Kościoły partykularne, aż po Kościół powszechny; dlatego potrzebna jest też <<organizacja, aby możliwa była uporządkowana służba wspólnotowa>> (por. tamże, p. 20), organizacja przybierająca formy również instytucjonalne”⁶¹. W konsekwencji prawo to zawarto w części normatywnej *motu proprio*⁶².

Papież uznał, podobnie jak w encyklice, odpowiedzialność biskupów za posługę miłości w Kościołach partykularnych: „w encyklice *Deus caritas est* zwróciłem uwagę na to, że «strukturze episkopalnej Kościoła odpowiada fakt, że w Kościołach partykularnych biskupi, jako następcy Apostołów, ponoszą jako pierwsi odpowiedzialność za realizację» posługi miłości (DCE, p. 32) oraz, że «Kodeks Prawa Kanonicznego, w kanonach dotyczących posługi biskupiej, nie traktuje wyraźnie o *caritas* jako specyficznym zakresie działalności biskupiej»”⁶³. We wstępie *motu proprio* Benedykt XVI uznał, że: „konieczne stało się ustalenie w prawie Kościoła pewnych zasadniczych norm, wzorowanych na ogólnych kryteriach dyscypliny kanonicznej, które określałyby jasno, w odniesieniu do tego zakresu działalności, odpowiedzialność prawną spoczywającą w tej dziedzinie na różnych zaangażowanych podmiotach, a w szczególności podkreślały przysługującą Biskupowi diecezjalnemu w tym względzie władzę i rolę koordynatora. Wspomniane normy winny być jednak dostatecznie szerokie, by mogły objąć znaczną różnorodność instytucji o inspiracji katolickiej, które jako takie działają w tej dziedzinie – zarówno te, które powstały z inicjatywy hierarchii, jak i te, które zrodziły się z bezpośredniej inicjatywy wiernych, a zostały przyjęte i poparte przez Pasterzy miejsca. Choć zaistniała konieczność ustalenia w tym względzie norm, trzeba było

⁶¹ Tamże. Warto zwrócić uwagę na normy dotyczące również funkcjonowania działalności charytatywnej na poziomie Stolicy Apostolskiej. *Motu proprio* w tym aspekcie wskazywało na zadania i kompetencje nieistniejącej obecnie Papieskiej Rady Cor Unum. Por. DCM, art. 15.

⁶² Por. DCM, art. 1 § 1, 2, 4.

⁶³ Wstęp DCM. W doktrynie odnaleźć można również pogląd, że jednym z celów dekretu było również wprowadzenie nadzoru nad posługą miłości, w szczególności po to, aby była ona apolityczna. Por. G. Baum, *The Social Mission of the Church: An Issue of Dialogue*, in: *Turning to the World. Social Justice and CommonGood since Vatican II*, C.N. Still, G. Rompré eds, Montreal & Kingston – London – Chicago 2018, s. 40.

jednak uwzględnić to, czego wymaga sprawiedliwość i odpowiedzialność, jaką Pasterze przyjmują względem wiernych, z poszanowaniem słusznej autonomii każdej instytucji⁶⁴. W związku z tym w części normatywnej zawarto szereg norm dotyczących tejże odpowiedzialności⁶⁵. Przykładowo zgodnie z art. 4 § 1 *motu proprio*: „Biskup diecezjalny (por. kan. 134 § 3 KPK i kan. 987 KKKW) w powierzonym mu Kościele partykularnym sprawuje opiekę pasterską względem posługi miłości jako pasterz, przewodnik i główny odpowiedzialny za tę posługę”. Biskup diecezjalny powinien sprzyjać powstawaniu dzieł posługi w Kościele partykularnym⁶⁶ przy jednoczesnym czuwaniu nad przestrzeganiem prawa powszechnego i partykularnego Kościoła oraz woli darczyńców i zapisodawców⁶⁷, jak również prawowitego prawodawstwa cywilnego⁶⁸. Spojrzenie na złożony charakter posługi miłości jako przepełnionej duchem ewangelii zawarte w encyklice znajduje odzwierciedlenie również w części normatywnej *motu proprio*, w którym wskazano, że Biskup diecezjalny ma obowiązek troszczyć się w działalności dzieł posługi miłości zachowywać żywego ducha ewangelicznego⁶⁹. Ponadto w *motu proprio* papież zawarł obowiązek sprzyjania przez biskupa powstawaniu w każdej parafii parafialnej posługi Caritas lub podobnej, w celu wychowywania lokalnej wspólnoty wiernych w duchu dzielenia się i autentycznej miłości⁷⁰. W tym zakresie obowiązuje również odpowiednia odpowiedzialność proboszcza, co jest rozwinięciem wyводу zawartego w encyklice⁷¹. W nawiązaniu do encykliki biskup powinien również mieć na uwadze perspektywę posługi miłości poza Kościołem partykularnym i wspierać działalność krajową i międzynarodową organizacji pełniących posługę

Obowiązkiem biskupa diecezjalnego jest zachęcanie, gdy jest to stosowne, do podejmowania przy posłudze miłości współpracy z innymi Kościołami lub wspólnotami religijnymi.

⁶⁴ DCM, *Wstęp*.

⁶⁵ Por. DCM, art. 3-14.

⁶⁶ Por. DCM, art. 4 § 2.

⁶⁷ Por. DCM, art. 4 § 3.

⁶⁸ Por. DCM, art. 5. Warto zwrócić uwagę na złożony charakter polskiego prawa wyznaniowego w zakresie funkcjonowania kościelnych osób prawnych prowadzących działalność charytatywno-opiekuńczą. Por. także M. Poniatowski, *Podstawy prawne funkcjonowania kościelnych osób prawnych prowadzących działalność charytatywno-opiekuńczą*, w: Z pomocą potrzebującym. 30-lecie Caritas Polska, U. Bejma, M. Iżycki, L. Szot, Warszawa 2020, s. 43-63.

⁶⁹ Por. DCM, art. 6.

⁷⁰ Por. DCM, art. 9 § 1.

⁷¹ Por. DCM, art. 9 § 2-3.

miłości⁷². Należy dodać, że obowiązkiem biskupa diecezjalnego jest zachęcanie, gdy jest to stosowne, do podejmowania przy posłudze miłości współpracy z innymi Kościołami lub wspólnotami religijnymi⁷³. Z powyższą odpowiedzialnością związana jest uprzednia władza kościelna do wyrażania zgody na inicjatywy organizacji katolickich, które mają być podejmowane na obszarze należącym do jej kompetencji⁷⁴. Mając to na uwadze, można wywnioskować, że normy *motu proprio* nie tylko uznają odpowiedzialność biskupa za posługę miłości w Kościele partykularnym, ale również ją konkretyzują poprzez wprowadzenie odpowiednich praw i obowiązków biskupa.

W przypadku gdy z uwagi na liczbę i różnorodność inicjatyw charytatywnych jest to konieczne, biskup diecezjalny, zachowując swoją odpowiedzialność, może utworzyć w Kościele partykularnym odpowiedni urząd działający w jego imieniu w celu ukierunkowania i koordynowania działań w zakresie posługi miłości⁷⁵. Jako przykład takiego działania można wskazać funkcjonowanie Caritas diecezjalnych, które są reprezentowane przez dyrektorów.

Podobnie, jak ma to miejsce w encyklice *Deus caritas est*, w *motu proprio* odniesiono się również do personelu kościelnych podmiotów prowadzących posługę miłości, wprowadzając w tym zakresie odpowiednie normy. Obowiązkiem zawartym w prawie kanonicznym jest określenie w statutach każdej organizacji charytatywnej m.in. charakterystyki osób w niej działających⁷⁶. W *motu proprio* papież doprecyzował wywód zawarty w encyklice dotyczący pracowników, wskazując, że osoby te powinny podzielać katolicki charakter tych dzieł⁷⁷. Jednocześnie biskup diecezjalny – kierując się tym, aby w posłudze miłości zapewnione było świadectwo ewangeliczne – ma obowiązek dbać o to, żeby takie osoby posiadały „kompetencje zawodowe, dawały przykład życia chrześcijańskiego oraz świadectwo takiej formacji serca, która ukazywałaby wiarę działającą w miłości”⁷⁸. W tym celu biskup diecezjalny powinien się za-

⁷² Por. DCM, art. 12 § 1.

⁷³ Por. DCM, art. 14.

⁷⁴ Por. DCM, art. 13.

⁷⁵ Por. DCM, art. 8.

⁷⁶ Por. DCM, art. 2 § 1.

⁷⁷ Por. DCM, art. 7 § 1.

⁷⁸ Por. tamże.

troszczyć o ich formację w zakresie teologii i duszpasterstwa⁷⁹. Wynagrodzenie takich osób powinno być wyrazem chrześcijańskiej skromności⁸⁰.

Porównując treść encykliki i *motu proprio*, można zauważyć w tym ostatnim dokumencie nacisk doprecyzowanie aspektu podmiotowego kościelnej posługi miłości, o czym świadczy chociażby sama liczba norm w tym zakresie.

3.3. Aspekt przedmiotowy kościelnej posługi miłości

Motu proprio, podobnie jak encyklika, zawiera odniesienie do aspektu przedmiotowego kościelnej posługi miłości. Papież Benedykt XVI nawiązał w *motu proprio* do fundamentalnego stwierdzenia z encykliki: „Ważne jest jednak, by pamiętać, że «działanie praktyczne pozostaje niewystarczające, jeżeli nie jest w nim dostrzegalna miłość do człowieka, miłość, która się karmi spotkaniem z Chrystusem» (DCE, p. 34). Dlatego prowadząc działalność charytatywną, liczne istniejące organizacje katolickie nie powinny ograniczać się po prostu do zbierania lub rozdawania środków pieniężnych, ale winny zawsze szczególną troską otoczyć osobę, która jest w potrzebie, a także pełnić cenną funkcję pedagogiczną we wspólnocie chrześcijańskiej, wspomagając wychowywanie w duchu dzielenia się, szacunku i miłości, zgodnie z logiką Ewangelii Chrystusa. Działalność charytatywna Kościoła, na wszystkich poziomach, musi w istocie wystrzegać się niebezpieczeństwa, że rozmyje się w zwyczajnej organizacji opiekuńczej, stając się po prostu jedną z jej odmian (por. DCE, p. 31)”⁸¹. Przykładem pomocy otaczania takich osób szczególną troską jest m.in. ochrona ich danych osobowych, która jest regulowana również przez źródła prawa kanonicznego na poziomie Kościołów partykularnych⁸².

W części normatywnej rozporządzenia papież wprowadził normy, których celem jest zapewnienie właściwego przedmiotu kościelnej posługi miłosierdzia. Przykładowo, organizacje charytatywne powinny kierować się w swojej działalności zasadami katolickimi i nie mogą przyjmować

⁷⁹ Por. tamże.

⁸⁰ Por. DCM, art. 10 § 4.

⁸¹ DCM, *Wstęp*.

⁸² Por. także Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim wydany przez Konferencję Episkopatu Polski w dniu 13 marca 2018 r. podczas 378. Zebrania Plenarnego w Warszawie.

zobowiązań, które choć w części mogłyby warunkować przestrzeganie tych zasad⁸³. W konsekwencji statuty każdej z organizacji charytatywnych powinny m.in. określać zadania instytucjonalne oraz zasady inspirowane oraz cele danej inicjatywy⁸⁴. Statuty te są w praktyce regulacjami prawnymi częstokroć najbardziej szczegółowo regulującymi kościelną posługę miłości z uwagi na możliwość uwzględnienia konkretnego czasu i miejsca prowadzenia tej posługi. Są one niejako „instrukcją” dla członków personelu organizacji charytatywnej, szczególnie w sytuacji, kiedy nie mają oni wykształcenia prawniczego.

Należy również zwrócić uwagę na prawny obowiązek przeznaczania ofiar ze zbiorów na cele, w jakich zostały zebrane, co stanowi odpowiednie potwierdzenie norm zawartych m.in. w kan. 1267 KPK⁸⁵.

Zakończenie

Na podstawie przeprowadzonej analizy można dojść do wniosku, że wydanie przez papieża Benedykta XVI encykliki *Deus caritas est* miało istotny wpływ na uregulowanie w prawie kanonicznym kościelnej posługi miłości. Nie oznacza to oczywiście, że prawo kanoniczne swoją regulacją nie obejmowało tejże posługi, jednakże dotyczyło to zazwyczaj kwestii indywidualnych. Tym samym encyklika, choć nie ma charakteru wyczerpującego, podobnie jak wydane w jej następstwie regulacje prawne, w szerokim zakresie odniosła się do zagadnienia kościelnej posługi miłości, a w ślad za nią poszły regulacje prawne.

Wpływ encykliki na źródła prawa kanonicznego można zauważyć poczynawszy od podstaw jej prowadzenia. Zarówno w encyklice, jak i w *motu proprio De caritate ministranda* podkreślono, że posługa miłosierdzia jest istotnym elementem działalności Kościoła i wynika z przykazania miłości do Boga i bliźniego. Można zatem stwierdzić, że prawo kanoniczne jedynie uznaje i uszczegóławia funkcjonowanie tej posługi. W encyklice papież bezpośrednio nawiązał do rozwoju kościelnej posługi miłości poczynawszy od początku funkcjonowania Kościoła i jej miejsca, jak również

⁸³ Por. DCM, art. 1 § 3.

⁸⁴ Por. DCM, art. 2 § 1.

⁸⁵ Por. DCM, art. 10 § 2.

znaczenia dla rozwoju pierwotnego Kościoła. Natomiast w *motu proprio* to odniesienie ma już charakter pośredni.

Mając na uwadze aspekt podmiotowy kościelnej posługi miłości, warto wskazać na podkreślenie w encyklice obowiązku brania udziału w posłudze miłości zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i wspólnotowym. Ponadto warto zwrócić uwagę na podkreślenie odpowiedzialności biskupa diecezjalnego w zakresie posługi miłości w Kościele partykularnym, jak również na wymogi dotyczące pracowników organizacji charytatywnych. *Motu proprio* odpowiednio rozwija te zagadnienia (na przykład poprzez określenie obowiązków proboszczów) i nadaje im prawną formę.

W aspekcie przedmiotowym kościelnej posługi miłosierdzia zarówno w encyklice, jak i w *motu proprio*, wskazano na treść pomocy niesionej w ramach posługi miłości i cechy odróżniające ją od innych działalności o charakterze charytatywnym. Obowiązkiem prawnym jest zachowanie specyfiki posługi miłości opierającej się na założeniu, że sama pomoc materialna nie jest wystarczająca, jeżeli wraz z tą pomocą nie jest okazywana miłość do bliźniego.

Bibliografia

Encykliki

Litterae encyclicae *Deus caritas est*, Benedictus PP XVI, 25 XII 2005, AAS 98 (2006) 217-252. Tekst polski: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (dostęp: 21.12.2020).

Źródła prawa kanonicznego

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, 25 I 1983, AAS 75 pars II(1983). Tekst polski: Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.

Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim wydany przez Konferencję

Episkopatu Polski w dniu 13 marca 2018 r. podczas 378. Zebrania Plenarnego w Warszawie.

Litterae apostolicae motu proprio datae *De caritate ministranda*, Benedictus PP. XVI, 11 XI 2012, AAS 104(2012).
Tekst polski: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20121111_caritas.html (dostęp: 21.12.2020).

Litterae apostolicae motu proprio datae *Humanam progressionem*, Franciscus, 17 VIII 2016, AAS 108(2016).

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych, K. Dynarski red., Warszawa 1990.

Literatura

Baum G., *The Social Mission of the Church: An Issue of Dialogue*, in: *Turning to the World. Social Justice and Common Good since Vatican II*, C.N. Still, G. Rompré eds, Montreal & Kingston – London – Chicago 2018.

Cordes P.J., *Deus caritas est: sobre la primera encíclica del Papa Benedicto XVI*, „Scripta Theologica” 3(2006).

Kamiński R., *Prawna ochrona środków społecznej komunikacji*, Marki 2016.

Kluz M., *Miłość jako prawo Nowego Przymierza w świetle Deus caritas est Benedykta XVI*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 3(2018).

Krukowski J., *Przynależność chrześcijan do Kościoła a uczestnictwo w życiu publicznym*, w: *Przynależność do Kościoła a uczestnictwo wiernych w życiu publicznym*, J. Krukowski, M. Sitarz, B. Pieron red., Lublin 2014.

Muñoz R., *Caritas. Amor cristiano y acción social*, „Scripta Theologica” 3(2006).

Pawlik S., *Posługa charytatywna Kościoła w uchwałach polskich synodów po Soborze Watykańskim II. Studium prawnohistoryczne*, Wrocław 2006.

Poniatowski M., *Formy działalności charytatywnej Kościoła na szczeblu diecezjalnym i parafialnym*, w: II Polski Synod Plenarny a synody diecezjalne, J. Krukowski, M. Sitarz, A. Pastwa red., Lublin 2015.

Poniatowski M., *Podstawy prawne funkcjonowania kościelnych osób prawnych prowadzących działalność charytatywno-opiekuńczą*, w: Z pomocą potrzebującym. 30-lecie Caritas polska, U. Bejma, M. Iżycki, L. Szot red. Warszawa 2020.

Sierpowska I., *Pomoc społeczna. Komentarz*, Warszawa 2014.

Weinandy T.G., *Deus caritas est: Defining the Christian Understanding of Love*, „Pro Ecclesia” 3(2006).

Urszula Bejma*

Rzecznictwo jako narzędzie realizacji miłości społecznej na przykładzie organizacji charytatywno-społecznej Caritas Polska

Advocacy as a Tool for the Implementation of Social Love
on the Example of a Charity and Social Organization Caritas Poland

Streszczenie

Niniejszy artykuł podejmuje problematykę rzecznictwa jako narzędzia realizacji miłości społecznej na przykładzie organizacji społeczno-charytatywnej Caritas Polska. Zostało w nim omówione zagadnienie miłości społecznej, która jest podstawową wartością moralną oraz fundamentalną zasadą życia społecznego. Następnie wyjaśnione zostało pojęcie rzecznictwa, przedyskutowano wybrane jego definicje oraz wskazano podstawowe typy działań rzeczniczych i narzędzia, za pomocą których może być ono prowadzone. W ostatnim punkcie prezentowanego artykułu została dokonana analiza działań rzeczniczych realizowanych w Caritas Polska.

Słowa kluczowe:

Caritas Polska,
miłość społeczna,
katolicka nauka
społeczna,
rzecznictwo

* Urszula Bejma – dr; Caritas Polska

Abstract

Keywords:

Caritas Poland,
social love, Catholic
social teaching,
advocacy

This article takes up the issue of advocacy as a tool for the realization of social love on the example of the social and charity organization Caritas Poland. It discusses the issue of social love, which is a fundamental moral value and a fundamental principle of social life. Then, the concept of advocacy was explained, selected definitions were discussed and the basic types of advocacy activities and tools with which it can be carried out were indicated. In the last section of the presented article, an analysis of advocacy activities carried out by Caritas Poland was made.

Wstęp

Istotą miłości społecznej, jako kategorii prawa naturalnego, opartej na społecznej naturze człowieka, jest poczucie więzi grupowej oraz gotowość świadczenia różnego rodzaju dobra na rzecz grup, klas i kategorii społecznych, narodu czy ludzkości. Oznacza to, że choć miłość ta nie jest skierowana bezpośrednio do jednostek, to w rzeczywistości nie sposób oddzielić jej od praktyk miłosierdzia ukierunkowanych na potrzeby konkretnych osób. „Aby społeczeństwo stało się bardziej ludzkie, bardziej godne osoby, niezbędne jest docenienie miłości w życiu społecznym – na płaszczyźnie politycznej, ekonomicznej, kulturowej – i uczynienie z niej stałej i najwyższej normy działania”¹. Realizacja miłości społecznej jest misją największej w Polsce organizacji charytatywno-społecznej Caritas Polska. Wyraża się ona w niesieniu dobra i świadczeniu pomocy osobom i grupom dotkniętym różnego rodzaju deficytami oraz skutkiem oddziaływania niesprawiedliwych struktur społecznych.

Sposoby i metody realizacji miłości czynnej mogą przybierać różne formy oraz mogą być realizowane za pomocą różnych narzędzi, którymi dysponuje podmiot pomagający. Jedną z form pomocy, będącą jednocześnie narzędziem realizacji miłości społecznej, jest rzecznictwo, czyli domaganie się równego traktowania osób ubogich, dyskryminowanych i zagrożonych wykluczeniem społecznym.

¹ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Rzym 2004, p. 583.

Celem niniejszego artykułu jest omówienie istoty rzecznictwa jako przykładu realizacji miłości społecznej na przykładzie organizacji charytatywno-społecznej Caritas Polska.

1. Miłość społeczna jako najważniejsza zasada życia społecznego w działaniach na rzecz osób wykluczonych

Miłość jest jedną z zasad i wartości, będących intelektualnym dorobkiem katolickiej nauki społecznej, której istotę stanowi koncepcja człowieka i relacji społecznych oparta na ewangelicznych normach i wartościach, oraz ich skuteczną realizację w życiu społecznym. Sposób, w jaki zasady życia społecznego wprowadza się w praktykę życia codziennego, akcentuje papież Jan XXIII w encyklice *Mater et magistra*: „zasady nauki społecznej wprowadza się zazwyczaj w życie w trzech etapach: najpierw bada się, jaki jest rzeczywisty stan rzeczy, następnie dokonuje się wnikliwej oceny tego stanu w świetle wspomnianych zasad, a wreszcie ustala się, co można i należy czynić, by dane zasady wprowadzić w życie odpowiednio do okoliczności, miejsca i czasu. Te trzy etapy postępowania określa się nieraz słowami: «zbadać, ocenić, działać»”². Tak rozumiana metoda katolickiej nauki społecznej służy eliminacji różnego rodzaju dysfunkcji społecznych będących udziałem zarówno poszczególnych jednostek, jak i całych społeczności.

Miłość jako bezinteresowna służba na rzecz drugiego człowieka jest „królewską drogą nauki społecznej Kościoła. (...) jest nie tylko zasadą mikrorelacji: więzi przyjacielskich, rodzinnych, małej grupy, ale także makrorelacji: stosunków społecznych, ekonomicznych i politycznych”³. Jej podstawowym kryterium aksjologicznym oraz źródłem jest zasada personalizmu chrześcijańskiego, podkreślająca godność i dobro każdej osoby ludzkiej oraz braterstwo wszystkich ludzi. Jest ona z natury alterocentryczna, integrująca jednostki w świadczeniu wspólnego dobra,

² Jan XXIII, *Mater et magistra*, Rzym 1961, p. 236.

³ Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, Rzym 2009, p. 2.

które jest celem i sensem życia społecznego⁴. Wprawdzie realizacja dobra wspólnego nie jest możliwa również bez sprawiedliwości społecznej, jednakże miłość społeczna wykracza daleko poza wymogi sprawiedliwości. Oznacza to, że realizacja miłości, choć zakłada wypełnienie postulatów sprawiedliwości, zaczyna się tam, gdzie kryteria działania w oparciu o samą sprawiedliwość są niewystarczające. „Sprawiedliwość bowiem – jak podkreśla papież Pius XI – nawet najwierniej przestrzegana, sama z siebie może wprawdzie usunąć przyczyny walk społecznych, nigdy jednak nie zdoła złączyć serc i umysłów”⁵. Podejmując różnego rodzaju aktywność społeczną, można przestrzegać zasad sprawiedliwości, nie stosując jednocześnie wymogów miłości. Odwrotny kierunek działania jest jednak niemożliwy. Dlatego ma swoje głębokie uzasadnienie stwierdzenie św. Jana Pawła II: „Miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości”⁶.

Wprawdzie realizacja dobra wspólnego nie jest możliwa również bez sprawiedliwości społecznej, jednakże miłość społeczna wykracza daleko poza wymogi sprawiedliwości.

Miłość, jako podstawowa wartość moralna i fundamentalna zasada życia społecznego, jest istotą więzi społecznej. Jej potrzeba w życiu społecznym podyktowana jest funkcjonowaniem niesprawiedliwych struktur społecznych, których skutkiem jest pogwałcenie ludzkich praw: do życia, godnych warunków egzystencji, wolności, samostanowienia, realizacji potrzeb materialnych, religijnych i duchowych. „Miłość tę można nazwać „miłością społeczną” lub „miłością polityczną”, a powinna ona ogarniać cały rodzaj ludzki. (...) Miłość jest również najwyższą i najszlachetniejszą formą relacji pomiędzy istotami ludzkimi (...) stanowi największe przykazanie społeczne. Szanuje drugiego i jego prawa”⁷. Oznacza to, że miłość społeczna nie jest skierowana do poszczególnych jednostek, ale do grup społecznych i społeczności dotkniętych różnego rodzaju deficytami życia społecznego. Nadto, miłość społeczna, wykraczająca poza wartości wyłącznie chrześcijańskie, jest cnotą naturalną, bazującą na społecznej naturze człowieka, a jej przedmiotem może być rodzina, grupa terytorialna, zawodowa, klasa społeczna, naród⁸.

⁴ W. Irek, *Benedykt XVI o miłości społecznej: miłość społeczna – geneza i definicja pojęcia*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1(2007), s. 27.

⁵ Pius XI, *Quadragesimo anno*, Rzym 1931, p. 137.

⁶ Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, Rzym 1980, p. 4.

⁷ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium...*, dz. cyt., p. 581-583.

⁸ C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 402.

O ile owocem miłości jest miłosierdzie, czyli postępowanie wyrażające współczucie i życzliwość wobec niedostatku, czy ubóstwa jednostki, o tyle przejawem miłości społecznej jest „poczucie wspólnoty grupowej i płynąca stąd gotowość świadczeń na rzecz tej grupy, miłości do narodu, a nawet ludzkości”⁹. W praktyce życia codziennego nie sposób jednak oddzielić miłości poszczególnych jednostek od miłości społecznej, czyli zależności i komplementarności miłości bliźniego i miłości społecznej w świadczeniu dobra. Prawdę tę uwypukla *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Zgodnie ze społeczną naturą człowieka dobro każdego pozostaje w sposób konieczny w relacji z dobrem wspólnym. Może być ono określone jedynie w odniesieniu do osoby ludzkiej «zamknięci w sobie samych nie żyją jedynie dla siebie w przekonaniu, że jesteście już usprawiedliwieni, ale gromadząc się razem szukajcie tego, co pożyteczne dla wszystkich» (List przypisywany Barnabie)”¹⁰. Miłość społeczna więc, choć ma swój początek w mikrorelacjach i miłości drugiego człowieka, swój najgłębszy sens znajduje w sytuacjach, w których adresatem miłości nie jest jednostka, ale grupa, cała społeczność, bądź też – w uniwersalnym ujęciu – cała ludzkość. W tym kontekście nauka społeczna Kościoła przedstawia wizję „miłości społecznej”¹¹.

2. Rzecznictwo – zagadnienia definicyjne

Pojęcie rzecznictwa (*advocacy*) zostało zaczerpnięte z amerykańskiej metodologii dotyczącej działalności organizacji pozarządowych. Rozumiane jest najczęściej jako występowanie w imieniu kogoś lub czegoś (rzecznictwo własnych interesów, grupy, której się jest członkiem, rzecznictwo w imieniu innych, na przykład wykluczonych, ubogich, niepełnosprawnych...). Rzecznictwo nie ogranicza się do reprezentowania konkretnych osób. Najczęściej jest się rzecznikiem pewnej sprawy lub występuje się w imię pewnych wartości.

⁹ Tamże.

¹⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, p. 1905.

¹¹ M. Kluz, *Wymagania miłości w życiu społecznym w świetle encyklik *Deus caritas est* i *Caritas in veritate* papieża Benedykta XVI*, „Studia Nauk Teologicznych” 12(2017), s. 207.

W literaturze przedmiotu funkcjonują różne definicje rzecznictwa. Dla potrzeb niniejszego elaboratu zostaną przedstawione tylko niektóre z nich.

Definicja zawarta w *Strategii Zmniejszania Ubóstwa (Poverty Reduction Strategy)* rzecznictwem określa „mówienie w imieniu innych”. Jest to działanie usystematyzowane, mające na celu zmianę postaw, polityk i praktyk poprzez prowadzenie czterech głównych rodzajów działalności:

- działań edukacyjnych (podnoszenie świadomości),
- rozwoju potencjału i możliwości (wewnętrznych i zewnętrznych wobec organizacji),
- tworzenia partnerstw i koalicji,
- lobbingu.

Ponadto działania rzecznicze powinny uwzględniać potencjalne grupy docelowe: ogół społeczeństwa, organizacje pozarządowe, polityków, rząd i inne osoby decyzyjne¹².

Advocacy Institute w Waszyngtonie rzecznictwem określa prowadzenie do istotnych, pozytywnych zmian wpływających w sposób bezpośredni na życie jednostek. Zmiany te dotyczą procesów decyzyjnych

**Działania rzecznicze
rozpoczynają się od
wskazania i nazwania
zaniedbań, zagadnień
pominiętych
i zignorowanych
oraz zmierzają do
zmiany świadomości
społecznej i nastawienia
społeczeństwa.**

związanych z polityką społeczną i alokacją zasobów, zachodzących w ramach politycznych, ekonomicznych i społecznych systemów i instytucji. Na proces rzeczniczy składają się zorganizowane działania, których celem jest pozytywna zmiana zastanej rzeczywistości. Działania rzecznicze rozpoczynają się od wskazania i nazwania zaniedbań, zagadnień pominiętych i zignorowanych oraz zmierzają do zmiany świadomości społecznej i nastawienia społeczeństwa, dzięki czemu będzie można wprowadzić nowe regulacje prawne i programy polityki społecznej w oparciu o zasadę sprawiedliwości społecznej¹³.

¹² *Advocacy, Lobbying and Campaigning – some Definitions*, w: <https://www.making-prsp-inclusive.org/en/8-advocacy-and-lobbying-influencing-policies/81-advocacy-lobbying-and-campaigning-some-definitions.html> (dostęp: 10.12.2020); cyt. za: M. Borowska, M. Branka, J. Wcisło, *Docenić bibliotekę. Jak skutecznie prowadzić rzecznictwo*, Warszawa 2012, s. 16.

¹³ D. Cohen, *Reflections on Advocacy*, w: http://www.synapsiswaw.pl/_synapsis_1/index.php/content/blogcategory/65/355/9/9/; cyt. za: M. Borowska, M. Branka, J. Wcisło, dz. cyt., s. 16.

Zgodnie z definicją wypracowaną przez Caritas Europa „rzecznictwo jest procesem mającym na celu wpływanie na zmianę przepisów poprzez zachęcanie graczy politycznych do podejmowania określonych działań. Do głównych celów rzecznictwa należą:

- wpływanie na zmianę mentalności, punktu widzenia, nastawienia i zachowania,
- zmiana polityki i praktyki instytucjonalnej,
- zmiany w procesach politycznych lub systemie politycznym,
- zwiększenie wpływu działań podejmowanych na rzecz osób dotkniętych ubóstwem i marginalizacją¹⁴.

Rzecznictwo zatem to uporządkowane, metodyczne działania ukierunkowane na zmianę przepisów, praktyk lub nastawienia, realizujące się poprzez racjonalne przedstawianie dowodów i argumentów na to, dlaczego zmiany są konieczne oraz w jaki sposób mogą zostać przeprowadzone. Sednem rzecznictwa jest przekonanie, że taka zmiana może dokonać się na skutek procesu budowania świadomości, przedstawiania dowodów i argumentów na to, dlaczego jest potrzebna oraz zdobywania zaangażowania osób mających możliwość wprowadzania takich zmian.

Rzecznictwo stara się więc doprowadzić do pozytywnych zmian poprzez wysuwanie żądań politycznych (rzecznictwo polityczne), które ma na celu zajęcie się podstawowymi przyczynami danego problemu, takimi jak ubóstwo lub wykluczenie społeczne oraz wywarcie wpływu na politykę, praktyki i zachowania, mogące przyczynić się do zmian strukturalnych. Rzecznictwo to także taki sposób działania, który ukierunkowany jest na same organizacje rzecznicze, a jego celem jest wzmocnienie ich zdolności zmian strukturalnych poprzez współpracę strategiczną (na przykład z organizacjami o podobnych celach rzeczniczych – rzecznictwo instytucjonalne)¹⁵.

Rzecznictwo stara się doprowadzić do pozytywnych zmian poprzez wysuwanie żądań politycznych, które ma na celu zajęcie się podstawowymi przyczynami danego problemu, takimi jak ubóstwo lub wykluczenie społeczne oraz wywarcie wpływu na politykę, praktyki i zachowania, mogące przyczynić się do zmian strukturalnych.

¹⁴ Caritas Europa, *Advocacy Handbook*, s. 13, w: <https://www.caritas.eu/wordpress/wp-content/uploads/2018/01/160327-PU-Advocacy-handbook-EN.pdf> (dostęp: 10.12.2020).

¹⁵ Caritas Europa, *Institutional Advocacy Handbook*, w: <https://www.caritas.eu/wordpress/wp-content/uploads/2020/11/Caritas-Europa-Institutional-Advocacy-Handbook.pdf> (dostęp: 10.12.2020).

Sposób prowadzenia działań rzeczniczych pozwala na wyodrębnienie podstawowych typów rzecznictwa, do których zalicza się:

- reprezentacja, czyli mówienie w imieniu tych, którzy głosu nie mają (na przykład przedstawianie postulatów osób wykluczonych przez organizacje pozarządowe, których misją są działania na rzecz inkluzji społecznej),
- mobilizacja, czyli zachęcanie tych, którzy głosu nie mają, aby mówili razem z nami – rzecznikami ich interesów (na przykład wspólne przedstawianie propozycji zmiany polityki społecznej przez osoby wykluczone i organizacje pozarządowe),
- upodmiotowienie, czyli wspieranie pozbawionych głosu, aby interweniowali i mówili w swoim imieniu (na przykład osoby wykluczone same przedstawiają postulaty zmiany polityki społecznej)¹⁶.

Skuteczne prowadzenie działań rzeczniczych wymaga zastosowania najbardziej optymalnych do tego celu metod. Do podstawowych, a zarazem najczęściej stosowanych, zalicza się:

- narzędzia marketingowe – rozpowszechnianie informacji w celu dotarcia z danym przekazem do odpowiednich osób. Zastosowanie narzędzi marketingowych pozwala nawiązać i utrzymać dialog z otoczeniem, pokazać kim jest podmiot prowadzący rzecznictwo, co robi i dlaczego realizacja jego celu jest społecznie ważna; umożliwia także zaistnienie w środkach masowego przekazu i mediach społecznościowych, a w konsekwencji dotarcie do władz samorządowych czy państwowych,
- budowanie partnerstw i koalicji – ma ono na celu wzmocnienie potencjału i pozycji podmiotu prowadzącego rzecznictwo, podzielenie się zadaniami z innymi koalicjantami oraz pozyskanie przychylności otoczenia. Tworzenie i utrzymanie koalicji wymaga czasu i energii, ponieważ dotyczy budowania relacji zaufania z innymi ludźmi. Ten aspekt działań rzeczniczych uważa się za najtrudniejszy, ale i najbardziej satysfakcjonujący,
- lobbing – jest wyspecjalizowaną formą rzecznictwa, prowadzoną w sposób zaplanowany, strategiczny i nieformalny, metodami prawnie dozwolonymi, zmierzającymi do wywarcia wpływu na

¹⁶ A. Chetley, *Advocacy and Policy Processes*, <https://www.slideshare.net/MeTApresents/advocacy-and-policy-process> (dostęp: 10.12.2020).

organy władzy publicznej w procesie stanowienia prawa. To metoda wpływania na decydentów. Jej cechy charakterystyczne to otwarta (dwustronna) komunikacja, wywieranie wpływu poprzez powiązanie interesów osób i grup zainteresowanych, tworzenie sytuacji dającej korzyści obu stronom i inwestowanie w długofalowe relacje z decydentami¹⁷.

**O skuteczności działań
rzeczniczych decyduje
w dużej mierze ich
uporządkowanie
i realizacja
w zaplanowany sposób.**

Jak już zasygnalizowano wcześniej, o skuteczności działań rzeczniczych decyduje w dużej mierze ich uporządkowanie i realizacja w zaplanowany sposób. W procesie rzeczniczym możemy zatem wyróżnić następujące po sobie działania:

- przekonanie decydenta, że warto zająć się grupą, którą reprezentuje podmiot prowadzący rzecznictwo,
- przekonanie decydenta, że warto skupić się na konkretnym problemie grupy, którą reprezentuje organizacja,
- przekonanie decydenta, że warto wybrać konkretne rozwiązania problemu grupy, w imieniu której prowadzone jest rzecznictwo,
- przekonanie decydenta, że warto wybrać konkretne sposoby i środki realizacji rozwiązań problemu grupy reprezentowanej przez organizację rzeczniczą,
- przekonanie decydenta, że warto zastosować konkretne metody monitoringu i ewaluacji realizacji rozwiązań problemu grupy, na rzecz której realizowane są działania rzecznicze¹⁸.

Szczegółowo cykl działań rzeczniczych można przedstawić za pomocą następującego schematu:

¹⁷ Caritas Europa, *Advocacy...*, dz. cyt., s. 13.

¹⁸ R. Szarfenberg, *Europejskie doświadczenia i standardy rzecznicze*, w: <https://www.rszarf.ips.uw.edu.pl/pdf/rzecznictwo-europejskie.pdf> (dostęp: 10.12.2020).

Schemat 1: Cykl działań rzeczniczych



Źródło: Caritas Europa, *Advocacy...*, dz. cyt.

Rzecznictwo to bez wątpienia sposób myślenia i filozofia działania zarówno na rzecz rozwoju organizacji prowadzącej rzecznictwo, jak i realizacji jej działań mających na celu wywołanie pozytywnej zmiany w prowadzonych politykach społecznych. W strategii rozwoju organizacji, pozycję rzecznictwa obrazuje następujący schemat.

Schemat 2: Strategia rozwoju jednostki



Źródło: Opracowanie własne na podstawie: M. Borowska, M. Branka, J. Wcisło, Docenić..., dz. cyt., s. 24.

3. Rzecznictwo Caritas Polska w realizacji miłości społecznej

Sposób prowadzenia działań rzeczniczych uzależniony jest nade wszystko od tożsamości jednostki, która je prowadzi, jej misji i celów strategicznych. W przypadku Caritas Polska działania rzecznicze wynikają z wartości ewangelicznych, wyznaczających kryteria oceny rzeczywistości społecznej i adekwatne do niej zasady działania.

3.1. Wartości i cele strategiczne Caritas Polska

Caritas Polska jest instytucją społeczną i charytatywną, a jako instrument misji Kościoła w świecie, działa na rzecz porządku społecznego i prawnego oraz sprawiedliwej organizacji życia ekonomicznego. Caritas Polska jest zatem strukturą działającą z ramienia Kościoła katolickiego w Polsce, służącą jednostkom, grupom i społecznościom najbardziej marginalizowanym i znajdującym się w trudnej sytuacji życiowej. „Orga-

nizacje charytatywne Kościoła stanowią jego *opus proprium*, zadanie mu właściwe, w którym nie współpracuje jako dodatkowy partner, ale działa jako podmiot bezpośrednio odpowiedzialny, robiąc to, co przynależy do jego natury. Kościół nigdy nie może być zwolniony od czynienia *caritas* jako uporządkowanej działalności wierzących i, z drugiej strony, nigdy nie będzie takiej sytuacji, w której *caritas* poszczególnych chrześcijan nie będzie potrzebna, gdyż człowiek, poza sprawiedliwością, potrzebuje, i zawsze będzie potrzebował, miłości¹⁹.

Caritas Polska, niosąc profesjonalną, wielowymiarową pomoc osobom najbardziej potrzebującym, opiera się na zasadach życia społecznego zdefiniowanych przez katolicką naukę społeczną: zasadzie dobra wspólnego, pomocniczości, solidarności i miłości. Zasady te wzajemnie się warunkują, co oznacza, że jednostka „musi wносить wkład w dobro wspólne, by z kolei poprzez uczestnictwo w nim urzeczywistniać swoje cele i zadania życiowe. (...) dobro należy czynić wspólnie, zbiorowo, zespołowo, społecznie, czyli tworzyć wartości wspólne, ukierunkowane jednak na osobę ludzką”²⁰.

Zasada dobra wspólnego zobowiązuje jednostki do współpracy na rzecz urzeczywistniania tego dobra we wszystkich społecznościach, określa uprawnienia i obowiązki, których celem jest dobro wspólne. Realizacja zasady dobra wspólnego jest również racją uzasadniającą politykę Caritas Polska, która troszczy się o dobro osób i grup defaworyzowanych i o nie zabiega. Zasada dobra wspólnego nakłada także obowiązek uznawania, szanowania, regulowania i popierania praw człowieka²¹.

Zasada pomocniczości postuluje „uzupełniającą pomoc” większych społeczności na rzecz mniejszych. Zasadę pomocniczości ująć można w dwóch hasłach: „1. Tyle wolności, ile można, tyle uspołecznienia, ile koniecznie potrzeba; 2. Tyle społeczeństwa, ile można, tyle państwa, ile koniecznie trzeba”²².

Zasada solidarności społecznej jest zasadą porządkującą działalność jednostek, ukierunkowując ją na dobro społeczne, działania mniejszych społeczności ku dobru społeczności większych, czyli wspólne działanie w podobnej sytuacji w celu przezwyciężenia nieprawidłowości w życiu

¹⁹ Tamże, p. 29.

²⁰ J. Koperek, *Zasady życia społecznego*, w: Słownik społeczny, B. Szlachta red., Kraków 2004, s. 1605.

²¹ J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*, Kraków 1992, s. 170.

²² C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 518.

społecznym. W myśl zasady solidarności w każdej dziedzinie życia społecznego konieczne jest odrzucenie postaw indywidualistycznych na rzecz współpracy i współodpowiedzialności w dążeniu do dobra wspólnego²³.

Podstawowym kryterium aksjologicznym i zwornikiem wymienionych zasad społecznych jest zasada personalizmu chrześcijańskiego, podkreślająca godność i dobro każdej osoby ludzkiej i promująca równe szanse rozwoju dla wszystkich ludzi.

Misja Caritas Polska to nie tylko praktykowanie miłosierdzia w stosunku do jednostek zagrożonych wykluczeniem społecznym, ubogich, chorych, bezdomnych, ale również praktykowanie duszpasterstwa społecznego, co w odniesieniu do celów Caritas Polska oznacza zarówno potrzebę niesienia pomocy charytatywnej, jak i wpływania poprzez działania rzecznicze na zmiany strukturalne w społeczeństwie, aby nie generowały one ubóstwa i nie naruszały zasad współżycia społecznego. Podejście to, upowszechnione w czasie pontyfikatu św. Jana Pawła II, znane jest jako *opcja (miłość) preferencyjna Kościoła na rzecz ubogich*²⁴.

3.2. Aktualna oraz sugerowana działalność rzecznicza Caritas Polska

Rzecznictwo Caritas Polska odnosi się do wszystkich działań, które mają na celu wywieranie wpływu na politykę, praktyki i mentalność decydentów, rządu oraz instytucji życia społecznego. W praktyce oznacza to, że działania rzecznicze prowadzone są w kluczowych obszarach dedykowanych różnym kategoriom osób zagrożonych wykluczeniem społecznym: dzieciom i młodzieży, seniorom, bezdomnym, uzależnionym, opuszczającym zakłady penitencjarne, mi-

Rzecznictwo Caritas Polska odnosi się do wszystkich działań, które mają na celu wywieranie wpływu na politykę, praktyki i mentalność decydentów, rządu oraz instytucji życia społecznego.

²³ Tamże, s. 520-525. Zasada miłości bliźniego i miłości społecznej została omówiona w p. 1. niniejszego artykułu.

²⁴ Miłość preferencyjna Kościoła na rzecz ubogich jest jego świadectwem o godności człowieka. „Jednocześnie uznaje [Kościół – przyp. U.B.], że więcej on znaczy przez to kim jest, niż przez to, co posiada. Godność ta nie może być zniszczona niezależnie od tego, jaka byłaby sytuacja nędzy, pogardy, odrzucenia, bezsilności, do jakiej człowiek został doprowadzony. Kościół chce być solidarny z tymi, którzy nie liczą się w społeczeństwie, które odrzuciło ich duchowo, a nawet fizycznie”. J. Mazur, dz. cyt., s. 67.

grantom i uchodźcom oraz krajom borykającym się ze skutkami konfliktów i katastrof naturalnych.

W zależności od treści przekazu oraz zamierzonego celu wykorzystuje się różnego rodzaju sposoby prowadzenia rzecznictwa oraz kanały jego upowszechniania. Do najczęściej stosowanych, zgodnie z wcześniej przyjętą typologią, zaliczyć można narzędzia marketingowe, budowanie partnerstw i koalicji oraz lobbying.

Narzędzia marketingowe – można je podzielić na pisane (artykuł naukowy, artykuł popularyzatorski mający na celu nagłośnienie określonego problemu, notatka prasowa, czy publikacja naukowa); ustne (przemówienie publiczne, ustna prezentacja wybranego problemu na konferencji naukowej lub prasowej, wystąpienie w środkach masowego przekazu, mediach społecznościowych) oraz audiowizualne (prezentacja multimedialna, krótki film poruszający ważny społecznie problem, kampanie społeczne). Wszystkie wymienione narzędzia/sposoby są stałymi elementami uprawiania rzecznictwa w Caritas Polska (na przykład w programach/akcjach/projektach: „Skrzydła” i „Dwa Talenty”, „Tornister pełen uśmiechów”, „Wakacyjna Akcja Caritas”, programach społecznych dedykowanych seniorom, pomocy osobom wykluczonym społecznie, migrantom i uchodźcom, programach pomocowych w czasie pandemii COVID-19 i wielu innych).

Budowanie partnerstw – budowanie silnych, długoterminowych relacji z władzami publicznymi na szczeblu lokalnym oraz krajowym, pomaga budować ich zaufanie do Caritas jako wiarygodnego, zaufanego i eksperckiego partnera strategicznego, rzecznika ubogich i marginalizowanych oraz dostawcy wysokiej jakości usług socjalnych.

Budowanie partnerstw – jak zasygnalizowano wcześniej, ten aspekt działań rzeczniczych jest najbardziej wymagający, najtrudniejszy do przeprowadzenia, ale jednocześnie najbardziej satysfakcjonujący. Jego istotą jest budowanie silnych, długoterminowych relacji z władzami publicznymi na szczeblu lokalnym oraz krajowym, pomaga budować ich zaufanie do Caritas jako wiarygodnego, zaufanego i eksperckiego partnera strategicznego, rzecznika ubogich i marginalizowanych oraz dostawcy wysokiej jakości usług socjalnych. Bliskie relacje z organami publicznymi umożliwiają również Caritas Polska dostęp do informacji istotnych dla swojej pracy (wiedzy na temat planowanych reform, konsultacji politycznych i legislacyjnych oraz możliwości dostępu do finansowania). Utrzymanie zaufania społecznego oraz dostęp do informacji może również pomóc Caritas Polska w wyborze najbardziej odpowiedniego momentu do

zapropnowania partnerstwa z władzami publicznymi. Egzemplifikacją budowania partnerstw jest członkostwo delegatów Caritas Polska w radach i zespołach Ministerstwa Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej: Radzie Pomocy Społecznej; Krajowym Komitecie Rozwoju Ekonomii Społecznej, Radzie do spraw Polityki Senioralnej oraz Radzie Rodziny.

Budowanie partnerstw w ramach rzecznictwa instytucjonalnego może i powinno stanowić także ramy współpracy między diecezjalnymi/parafialnymi Caritas i Caritas Polska, w celu wzmocnienia pozycji jako profesjonalnego rzecznika ubogich i wykluczonych.

Uznanie przez władze lokalne i państwowe Caritas Polska jako partnera strategicznego w działaniach na rzecz osób potrzebujących, zakłada zdolności eksperckie pracowników Caritas Polska oraz umiejętność ich implementacji do konkretnych projektów służących dobru osób znajdujących się w sytuacji szczególnie trudnej.

Przykładowa koalicja i komunikacja z władzami powinna odbywać się w czterech zasadniczych krokach:

- zdiagnozowanie przez Caritas Polska potrzeb wybranej kategorii osób wykluczonych lub zagrożonych wykluczeniem społecznym,
- opracowanie autorskiego projektu/programu pomocowego dla beneficjentów,
- wdrożenie programu/projektu i jego koordynacja na szczeblu lokalnym i krajowym przy współudziale Caritas diecezjalnych,
- uznanie przez państwo projektu/programu za profesjonalny i skuteczny oraz zapewnienie jego finansowania w kolejnych edycjach.

Lobbing – jako wyspecjalizowana forma rzecznictwa jest najrzadziej stosowanym narzędziem w działaniach rzeczniczych Caritas Polska. Powodem takiego stanu rzeczy jest stosunkowo krótka tradycja prowadzenia działań lobbingowych, zmieniająca się sytuacja społeczno-polityczna w kraju oraz znaczna amplituda zaufania społecznego do Kościoła katolickiego w Polsce. Biorąc jednak pod uwagę strategię rozwojową Caritas Polska oraz to, jaką ta organizacja wyznacza sobie pozycję w prowadzeniu dialogu społecznego, wydaje się wręcz niemożliwe, aby w przyszłości prowadzenie działań lobbingowych z osobami decyzyjnymi zostało pominięte.

Zakończenie

Caritas Polska to organizacja społeczna i charytatywna, która na co dzień służy osobom cierpiącym z powodu ubóstwa, nierówności, niesprawiedliwego traktowania, dyskryminacji, przemocy czy wykluczenia społecznego, realizując różnego typu projekty/programy i udowadniając tym samym, że budowanie lepszego, bardziej sprawiedliwego świata, jest możliwe.

Szczególną formą zaangażowania Caritas Polska w realizację miłości społecznej na rzecz osób i grup defaworyzowanych jest rzecznictwo, którego wymiernym rezultatem jest „poprawa jakości życia osób doświadczających ubóstwa lub znajdujących się w trudnej sytuacji poprzez działania na rzecz integralnego rozwoju ludzkiego i sprawiedliwości społecznej”²⁵.

Bibliografia

Advocacy, Lobbying and Campaigning – Some Definitions, w: <https://www.making-prsp-inclusive.org/en/8-advocacy-and-lobbying-influencing-policies/81-advocacy-lobbying-and-campaigning-some-definitions.html> (dostęp: 10.12.2020).

Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, Rzym 2009.

Borowska M., Branka M., Wcisło J., *Docenić bibliotekę. Jak skutecznie prowadzić rzecznictwo*, Warszawa 2012.

Caritas Europa, *Advocacy Handbook*, w: <https://www.caritas.eu/wordpress/wp-content/uploads/2018/01/160327-PU-Advocacy-handbook-EN.pdf> (dostęp: 10.12.2020).

Caritas Europa, *Institutional Advocacy Handbook*, w: <https://www.caritas.eu/wordpress/wp-content/uploads/2020/11/Caritas-Europa-Institutional-Advocacy-Handbook.pdf> (dostęp: 10.12.2020).

²⁵ Caritas Europa, *Advocacy...*, dz. cyt., s. 3.

Chetley A., *Advocacy and Policy Processes*, w: <https://www.slideshare.net/MeTApresents/advocacy-and-policy-process> (dostęp: 10.12.2020).

Cohen D., *Reflections on Advocacy*, za: http://www.synapsiswaw.pl/_synapsis_1/index.php/content/blogcategory/65/355/9/9/.

Irek W., *Benedykt XVI o miłości społecznej: miłość społeczna – geneza i definicja pojęcia*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1(2007), s. 25-44.

Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, Rzym 1980.

Jan XXIII, *Mater et magistra*, Rzym 1961.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Kluz M., *Wymagania miłości w życiu społecznym w świetle encyklik Deus caritas est i Caritas in veritate papieża Benedykta XVI*, „Studia Nauk Teologicznych” 12(2017), s. 191-210.

Koperek J., *Zasady życia społecznego*, w: Słownik społeczny, B. Szlachta red., Kraków 2004, s. 1604-1608.

Mazur J., *Katolicka nauka społeczna*, Kraków 1992.

Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Rzym 2004.

Pius XI, *Quadragesimo anno*, Rzym 1931.

Strzeszewski C., *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994.

Szarfenberg R., *Europejskie doświadczenia i standardy rzecznicze*, w: <https://www.rszarf.ips.uw.edu.pl/pdf/rzecznictwo-europejskie.pdf> (dostęp: 10.12.2020).

Witold Janocha*

Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci. Osoby z niepełnosprawnością we wspólnocie Kościoła

Whatever You Did for One of These Brothers.
People with Disabilities in the Church Community

Streszczenie

Niniejsze opracowanie ukazuje osoby z niepełnosprawnością w dwóch perspektywach: w pierwszej przedstawione zostanie nauczanie papieża Benedykta XVI na temat osób z niepełnosprawnością; w drugiej przytoczone zostaną autorskie, ogólnopolskie badania socjologiczne przeprowadzone wśród duszpasterzy Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce, ukazujące dostępność infrastruktury parafialnej dla osób z niepełnosprawnością. Jak wskazują wyniki badań, większość parafii udostępnia przynajmniej jedno wejście umożliwiające samodzielny wjazd osobie poruszającej się na wózku inwalidzkim. Pozostaje jednak wiele innych obszarów wymagających dostosowania, umożliwiających włączenie osób z niepełnosprawnościami w życie wspólnoty parafialnej.

Słowa kluczowe:
niepełnosprawność,
duszpasterze,
Kościół katolicki

* Witold Janocha – dr hab., profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Abstract

Keywords:
disability, priests,
Catholic church

This study presents people with disabilities from two perspectives: the first presents the teaching of Pope Benedict XVI on people with disabilities; the second part will present original, nationwide sociological research conducted among priests of the Roman Catholic Church in Poland, showing the availability of parish infrastructure for people with disabilities. According to the results of the research, most parishes provide at least one entrance for a wheelchair user. There are, however, many other areas that need to be adapted to enable people with disabilities to be included in the parish community.

W roku 2012 Polska ratyfikowała Konwencję ONZ o prawach osób niepełnosprawnych i przyjęła na siebie obowiązek dostosowania prawa oraz funkcjonowania państwa, tak aby umożliwić osobom z niepełnosprawnością pełne uczestnictwo w życiu społecznym. W ramach Konwencji wyszczególniono osiem zasad przewodnich, realizujących cel główny, którym jest „popieranie, ochrona i zapewnienie pełnego i równego korzystania ze wszystkich praw człowieka i podstawowych wolności przez wszystkie osoby niepełnosprawne oraz popieranie poszanowania ich przyrodzonej godności”¹. Zasady przewodnie, na których opiera się Konwencja, to: poszanowanie nieodłącznej godności, autonomii jednostki, w tym wolności dokonywania własnych wyborów oraz niezależności; brak dyskryminacji; pełny i efektywny udział w życiu społecznym oraz integracja; poszanowanie różnic i akceptacja osób niepełnosprawnych jako części ludzkiej różnorodności i człowieczeństwa; równość szans; dostępność; równość mężczyzn i kobiet; poszanowanie zmieniających się możliwości dzieci z niepełnosprawnością i poszanowanie prawa niepełnosprawnych dzieci do zachowania ich tożsamości².

Ratyfikacja Konwencji stała się impulsem dla wielu środowisk, aby pogłębić wiedzę na temat niepełnosprawności, zlikwidować występujące bariery architektoniczne, uprzedzenia i stereotypy. Jednym z bardzo

¹ *Konwencja o prawach osób niepełnosprawnych sporządzona w Nowym Jorku dnia 13 grudnia 2006 r.*, Art. 1, Dz.U. 2012 poz. 1169.

² *Konwencja o prawach osób niepełnosprawnych, sporządzona w Nowym Jorku dnia 13 grudnia 2006 r.*, Art. 3, Dz.U. 2012 poz. 1169.

ważnych obszarów życia społecznego jest religia i wymiar duchowy człowieka, który dla większości populacji w Polsce stanowi ważny element egzystencji. Z życiem religijnym związana jest przynależność do wspólnoty Kościoła, denominacji czy grupy religijnej, gdzie wiara rozwija się, dojrzewa i nabiera społecznego wymiaru.

O ile badania nad religijnością w Polsce są prowadzone dość systematycznie, to studia nad udziałem w życiu religijnym osób niepełnosprawnych – z wyjątkiem badań autora niniejszego opracowania³ – nie były podejmowane. Tym bardziej istniała wielka potrzeba zbadania roli i miejsca osób niepełnosprawnych we wspólnotcie Kościoła, a szczególnie we wspólnotcie parafialnej, w której prowadzone jest duszpasterstwo, udzielane są sakramenty święte, istnieją bliskie relacje duszpasterzy z wiernymi. Motywacją do podjęcia badań nad miejscem i rolą osób niepełnosprawnych w życiu Kościoła stała się Konwencja ONZ o prawach osób niepełnosprawnych oraz pytanie: na ile Kościół, obok wielu innych instytucji dostosowujących swoje ustawodawstwo i likwidujących bariery, przystosowuje swoje środowisko i prawo do tego, aby osoby z niepełnosprawnością mogły w nim uczestniczyć na takich samych zasadach co pełnosprawni wierni? Oczywiście, Kościół jest autonomiczny i niezależny od państwa, nie jest objęty zobowiązaniami Konwencji ONZ przyjętymi przez Polskę w roku 2012, mimo to, przy wielu niedoskonałościach dokumentu, warto wczytać się w jego treść i skonfrontować z rzeczywistością kościelną. Konwencja może stać się pożytecznym narzędziem w procesie dostosowania środowiska Kościoła do potrzeb osób niepełnosprawnych, tak aby czuły się w nim jak w „gościnnym domu”, o którym mówił Jan Paweł II.

Niniejsze opracowanie ukazuje zagadnienie z dwóch perspektyw, w pierwszej przedstawione zostanie nauczanie Benedykta XVI dotyczące osób z niepełnosprawnością, w drugiej przytoczone zostaną ogólnopolskie badania własne przeprowadzone wśród duszpasterzy Kościoła rzymskokatolickiego, ukazujące dostępność infrastruktury parafialnej dla tych osób. Artykuł zakończony zostanie krótkimi wnioskami.

³ W. Janocha, *Religijność osób niepełnosprawnych i ich rodzin. Studium socjologiczno-pastoralne*, Lublin 2011.

1. Osoby z niepełnosprawnością w nauczaniu Benedykta XVI

Kościół został powołany przez samego Chrystusa do tego, aby miłować i troszczyć się, szczególnie o tych najmniejszych, dlatego nie może uobecniać się w nim żadna forma dyskryminacji i wykluczenia. Posługa osobom niepełnosprawnym jest zakorzeniona w świętej prawdzie, iż każda istota ludzka jest stworzona na obraz i podobieństwo Boże i została powołana przez Stwórcę do wiecznego świętowania wspólnoty z Bogiem.

W encyklice *Spe salvi* Benedykt XVI zaznaczył, że jeżeli każdy człowiek jest naszym bratem, to zwłaszcza osoby słabe, cierpiące i potrzebujące opieki powinny znaleźć się w centrum uwagi, tak aby nikt nie czuł się zapomniany ani odrzucony. Rzeczywiście, twierdzi Ojciec Święty, „miarę człowieczeństwa określa się w odniesieniu do cierpienia i do cierpiącego. Ma to zastosowanie zarówno w przypadku jednostki, jak i społeczeństwa. Społeczeństwo, które nie jest w stanie zaakceptować cierpiących ani im pomóc i mocą współczucia współuczestniczyć w cierpieniu, również duchowo, jest społeczeństwem okrutnym i niehumanitarnym”⁴.

Osoby chore i z niepełnosprawnością zdaniem Benedykta XVI powinny mieć szczególny dostęp do sakramentów świętych, z których mogą czerpać moc do pokonywania trudności związanych ze swoją kondycją fizyczną. W adhortacji posynodalnej *Sacramentum caritatis* (p. 58) zaznaczył, iż „należy zadbać, aby ci nasi bracia i siostry mogli przyjmować często komunie sakramentalną. Wzmacniając w ten sposób związek z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, będą mogli czuć się w pełni egzystencjalnie włączeni w życie i misję Kościoła, poprzez ofiarę z własnego cierpienia, w zjednoczeniu z ofiarą naszego Pana”. W dalszym ciągu tego dokumentu papież wskazuje na udział w sakramentach osób z niepełnosprawnością fizyczną – zachęcając do pełnego ich włączania przez umożliwienie im dostępu do świątyni – oraz intelektualną, co do których istnieje obawa, że nie mają rozeznania, czym jest sakrament. W odniesieniu do tej drugiej grupy Benedykt XVI zaznaczył: „Jeśli ich kondycja na to pozwala, wspólnota chrześcijańska winna umożliwić im uczestnictwo w celebracji sprawowanej w miejscach kultu. W związku z tym należy zadbać, by w budynkach sakralnych zostały usunięte wszelkie

⁴ Benedykt XVI, *Spe salvi*, Rzym 2007, p. 38.

architektoniczne przeszkody, uniemożliwiające dostęp niepełnosprawnym. W końcu, należy również zapewnić komunię eucharystyczną na tyle, na ile to jest możliwe, osobom upośledzonym umysłowo, ochrzczonym i bierzmowanym: otrzymują one Eucharystię w wierze, również w wierze ich rodziny lub wspólnoty, która im towarzyszy"⁵. Szczególnie ważne jest ostatnie zdanie, w którym Ojciec Święty wskazuje, że brak rozoznania nie musi być przeszkodą w przyjęciu sakramentu, gdyż osoby te przyjmują dary łaski także w wierze swoich rodzin i całej wspólnoty Kościoła. Niewątpliwie słowa te stanowią pewną odpowiedź dla duszpasterzy, którzy nie mają w tym względzie pewności.

Benedykt XVI ukazywał głęboki wymiar teologiczny niepełnosprawności i towarzyszącego jej cierpienia. Jak zaznaczył w przemówieniu do osób z niepełnosprawnością w ośrodku Regina Pacis w Ammanie 8 maja 2009 r., niekiedy trudno jest znaleźć usprawiedliwienie dla cierpienia i przeżyć związanych z doświadczaniem niepełnosprawności, jednak „wiara i rozum pozwalają nam dostrzec perspektywę poza nami samymi, by wyobrazić sobie życie takim, jakim postrzega je Bóg (...). Jak wierzą chrześcijanie, w istocie poprzez Krzyż Jezus wprowadza nas do życia wiecznego i czyniąc tak, wskazuje nam drogę ku przyszłości – drogę nadziei, która prowadzi każdy czyniony krok, abyśmy i my stali się tymi, którzy niosą tę nadzieję i miłość innym (...)”⁶. Za Świętym Bernardem Ojciec Święty stwierdza: „Bóg nie może cierpieć, ale może współcierpieć”. Bóg zapragnął cierpieć dla nas i z nami; stał się człowiekiem, by móc współcierpieć z człowiekiem w sposób rzeczywisty w ciele i krwi. „Stąd w każde cierpienie ludzkie wszedł Ktoś, kto je z nami dzieli i znosi (por. *Spe salvi*, p. 39)”⁷. Także w orędziu na XV Światowy Dzień Chorego Benedykt XVI zachęcał do głębokiej wiary oraz aby osoby cierpiące, chore i niepełnosprawne kontemplowały „cierpienia ukrzyżowanego Chrystusa i razem z Nim zwracały się do Ojca, ufając w pełni, że każde życie, (...) jest w Jego rękach”⁸.

**Benedykt XVI
ukazywał głęboki
wymiar teologiczny
niepełnosprawności
i towarzyszącego jej
cierpienia.**

⁵ Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, Rzym 2007, p. 58.

⁶ Przemówienie Benedykta XVI do niepełnosprawnych w ośrodku Regina Pacis w Ammanie, 8 maja 2009 r.

⁷ Benedykt XVI, Orędzie Ojca Świętego na XIX Światowy Dzień Chorego, 11 lutego 2011 r.

⁸ Benedykt XVI, Orędzie Ojca Świętego na XV Światowy Dzień Chorego, 11 lutego 2007 r.

Na znaczenie wiary w doświadczeniu niepełnoprawności Benedykt XVI zwrócił uwagę również podczas spotkania z osobami niepełnosprawnymi 19 kwietnia 2008 r. w Seminarium św. Józefa w Nowym Jorku. Mówił wówczas: „Czasem niełatwo jest znaleźć uzasadnienie czegoś, co wydaje się jedynie trudnością do przewyciężenia lub nawet cierpieniem, które przychodzi znosić. Jednakże wiara pomaga nam wyjść poza nasz własny horyzont i ujrzeć życie tak, jak je widzi Bóg. Bezwarunkowa miłość Boga, która dosięga każdą osobę, wskazuje na sens i cel całego ludzkiego życia. Poprzez krzyż Jezus naprawdę przyciąga nas do swej zbawczej miłości (por. J 12, 32), a czyniąc to, ukazuje nam drogę, jaką mamy przed sobą – drogę nadziei, która przemienia nas wszystkich, byśmy także

W swoim podejściu do osób chorych i niepełnosprawnych Benedykt XVI akcentował szczególną rolę Kościoła jako wspólnoty gotowej do niesienia wielorakiej pomocy osobom cierpiącym.

i my nieśli nadzieję i miłość innym”⁹. W podobnych słowach papież wypowiada się w orędziu na XX Światowy Dzień Chorego w 2012 r. Jako temat przewodni wybrał słowa z Ewangelii św. Łukasza „Wstań, idź, twoja wiara cię uzdrowiła” (Łk 17, 19). Ojciec święty wskazuje, iż słowa Chrystusa skierowane do trędowatego pomagają uświadomić sobie, jak ważna jest wiara dla osób, które w chwilach ciężkiej choroby, niepełnosprawności, zbliżają się do Pana i wtedy rzeczywiście doświadczają, że „kto wierzy, nigdy nie jest sam”! Wiara owego trędowatego ukazuje nam, że odzyskane zdrowie fizyczne jest znakiem czegoś o wiele cenniejszego od wyleczenia w sensie fizycznym, „jest znakiem uzdrowienia, którym

Bóg obdarza nas za pośrednictwem Chrystusa; wyrażają to słowa Jezusa: „twoja wiara cię uzdrowiła”. Wyzdrowienie fizyczne, będące wyrazem głębszego uzdrowienia, ukazuje tym samym, jakie znaczenie ma dla Chrystusa cały człowiek, z duszą i ciałem. Na zakończenie orędzia Benedykt XVI wyraża pragnienie, aby osoby cierpiące znajdowały zawsze bezpieczną kotwicę w wierze, która karmi się słuchaniem Słowa Bożego, osobistą modlitwą i sakramentami¹⁰.

W swoim podejściu do osób chorych i niepełnosprawnych Benedykt XVI akcentował szczególną rolę Kościoła jako wspólnoty gotowej do niesienia wielorakiej pomocy osobom cierpiącym. W przemówieniu wygło-

⁹ Spotkanie Benedykta XVI z osobami niepełnosprawnymi w Seminarium św. Józefa, 19 kwietnia 2008 r., Nowy Jork.

¹⁰ Benedykt XVI, Orędzie Ojca Świętego na XX Światowy Dzień Chorego, 11 lutego 2012 r.

szonym 11 lutego 2006 r. z okazji Światowego Dnia Chorego Benedykt XVI zaznaczył: „Wszyscy wiemy, że Jezus postrzegał człowieka w całej jego rzeczywistości, by uzdrowić go w pełni – na ciele, na umyśle i na duchu. Osoba ludzka stanowi bowiem jedność, a jej poszczególne wymiary można i powinno się rozróżniać, ale nie można ich oddzielać”¹¹. W tym holistycznym podejściu do człowieka tu na Ziemi – zaznacza Ojciec święty – wyróżnia się Kościół, „który również pragnie zawsze w ten sposób patrzeć na osoby, a to podejście określa charakter katolickich instytucji służby zdrowia, jak również postawę pracujących w nich osób”. Kościół stara się uczestniczyć w cierpieniu i doświadczeniach związanych z opieką, zwłaszcza nad dziećmi z niepełnosprawnością, wspierając ich rodziny. „Uczestniczymy w tych sytuacjach poprzez modlitwę i niezliczone inicjatywy podejmowane przez wspólnotę kościelną we wszystkich zakątkach świata, zwłaszcza tam, gdzie brakuje odpowiedniego ustawodawstwa, gdzie struktury publiczne są niewystarczające i gdzie klęski żywiołowe czy – niestety – wojny i konflikty zbrojne powodują u osób poważne urazy psychiczne. Są to formy ubóstwa przyciągające miłosierdzie Chrystusa – Dobrego Samarytanina, oraz Kościoła, nierozdzielnie z Nim złączonego w służbie cierpiącej ludzkości”¹². W encyklice *Deus caritas est* Benedykt XVI zaznaczył, że Kościół „jest rodziną Bożą w świecie. W tej rodzinie nie powinno być nikogo, kto cierpiałby z powodu braku tego, co konieczne” (p. 25b). Światowe Dni Chorego powinny być dla wspólnot parafialnych i diecezjalnych okazją do coraz głębszego uświadamiania sobie, że są „rodziną Bożą”, oraz podejmowania prób „by w Kościele jako rodzinie żaden z jej członków nie cierpiał, gdy jest w potrzebie”¹³. Ojciec Święty zachęca również, aby wspólnoty chrześcijańskie wzięły w szczególną opiekę rodziny dzieci niepełnosprawnych. Biorąc przykład z Miłosiernego Samarytanina, należy pochylić się nad osobami tak ciężko doświadczonymi i je wspierać, okazując konkretną solidarność. Dzięki temu zaakceptowanie i współdzielenie cierpienia wyraża się w praktycznej pomocy rodzinom chorych dzieci, co wnosi w nie atmosferę pogody i budzi nadzieję, a także daje im odczuć, że są otoczone szerszą rodziną braci i siostr w Chrystusie¹⁴.

¹¹ Przemówienie Benedykta XVI do chorych z okazji Światowego Dnia Chorego, 11 lutego 2006 r.

¹² Tamże.

¹³ Benedykt XVI, Orędzie Ojca Świętego na XVII Światowy Dzień Chorego, 11 lutego 2009 r.

¹⁴ Tamże.

2. Metodologia badań własnych

Prezentowane poniżej ogólnopolskie badania socjologiczne wśród osób duchownych katolickich w Polsce przeprowadzono w ramach projektu „Konwencja ONZ o prawach osób niepełnosprawnych a legislacja i praktyka pastoralna Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce” finansowanego przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w latach 2019-2021. Projekt zakładał dokonanie szczegółowej analizy korelacji między postanowieniami Konwencji ONZ o prawach osób niepełnosprawnych a dokumentami i praktyką pastoralną Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Konwencja ONZ o prawach osób niepełnosprawnych, ratyfikowana przez Polskę w 2012 r., wskazuje standardy i jest swoistą konstytucją dla osób z niepełnosprawnością, uznaną i przyjętą przez szereg państw na całym świecie. Jednym z głównych założeń Konwencji jest poprawa sytuacji osób z niepełnosprawnością poprzez usystematyzowanie ich praw w drodze jednego aktu prawnego rangi międzynarodowej. Ponadto celem tego dokumentu jest zapewnienie osobom z dysfunkcjami równego dostępu do życia publicznego oraz korzystania na równych zasadach z przysługujących im praw i wolności obywatelskich. Zmiana obowiązującego prawa w zakresie niedyskryminacji osób z niepełnosprawnością odgrywa szczególną rolę w procesie ich integracji z otoczeniem.

Dostosowanie istniejącego prawa oraz regulacji i umożliwienie aktywnego włączania osób niepełnosprawnych odbywa się z powodzeniem w wielu obszarach życia społecznego w Polsce. Znaczące zmiany następują w szkolnictwie, rynku pracy, mediach, samorządach, turystyce, sporcie itd. Ich celem jest zwiększenie dostępności oraz pełnego i satysfakcjonującego uczestnictwa osób z niepełnosprawnością w życiu społecznym. Ważne jest, aby również w Kościele rzymskokatolickim w Polsce istniały standardy, które będą zgodne z postanowieniami Konwencji i przyczynią się do większej dostępności oraz pełnego uczestnictwa osób z niepełnosprawnością w życiu wspólnoty Kościoła. Należy przy tym podkreślić, że jest to kwestia szczególnie istotna, ponieważ na jakość życia jednostki w sposób znaczący wpływa aktywność religijna i duchowa, o czym świadczą dostępne badania naukowe. W amerykańskich badaniach nad duchowością osób chorych 96% badanych przyznało, że modlitwa jako duchowa aktywność była niezwykle użyteczna w radzeniu sobie ze stre-

sem i cierpieniem¹⁵. Osoby zaangażowane religijnie wykazywały lepsze efekty zdrowienia. Inne badania pokazują, że osoby uczestniczące regularnie w życiu Kościoła prezentowały bardziej aktywną postawę i lepiej reagowały na leczenie. Wielu badanych podkreślało, że ich religijność dojrzewała pod wpływem cierpienia, a uczucie harmonii emanowało z wiary, że Bóg zna ich potrzeby oraz daje im siłę do przetrwania i przezwyciężenia trudnego czasu¹⁶. Można przyjąć, iż podobnie jak w życiu osób pełnosprawnych, tak i niepełnosprawnych, wiara i praktyka religijna odgrywają bardzo ważną rolę wspierającą i sensotwórczą.

Aby ukazać sytuację osób niepełnosprawnych w Kościele, miejsce i rolę, jaką przypisują im duchowni oraz jaką w rzeczywistości pełnią, należy postawić kilka ważnych pytań, które składają się na problem badawczy niniejszej publikacji. Należą do nich kwestie: Jakie postawy prezentują osoby duchowne wobec osób niepełnosprawnych? Czy kościół jako budynek, jego wnętrze i inne budynki użyteczności publicznej są dostosowane dla osób niepełnosprawnych?

W ramach ogólnopolskich badań socjologicznych wśród duchownych katolickich zastosowano metody ilościowe i wykorzystano technikę PAPI polegającą na wywiadach przeprowadzanych z użyciem papierowego kwestionariusza wywiadu w bezpośrednim kontakcie z badanym. Narzędzie zastosowane w ramach niniejszego badania to kwestionariusz ankiety, na który składa się 41 pytań, poprzez które poszukiwano odpowiedzi na postawione pytania badawcze. W dużej mierze były to pytania zamknięte z zaproponowanymi możliwościami wyboru, trzy pytania dawały respondentom możliwość swobodnej wypowiedzi.

Badanie terenowe zrealizowano w styczniu i lutym 2020 roku, wywiady kwestionariuszowe przeprowadzali przeszkoleni ankieterzy, któ-

Można przyjąć, iż podobnie jak w życiu osób pełnosprawnych, tak i niepełnosprawnych, wiara i praktyka religijna odgrywają bardzo ważną rolę wspierającą i sensotwórczą.

¹⁵ J. Kaye, S.K. Raghavan, *Spirituality in Disability and Illness*, „Journal of Religion and Health” 3(2002), p. 234; B. Johnstone, B.A. Glass, R.E. Oliver, *Religion and Disability: Clinical, Research and Training Considerations for Rehabilitation Professionals*, „Disability and Rehabilitation” 15(2007), p. 1155.

¹⁶ L.L. Treloar, *Disability, Spiritual Beliefs and the Church: The Experience of Adults with Disabilities and Family Members*, „Journal of Advanced Nursing” 5(2002), p. 597-598.

rzy wykonywali swoją pracę zgodnie ze standardami jakości przyjętymi w PKJPA¹⁷.

Badanie przeprowadzono na reprezentatywnej próbie duchownych katolickich N=350 pozwalającej na wnioskowanie z zachowaniem założenia o błędzie maksymalnym 5% z wykorzystaniem doboru losowo-warstwowego. Dobór losowo-warstwowy to metoda polegająca na podziale całej populacji generalnej na warstwy i dokonaniu losowania elementów do próby badawczej w obrębie każdej z tych warstw. Zasadniczymi warstwami w ramach planowanego badania były te oparte na kryteriach terytorialnych, w ramach których przeprowadzono losowanie diecezji objętych badaniem. Po rozpoznaniu struktury danej populacji i zidentyfikowaniu jej warstw istotnych dla realizacji celów badania, wylosowana została odpowiednia liczba jednostek z każdej warstwy w taki sposób, aby struktura próby odzwierciedlała strukturę danej populacji (liczbę duchownych w poszczególnych diecezjach). Jako populację ogólnopolskiego badania ilościowego wśród duszpasterzy przyjęto ogół duchownych z obszaru siedmiu diecezji wytypowanych do badania. Dokonując doboru próby, uwzględniono wielkość populacji duszpasterzy w ramach poszczególnych diecezji objętych badaniem i dokonano doboru proporcjonalnego. W ramach każdej diecezji przyjęto także założenie o zróżnicowaniu wewnętrznym próby badawczej z uwzględnieniem pełnionej przez duszpasterzy funkcji. W celu uzyskania reprezentatywnych wyników w ramach diecezji zostało przeprowadzone losowanie proste, przy czym za jednostkę losowania przyjęto parafię, w której służbę pełnią duchowni. W obrębie jednej parafii badaniem został objęty tylko jeden duchowny. Takie założenie pozwoliło na uniknięcie sytuacji, w której w ramach losowania w próbie znalazłoby się kilku księży pełniących służbę w tej samej parafii. Było to założenie zasadne z uwagi na przedmiot sondażu, identyfikujący nie tylko postawy indywidualne duchownych, ale także przystosowanie budynków do potrzeb osób niepełnosprawnych. W ramach struktury próby badawczej uwzględniono parafie diecezjalne oraz parafie zakonne zgodnie z proporcjami, w jakich występują te dwa typy parafii w poszczególnych diecezjach. Istotnym kryterium różnicującym próbę było także uwzględnienie funkcji pełnionych w parafiach (objęcie badaniem zarówno proboszczów, jak i pozostałych duchownych).

¹⁷ Program Kontroli Jakości Pracy Ankieterów – certyfikat jakości, który ustala normy jakości pracy w zakresie organizacji badań terenowych.

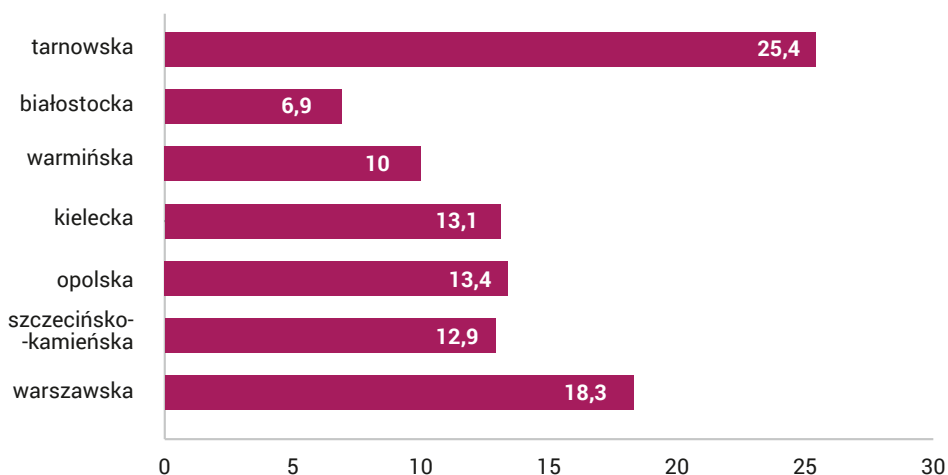
Do badań zostało wybranych siedem diecezji spełniających kryteria wskaźnika religijności oraz poziomu urbanizacji na trzech poziomach: wysokim, średnim i niskim. Założono, że żadna z diecezji wytypowanych do badania nie prezentuje obu skrajnych pozycji. Charakterystyka diecezji uwzględniająca te kryteria przedstawia się następująco:

DIECEZJA	POZIOM URBANIZACJI	WSKAŹNIK RELIGIJNOŚCI	N
warszawska	wysoki	średni	64
szczecińsko-kamieńska	wysoki	niski	45
opolska	średni	wysoki	47
kielecka	średni	średni	46
warمیńska	średni	niski	35
białostocka	niski	średni	24
tarnowska	niski	wysoki	89

Źródło: Opracowanie własne.

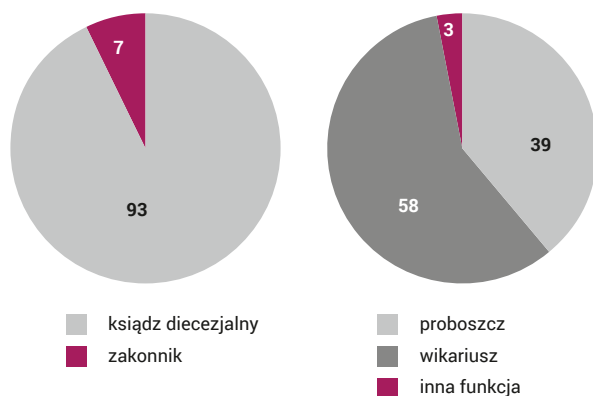
Liczebność księży pracujących na terenie diecezji wybranych do kwerendy jest proporcjonalna do liczby duchownych ogółem z tych diecezji. Nierównomierne rozłożenie próby na poszczególne diecezje wynika zatem z ogólnej liczby duchownych pracujących na terenie tychże diecezji. Największą diecezją objętą badaniem jest tarnowska – jej przedstawiciele stanowią 25% ogółu respondentów. Najmniej liczną reprezentację ma diecezja białostocka, z której badani stanowią 7% całej próby.

Wykres 1. Charakterystyka próby badawczej – udział duchownych z poszczególnych diecezji (dane w %)



Źródło: Opracowanie własne. Badanie wśród duchownych, N=350.

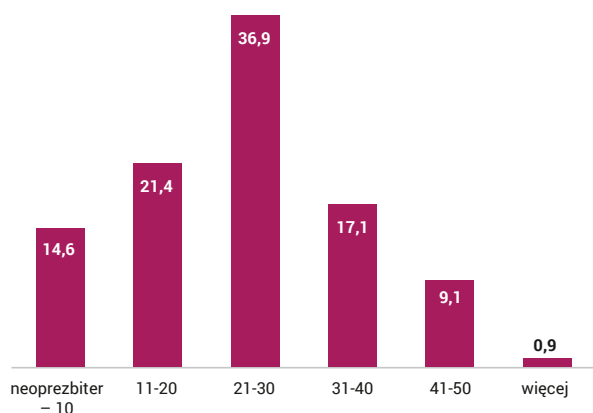
W wyniku zastosowanego doboru próby w zrealizowanym badaniu udało się odzwierciedlić strukturę duchownych w Polsce. Uwzględniono udział zarówno księży diecezjalnych (stanowią oni 93% badanych), jak i zakonnych (7%). Próba jest również zróżnicowana pod względem pełnionych przez duchownych funkcji w parafiach. W badanej grupie 39% stanowią proboszczowie, a 58% wikariusze. Wśród respondentów znaleźli się także księża rezydenci oraz księża tymczasowo nieprzypisani do parafii.



Wykres 2. Charakterystyka próby badawczej – przynależność oraz funkcja pełniona przez duchownych (dane w %)

Źródło: Opracowanie własne. Badanie wśród duchownych, N=350.

Duchowni objęci badaniem charakteryzują się różnym stażem posługi kapłańskiej. Wśród respondentów znalazły się zarówno osoby będące w kapłaństwie nie dłużej niż 10 lat (15% ogółu badanych), jak i księża z ponadczterdziestoletnim stażem (10% badanych). Najliczniejszą grupę stanowią jednak księża, którzy zostali wyświęceni 20-30 lat temu (37%).



Wykres 3. Charakterystyka próby badawczej – lata w kapłaństwie (dane w %)

Źródło: Opracowanie własne. Badanie wśród duchownych, N=350.

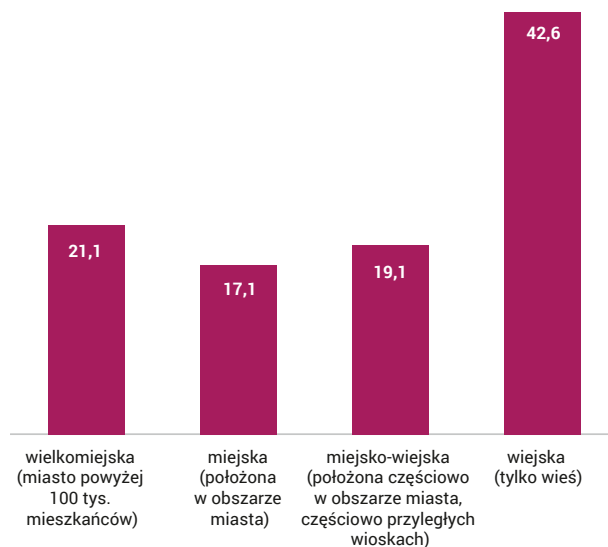
Analizując strukturę próby badawczej, należy dokonać także charakterystyki parafii, w których pełnią służbę respondenci. Założono, że każdy z księży objętych badaniem reprezentuje inną parafię, dzięki czemu możliwa jest analiza sytuacji osób niepełnosprawnych w parafiach oraz ocena ich dostosowania do potrzeb osób z niepełnosprawnościami. W wyniku przeprowadzonego losowania próby badawczej pozyskano strukturę,

w której 43% księży reprezentowało parafie zlokalizowane na wsiach, których zasięg terytorialny obejmuje tylko obszary wiejskie. Z kolei 57% parafii objętych badaniem przynajmniej częściowo położonych jest na obszarach miejskich, przy czym należy zauważyć, że 19% parafii, z których księża zostali objęci badaniem, to parafie miejsko-wiejskie. Parafie wielkomiejskie, czyli zlokalizowane w miastach powyżej 100 tys. mieszkańców, stanowią 21% ogółu badanych.

Wykres 4. Charakterystyka próby badawczej – typ parafii (dane w %)

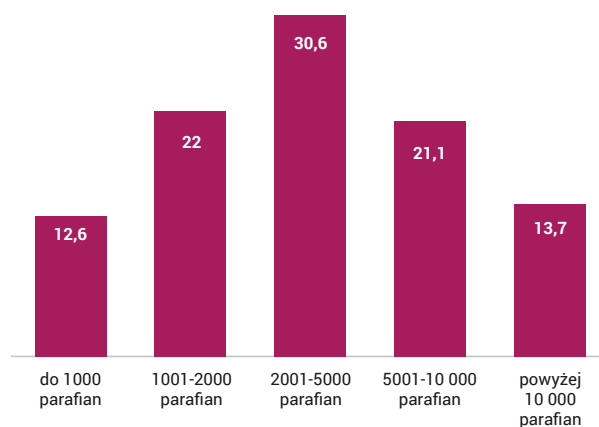
Źródło: Opracowanie własne. Badanie wśród duchownych, N=350.

Księża objęci badaniem reprezentują parafie różnej wielkości. Największą reprezentację uzyskały średnie parafie, które skupiają 2001-5000 parafian (31%), najmniejszą małe parafie (do 1000 wiernych – 13%); najliczniejsze parafie (powyżej 10 000 parafian) – 14%.



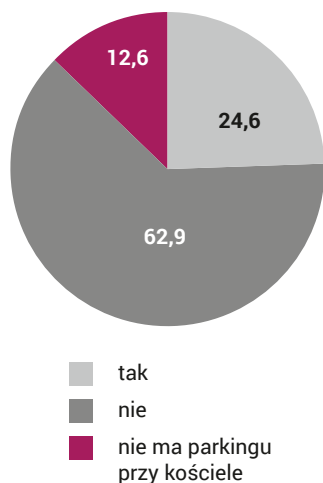
Wykres 5. Charakterystyka próby badawczej – wielkość parafii (dane w %)

Źródło: Opracowanie własne. Badanie wśród duchownych, N=350.



3. Dostępność obiektów sakralnych i ich otoczenia dla osób niepełnosprawnych

Zgodnie z obowiązującym prawem obiekty publiczne powinny być dostępne dla osób z niepełnosprawnością, również poruszających się na wózkach inwalidzkich, o czym mówi art. 5 ust 1 pkt 4. Prawa budowlanego¹⁸. Szczegółowe przepisy regulujące dostosowanie budynków do potrzeb osób niepełnosprawnych znajdują się w Rozporządzeniu Ministra Infrastruktury z dnia 12 kwietnia 2002 r. w sprawie warunków technicznych, jakim powinny odpowiadać budynki i ich usytuowanie. Wymaga się między innymi, aby zostały urządzone miejsca postojowe dla samochodów, z których korzystają osoby niepełnosprawne. Aby rozeznaczyć, na ile w parafiach w Polsce realizowany jest ten zapis, duchownym zostało zadane bezpośrednio pytanie: „Czy na parkingu przy Księdza kościele jest oznaczone miejsce dla osób niepełnosprawnych?”. Interpretacja wyników badania ilościowego wskazuje, że miejsca parkingowe przeznaczone wyłącznie dla osób niepełnosprawnych zostały wyznaczone w co czwartej parafii.



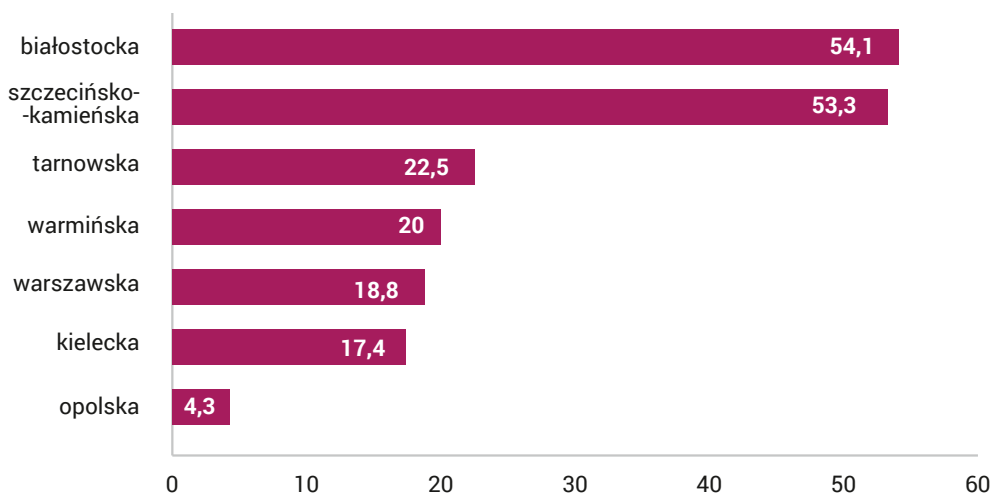
Wykres 6. Wyznaczenie miejsca parkingowego dla osób niepełnosprawnych (dane w %)

Źródło: Opracowanie własne. Badanie wśród duchownych, N=350.

Dostępność miejsc parkingowych przy kościele różni się w zależności od diecezji, na terenie której leży parafia. Największą dostępnością miejsc parkingowych przeznaczonych dla osób niepełnosprawnych charakteryzują się parafie z diecezji białostockiej oraz szczecińsko-kamieńskiej – z deklaracji księży wynika, że w ponad połowie parafii przed kościołem wyznaczono miejsce parkingowe dla osób niepełnosprawnych. Na terenie diecezji tarnowskiej takie miejsce znajduje się w 22% parafii, w diecezji warmińskiej w 20%, warszawskiej 19%, kieleckiej 17%, a najmniejsza dostępność miejsc parkingowych dla osób niepełnosprawnych jest w diecezji opolskiej, gdzie tylko 4% parafii deklaruje wyznaczenie takiego miejsca ($p=0.000$).

¹⁸ Ustawa z dnia 7 lipca 1994 r. – prawo budowlane, art. 5 ust 1 pkt 4.

Wykres 7. Wyznaczone miejsca parkingowe dla osób niepełnosprawnych według diecezji (odp. „tak”, dane w %)

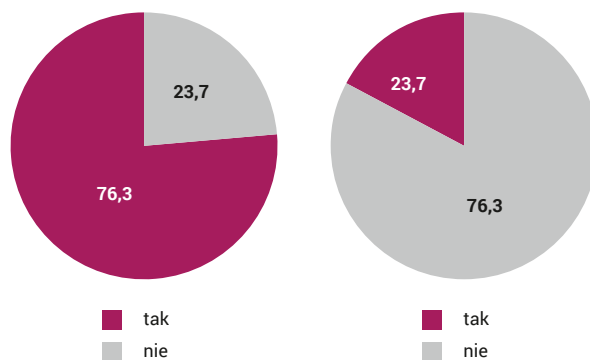


Źródło: Opracowanie własne. Badanie wśród duchownych, N=350.

Jedną z najczęściej napotykaných barier w przestrzeni publicznej są zbyt wąskie drzwi oraz wejścia, a także korytarze. W tym przypadku warto zauważyć, że parafiom znacznie lepiej udaje się sprostać wymaganiom dostosowania przynajmniej jednego wejścia do kościoła do potrzeb osób poruszających się na wózkach inwalidzkich – w 76% parafii przynajmniej jedno wejście posiada podjazd. Organizowanie miejsc parkingowych i dostosowanie wejścia do kościoła spotykane są częściej w większych parafiach, leżących na terenach miejskich lub wielkomiejskich. W większości przypadków wejście przystosowane dla osób niepełnosprawnych nie jest oznakowane – oznakowanie dostępne jest w 17% parafii, które zadeklarowały, że stosują takie udogodnienie dla osób niepełnosprawnych.

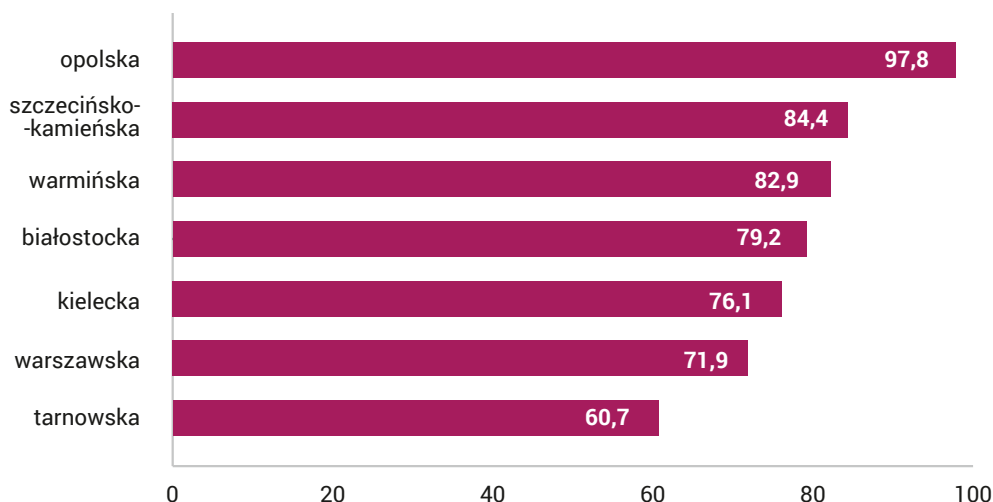
Wykres 8. Dostosowanie wejścia do kościoła dla osób poruszających się na wózkach inwalidzkich oraz jego oznaczenie (dane w %)

Źródło: Opracowanie własne. Badanie wśród duchownych.



Najwięcej parafii spełnienia to wymagania w diecezji opolskiej (98% kościołów ma wejście dostosowane do potrzeb osób poruszających się na wózkach inwalidzkich). Dostosowanie wejść do kościoła do potrzeb osób poruszających się na wózkach inwalidzkich jest także powszechnie wdrażane w diecezji szczecińsko-kamieńskiej, gdzie dotyczy to 84% parafii oraz diecezji warmińskiej (83%). W diecezji białostockiej takie udogodnienie deklaruje 79% przedstawicieli parafii, w diecezji kieleckiej 76%, a w diecezji warszawskiej 72%. Najmniej korzystnie sytuacja przedstawia się natomiast w parafiach z diecezji tarnowskiej (tylko 61% parafii posiada takie udogodnienia) ($p=0.000$).

Wykres 9. Dostosowanie wejścia do kościoła do potrzeb osób poruszających się na wózkach inwalidzkich według diecezji (dane w %)

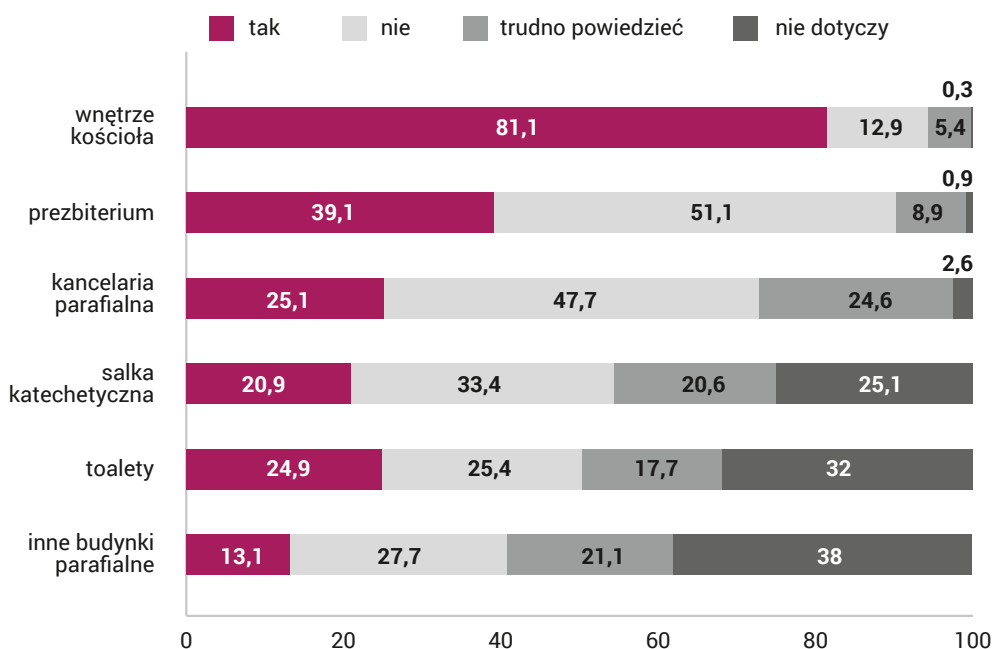


Źródło: Opracowanie własne. Badanie wśród duchownych, N=350.

W kontekście oceny udogodnień dla osób niepełnosprawnych korzystających z wózka inwalidzkiego istotne jest nie tylko zapewnienie możliwości wejścia do kościoła, ale także poruszania się w jego obrębie oraz innych obiektach przykościelnych. Z deklaracji duchownych wynika, że po wewnątrz kościoła bez pomocy innych takie osoby mogą się poruszać w 81% parafii. Jednocześnie znacznie utrudniony jest dostęp do prezbiterium – tutaj samodzielnie bez pomocy można wjechać jedynie w przypadku 39% parafii, co może stanowić istotną barierę dla aktywnego posługiwania w służbie liturgicznej osób niepełnosprawnych fizycznie. Jeszcze trudniej osobom poruszającym się na wózku inwalidzkim

wjechać do obiektów kościelnych, takich jak kancelarie parafialne (25% parafii posiada udogodnienia w tym obszarze), salki katechetyczne (28% parafii, w których taki obiekt jest dostępny, to jest z wyłączeniem odpowiedzi „nie dotyczy”) lub toalety, jeśli takowe dostępne są na terenie przykościelnym.

Wykres 10. Dostępność obiektów kościelnych dla osób niepełnosprawnych (dane w %)

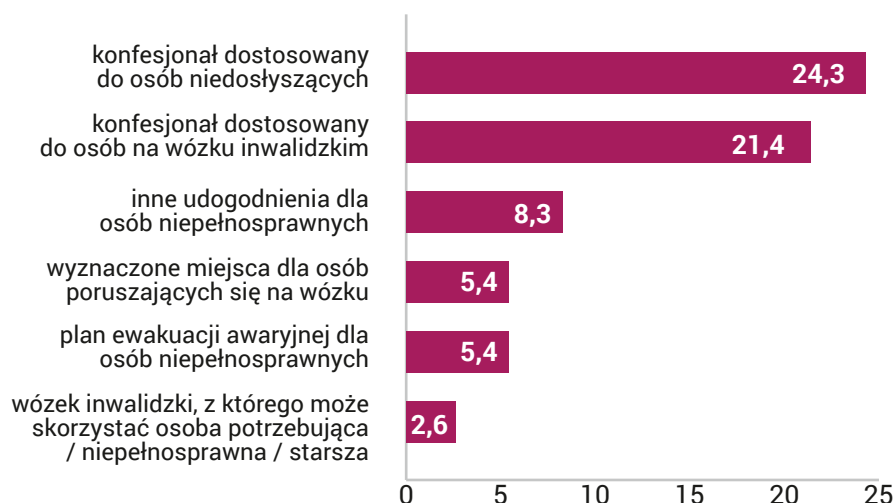


Źródło: Opracowanie własne. Badanie wśród duchownych, N=350.

Z deklaracji duchownych wynika, że w co czwartym kościele dostępny jest konfesjonał dostosowany do potrzeb osób niedosłyszących (to jest wyciszony od środka, pozwalający na głośne rozmowy duchownego ze spowiednikiem, które są niesłyszalne na zewnątrz). Takie udogodnienie częściej dostępne jest w kościołach na terenie diecezji warszawskiej (69%), białostockiej (41%) oraz kieleckiej (39%). Sporadycznie lub wcale takie konfesjonały można spotkać w diecezjach: opolskiej (0%), szczecińsko-kamieńskiej (2,2%) oraz tarnowskiej (7%). W co piątym kościele zapewniono konfesjonał dla osób na wózku inwalidzkim (to jest taki, do którego można podjechać wózkiem inwalidzkim). Konfesjonał taki dostępny jest w co drugiej parafii z diecezji warszawskiej, natomiast rzad-

ko to udogodnienie jest stosowane w diecezjach opolskiej (2,1% parafii taki posiada) lub tarnowskiej (6% parafii) ($p=0.000$). Inne usprawnienia są znacznie mniej popularne.

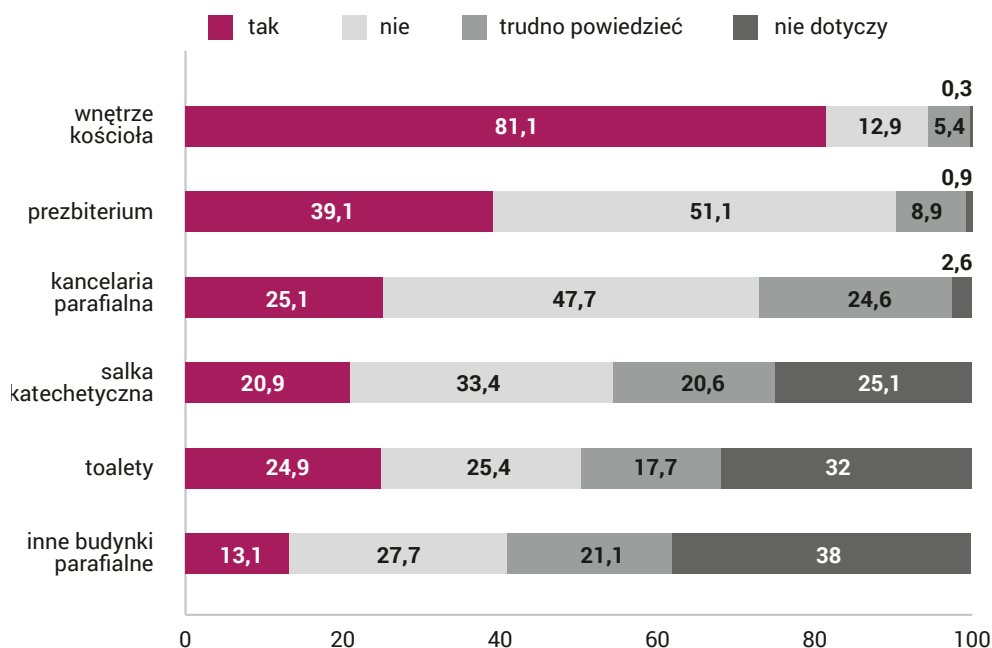
Wykres 11. Udogodnienia dla osób niepełnosprawnych w kościele (odp. „tak”, dane w %)



Źródło: Opracowanie własne. Badanie wśród duchownych, N=350. Możliwość niewskazania żadnej lub wskazania więcej niż jednej odpowiedzi – wartości nie sumują się do 100%.

Co drugi duchowny wyraził opinię, że trudność w usuwaniu barier architektonicznych w parafii jest spowodowana brakiem środków finansowych, które mogłyby zostać przeznaczone na ten cel. Dla co trzeciego duszpasterza na przeszkodzie stoją także przepisy prawa. Na uwagę zasługuje także odsetek odpowiedzi „trudno powiedzieć” w odniesieniu do wszystkich analizowanych barier – co może oznaczać, że księża nie poddawali pod refleksję potrzeb parafii w tym zakresie. Co ciekawe, 18% duchownych wyraziło opinię, że w ich kościele nie ma barier, mimo że wcześniejsze analizy wskazują na niewielką powszechność niektórych udogodnień na terenie kościoła i obiektów kościelnych. Podobnie 14% duchownych nie dostrzega potrzeby w likwidowaniu tych barier, co sprawia, że zasadne jest podejmowanie działań informacyjnych na szeroką skalę na temat potrzeb osób niepełnosprawnych oraz możliwości stosowania udogodnień w parafiach.

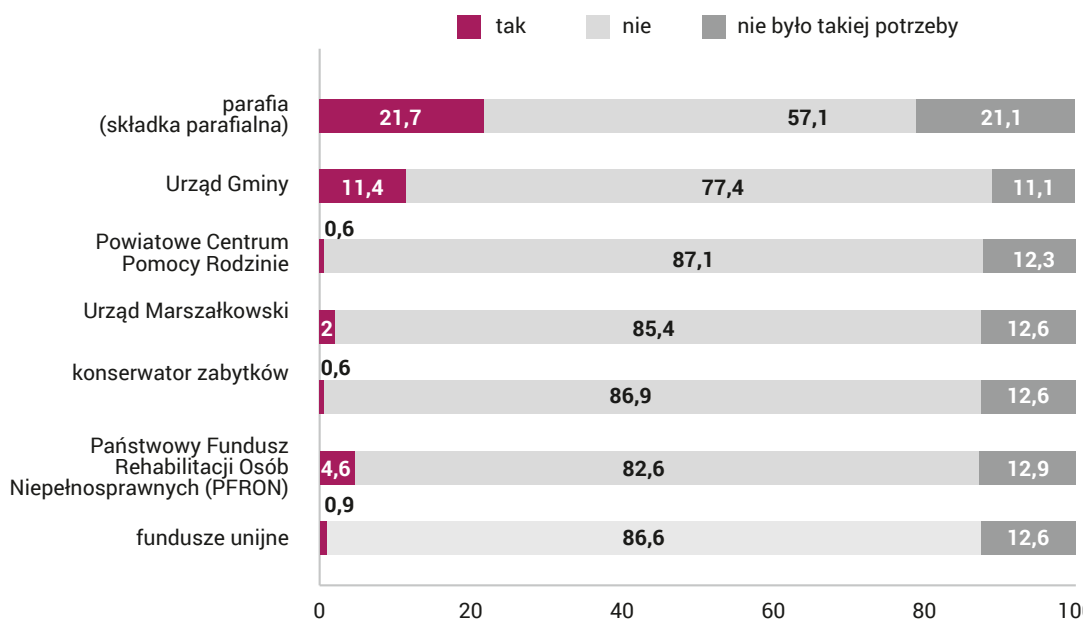
Wykres 12. Trudności w usuwaniu barier architektonicznych w parafii (dane w %)



Źródło: Opracowanie własne. Badanie wśród duchownych, N=350.

Doświadczenie duchownych wskazuje, że parafie co do zasady nie korzystają z zewnętrznych źródeł finansowania działań ukierunkowanych na likwidację barier architektonicznych. Wsparcie finansowe na ten cel pochodzi przede wszystkim ze składek parafialnych (22% duchownych wskazuje to źródło). Co dziesiąta parafia skorzystała ze wsparcia urzędu gminy na ten cel, a niecałe 5% ze środków PFRON. Należy przy tym zauważyć, że bardzo rzadko wykorzystuje się jakiekolwiek źródła finansowania usprawnień w kościołach, co może sugerować, że w parafiach podejmowanych jest niewiele działań mających na celu likwidowanie barier architektonicznych umożliwiających udział w życiu wspólnoty parafialnej osobom z niepełnosprawnościami.

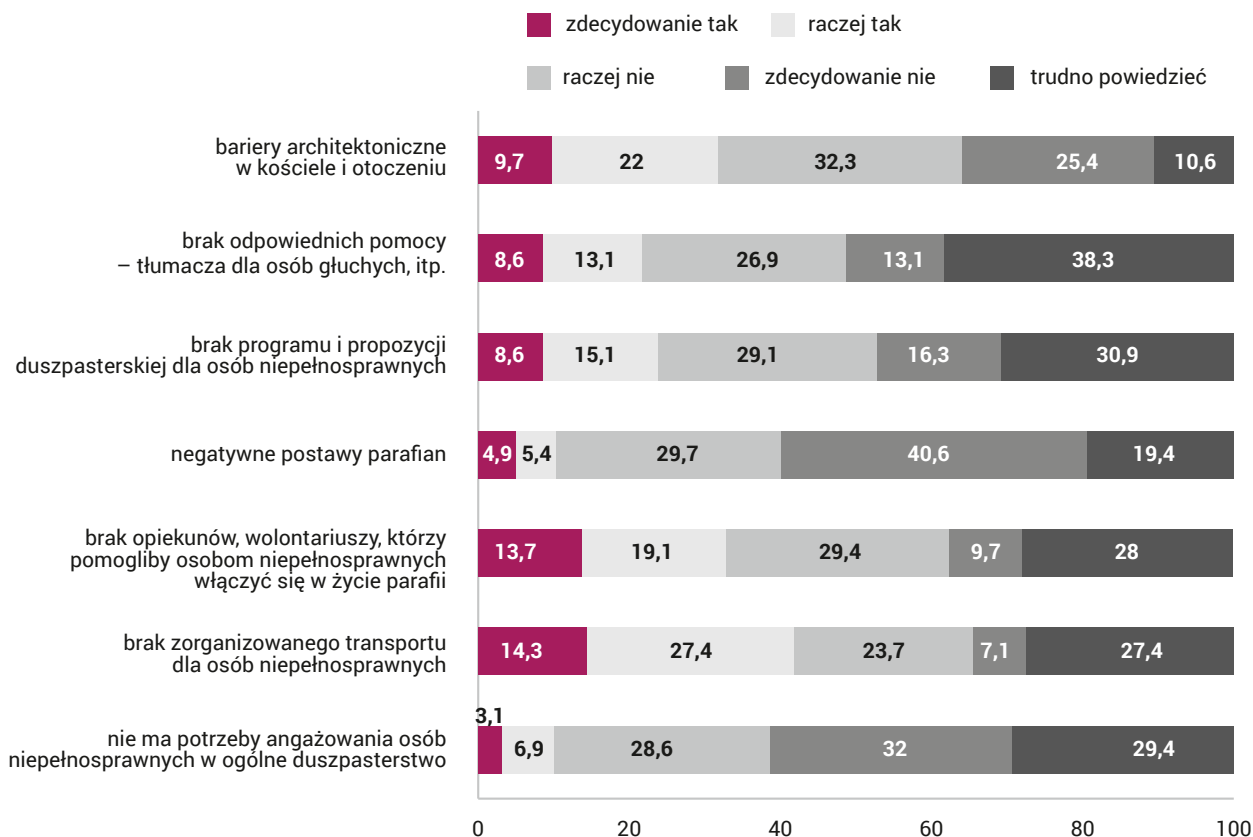
Wykres 13. Źródła wsparcia na likwidację barier architektonicznych (dane w %)



Źródło: Opracowanie własne. Badanie wśród duchownych, N=350.

Pozostaje jeszcze wiele innych obszarów dostosowywania obiektów kościelnych do potrzeb osób z niepełnosprawnościami, które wymagają działań ukierunkowanych na umożliwienie im aktywnego udziału w życiu wspólnoty parafialnej. W większości kościołów osoba na wózku nie wjedzie samodzielnie do prezbiterium, co może stanowić istotną barierę dla jej udziału np. w służbie liturgicznej. W kontekście dostosowywania kościołów do potrzeb osób z niepełnosprawnościami zasadne jest także doposażenie parafii w udogodnienia właściwe dla różnego rodzaju niepełnosprawności (np. odpowiednie konfesjonały, materiały drukowane dla osób niewidomych lub niedowidzących). Istotne jest także wyznaczenie miejsc parkingowych dla osób niepełnosprawnych oraz właściwe oznaczenia na terenie kościoła i pozostałych obiektów kościelnych.

Wykres 14. Bariery zewnętrzne wykluczające osoby niepełnosprawne z udziału w życiu wspólnoty parafialnej (dane w %)



Źródło: Opracowanie własne. Badanie wśród duchownych, N=350.

Oprócz barier wynikających ze stanu psychofizycznego osób niepełnosprawnych udział w życiu wspólnoty parafialnej ograniczany jest także przez bariery ze strony parafii i otoczenia zewnętrznego. Najczęściej występującą barierą po stronie parafii jest brak zorganizowanego transportu dla osób niepełnosprawnych (występowanie problemu wskazało 42% duchownych). Co trzeci ksiądz zauważa, że w jego parafii brakuje opiekunów lub wolontariuszy, którzy pomogliby osobom niepełnosprawnym włączyć się w życie parafii.

Istotna jest także ocena potrzeby angażowania osób niepełnosprawnych w ogólne duszpasterstwo – co prawda tylko co dziesiąty kapłan zadeklarował, że zdecydowanie lub raczej nie ma potrzeby integracji w tym zakresie, jednak warto zauważyć, że wyraźne zaprzeczenie („zdecydowanie nie”) dotyczy 32%, a po dodaniu do tego odpowiedzi „raczej nie”,

zauważymy, że potrzebę angażowania osób niepełnosprawnych w ogólne duszpasterstwo odczuwa 61% księży.

Analizując ograniczenia, należy także zwrócić uwagę na to, jak często duchowni mieli trudności w ocenie występowania barier – zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych – wykluczających osoby niepełnosprawne z życia wspólnoty parafialnej. Relatywnie wysoki odsetek odpowiedzi „trudno powiedzieć” wskazuje na to, że badani nie podchodzą do problematyki integracji osób niepełnosprawnych w obrębie parafii refleksyjnie. Oznacza to, że istnieje spora grupa duszpasterzy, którzy nie zastanawiali się nad problemami, z jakimi spotykają się osoby niepełnosprawne chcące uczestniczyć w życiu wspólnoty parafialnej.

* * *

Reasumując tę krótką prezentację wyników należy zaznaczyć, iż większość parafii ogranicza dostosowanie swoich obiektów dla potrzeb osób niepełnosprawnych do zapewnienia przynajmniej jednego wejścia umożliwiającego samodzielne dostanie się do środka osobie poruszającej się na wózku inwalidzkim. Takie udogodnienie dostępne jest w 76% parafii, a w 81% kościołów osoby na wózku nie powinny mieć proble-

**W kontekście
dostosowywania
kościół do
potrzeb osób
z niepełnosprawnościami
zasadne jest także
doposażenie parafii
w udogodnienia właściwe
dla różnego rodzaju
niepełnosprawności.**

mów z poruszaniem się po jego wnętrzu. Pozostaje jednak wiele innych obszarów dostosowywania obiektów kościelnych do potrzeb osób z niepełnosprawnościami, które wymagają działań ukierunkowanych na umożliwienie im pełnego udziału w życiu wspólnoty parafialnej. W większości kościołów osoba na wózku nie wjedzie samodzielnie do prezbiterium, co może stanowić istotną barierę dla jej udziału np. w służbie liturgicznej. W kontekście dostosowywania kościołów do potrzeb osób z niepełnosprawnościami zasadne jest także doposażenie parafii w udogodnienia właściwe dla różnego rodzaju niepełnosprawności (np. odpowiednie konfesjonały, materiały drukowane dla osób niewidomych lub niedowidzących). Istotne jest także wyznaczenie miejsc parkingowych dla osób niepełnosprawnych oraz właściwe oznaczenia na terenie kościoła i pozostałych obiektów kościelnych.

Bibliografia

Benedykt XVI, *Spe salvi*, Rzym 2007.

Benedykt XVI, Orędzie Ojca Świętego na XV Światowy Dzień Chorego, 11 lutego 2007.

Benedykt XVI, Orędzie Ojca Świętego na XVII Światowy Dzień Chorego, 11 lutego 2009.

Benedykt XVI, Orędzie Ojca Świętego na XIX Światowy Dzień Chorego, 11 lutego 2011.

Benedykt XVI, Orędzie Ojca Świętego na XX Światowy Dzień Chorego, 11 lutego 2012.

Benedykt XVI, *Otoczajmy troską i miłością umysłowo chorych*. Orędzie Ojca Świętego na XIV Światowy Dzień Chorego, „L'Osservatore Romano” 2(2006).

Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, Rzym 2007.

Janocha W., *Religijność osób niepełnosprawnych i ich rodzin*. Studium socjologiczno-pastoralne, Lublin 2011.

Johnstone B., Glass B.A., Oliver R.E., *Religion and Disability: Clinical, Research and Training Considerations for Rehabilitation Professionals*, „Disability and Rehabilitation” 15(2007).

Kaye J., Raghavan S.K., *Spirituality in Disability and Illness*, „Journal of Religion and Health” 3(2002).

Konwencja o prawach osób niepełnosprawnych, sporządzona w Nowym Jorku dnia 13 grudnia 2006 r., Dz.U. 2012 poz. 1169.

Treloar L.L., *Disability, Spiritual Beliefs and the Church: The Experience of Adults with Disabilities and Family Members*, „Journal of Advanced Nursing” 5(2002).

Ustawa z dnia 7 lipca 1994 r. – prawo budowlane.

Józef Mandziuk*

Działalność Zgromadzenia Sióstr Opatrzności Bożej w Łące na Podkarpaciu

Activities of the Congregation of the Sisters of Divine
Providence in Łąka in the Region of Podkarpacie

Streszczenie

W artykule przedstawiono dzieje placówki zakonnej sióstr opatrznościerek w Łące k. Rzeszowa. Działalność tamtejszych zakonnic jest do dzisiaj realizacją słów papieża Benedykta XVI, zawartych w jego pierwszej encyklice *Deus caritas est*. Najpierw ukazano postać m. Marii Antoniny Mirskiej i podano charakterystykę założonej przez nią wspólnoty zakonnej. Następnie przedstawiono działalność sióstr opatrznościerek w Łące od czasu powstania placówki w 1860 r. do zakończenia II wojny światowej. Dla zakonnic szczególnie trudne były lata 1945-1954, w których prowadziły Państwowy Dom Dziecka i były narażone na restrykcje władz komunistycznych. Z jeszcze większym poświęceniem prowadziły Zakład Specjalny dla Dzieci Upośledzonych, a od 1960 r. Dom Pomocy Społecznej dla Dzieci Niepełnosprawnych. W III Rzeczypospolitej ich zakład stał się wzorem dla innych podobnych instytucji charytatywnych. Oprócz tego zakładu,

Słowa kluczowe:

papież Benedykt XVI, Podkarpacie, zgromadzenie zakonne, działalność charytatywna, sieroty, osoby niepełnosprawne, siostry opatrznościarki, Caritas

* Józef Mandziuk – prof. dr hab.; Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

udało się siostrą powrócić do pierwotnego charyzmatu i otworzyć Katolicką Placówkę Opiekuńczo-Wychowawczą im. m. Marii Antoniny Mirskiej.

Abstract

Keywords: Pope Benedict XVI, Podkarpacie region, religious convent, charity work, orphans, people with disabilities, Sisters of Divine Providence, Caritas

The article presents the history of the religious institution of the Sisters of Divine Providence in Łąka near Rzeszów. The activity of the local nuns represents the implementation of the words of Pope Benedict XVI, contained in his first encyclical *Deus caritas est*. First, the figure of Mother Maria Antonina Mirska was shown and the characteristics of the religious community founded by her were given. Then, the activity of the Sisters of Divine Providence in Łąka was presented starting from the time the institution was established in 1860 until the end of World War II. The years 1945-1954 were particularly difficult for the nuns, while they were running a state children's home and were exposed to the restrictions of the communist authorities. With even greater dedication, they ran a special facility for handicapped children, and since 1960 – a social welfare home for children with disabilities. Since 1989, the facility became a model for other similar charitable institutions in Poland. In addition to this facility, the sisters managed to return to their original charism and opened Maria Antonina Mirska Catholic Care and Educational Center.

Wstęp

Encyklika papieża Benedykta XVI z 2005 roku – *Deus caritas est* – ukazuje Kościół jako wspólnotę miłości, która pragnie całkowitego dobra człowieka. Papież przybliżył niektóre postacie świętych będących obrazem Bożej miłości, którzy swoje życie poświęcili dla innych. Każdy kraj chrześcijański posiada świętych stanowiących wzór w niesieniu pomocy zwłaszcza w dwóch dziedzinach: wykształcenia, wychowania i opieki nad opuszczonymi dziećmi i młodzieżą oraz posługiwania lu-

dziom starszym, chorym i opuszczonym. W Kościele polskim postacią dobrze ilustrującą zagadnienia poruszone w drugiej części papieskiej encykliki jest służebnica Boża m. Maria Antonina Mirska, założycielka Zgromadzenia Sióstr Bożej Opatrzności. Celem niniejszego opracowania jest ukazanie działalności charytatywnej tejże wspólnoty wśród sierot i osób upośledzonych w Łące, małej miejscowości k. Rzeszowa. Siostry opatrnościanki prowadziły tam od 1860 r. sierociniec, pokonując trudności wynikające z wydarzeń dwóch wojen światowych i restrykcji nałożonych przez władze komunistyczne. Dzisiaj ich Dom Pomocy Społecznej stanowi wzór dla innych podobnych placówek w Polsce. Ponadto w ostatnich latach siostry powróciły do realizacji pierwotnego charyzmatu, zakładając Katolicką Placówkę Opiekuńczo-Wychowawczą im. m. Marii Antoniny Mirskiej.

1. Krótka charakterystyka Zgromadzenia Sióstr Opatrzności Bożej

W drugiej połowie XIX stulecia nastąpiła „wiosna zakonów” w Europie i na ziemiach polskich. Stolica Apostolska bacznie, ale ze szczególną sympatią, obserwowała powstawanie nowych wspólnot zakonnych, wszechstronnie doceniając znaczenie ich oddziaływania we wszystkich dziedzinach ewangelizacji oraz potrzebę dostosowania tradycyjnych reguł, opartych na przestrzeganej ściśle zasadzie klauzury, do zupełnie nowych warunków społeczności trudnego XIX-wiecznego stulecia. Rzymska Kongregacja Biskupów i Zakonników usiłowała ukierunkować ten spontaniczny ruch monastyczny, wszak tylko w latach 1850-1865 zostało zatwierdzonych aż 116 nowych kongregacji życia apostolskiego. Ten rozwój żeńskiego monastycyzmu odzwierciedlał pragnienie wielu działaczy laikatu, aby wyjść naprzeciw licznym potrzebom dostrzeganym przez nich na szczeblu lokalnym¹.

Na ulicach galicyjskich miejscowości w dobie autonomii pojawiało się coraz więcej niewiast w zakonnych habitach, różnego koloru i kroju, które wierni z szacunkiem pozdrawiali. Jedną z powstałych wówczas wspólnot życia konsekrowanego było Zgromadzenie Sióstr Opatrzności

¹ J. Mandziuk, *Żeńskie wspólnoty zakonne w (Archi)diecezji Wrocławskiej*, Warszawa 2020, s. 157.

Bożej. Jego celem było wychowywanie dzieci i młodzieży żeńskiej niedostosowanej społecznie oraz ubogiej i osieroconej. Na dalszym planie było podejmowanie innych prac apostołskich i duszpasterskich, podyktowanych potrzebami chwili.

Założycielką opatrnościerek była Maria Antonina Mirska, która urodziła się 28 lipca 1822 r. w Przemyślu, w rodzinie zubożałej szlachty, jako córka Antoniego i Marianny z d. Jarockiej. Na chrzcie otrzymała imię Marcjanna. Miała czworo rodzeństwa, z którego wieku dojrzałego dożyła tylko najmłodsza siostra Antonina. W wieku 10 lat została sierotą i poszła na służbę do obcych rodzin². W 1840 r. wstąpiła do sióstr szarytek i pracowała jako pielęgniarka w szpitalu św. Kazimierza we Lwowie, a od 1842 r. w Nowosiólkach. Ze względów zdrowotnych w 1848 r. opuściła szarytki i jako osoba świecka wstąpiła do Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia św. Wincentego á Paulo we Lwowie. Jej spowiednikiem był kanonik Łukasz Baraniecki. Zaangażowała się w powstanie i funkcjonowanie domu poprawczego dla upadłych dziewcząt i kobiet, którego założycielem był wówczas już metropolita lwowski Łukasz Baraniecki i księżna Jadwiga Leonowa Sapieżyna. Z inicjatywy księżnej, w celu zapoznania się z metodami wychowawczymi w pracy nad upadłymi moralnie dziewczętami, na początku 1856 r. wyjechała do nowicjatu córek Dobrego Pasterza w Laval we Francji. Podczas obłóczyn zakonnych przyjęła imię Antonina. Po powrocie do Lwowa podjęła obowiązki dyrektorki tamtejszego Domu Opatrzności. Intensywnie pracowała nad dostosowaniem przywiezionych z Francji dyrektyw do warunków panujących w Polsce. W jej wizji zakonnice miały nie tylko zajmować się moralnie upadłymi dziewczętami, lecz również otaczać opieką sieroty oraz osoby z rodzin rozbitych i bezdomnych. 8 grudnia 1857 r. w archikatedrze lwowskiej złożyła śluby wieczyste, a dwie kandydatki w tym dniu zostały przyjęte do nowicjatu. W 1858 r. we Lwowie powstał klasztor z zakładem wychowawczo-poprawczym, zwanym Zakładem św. Teresy, sierocińcem, szwalnią i szpitalikiem św. Zofii dla dzieci oraz 4-klasową szkołą prywatną z internatem. Księżna Sapieżyna w liście do m. Teresy Randeau, przełożonej klasztoru w Laval, tak scharakteryzowała działalność m. Antoniny: „Nasza Przełożona rządzi Zgromadzeniem roztropnie, z miłością na wskroś macierzyńską, to też prawdziwie zasługuje

² S. Zygarowicz, *Matka Maria Antonina Mirska (1822-1905). Założycielka Sióstr Opatrzności Bożej*, w: Chrześcijanin, B. Bejze red, t. VIII, Warszawa 1982, s. 205-252.

na nazwę Matki. Umie sobie zjednać miłość i szacunek wszystkich (...). W domu panuje porządek, połączony z wielką oszczędnością. W tym roku wykończyła budowę wielkiego gmachu dla pokutnic z kaplicą, która może być nazwana kościołem, tak jest wielka i piękna (...). Obok pokutnic Zgromadzenie chętnie otworzyło zakład sierot, w którym osiemdziesiąt dziewczynek otrzymuje chrześcijańskie i odpowiednie wykształcenie. Cztery te zakłady znajdują się pod ogólnym kierownictwem Matki Przełożonej”³. Nowa wspólnota zakonna w 1861 r. została zatwierdzona na prawie diecezjalnym przez arcybiskupa Franciszka Ksawerego Wierchlejewskiego oraz uzyskała zatwierdzenie państwowe.

W 1867 r. m. Antonina Mirska w towarzystwie s. Weroniki Stokowskiej udała się do Rzymu, gdzie w Kongregacji dla Biskupów i Zakonników uzyskała dekret, na mocy którego papież Pius IX zatwierdził założone przez nią zgromadzenie zakonne oparte na trzech ślubach zwyczajnych pod kierownictwem przełożonej generalnej. Praca nad konstytucją zakonną trwała wiele lat, a do jej kształtu przyczynili się jezuici, a zwłaszcza ks. Augustyn Arndt związany z diecezją wrocławską⁴. Ostatecznie konstytucja otrzymała zatwierdzenie papieskie dopiero w 1949 r. W jej świetle celem szczególnym wspólnoty jest „sprowadzenie moralnie upadłych niewiast z drogi występków na drogę opamiętania oraz wychowanie dziewcząt, zwłaszcza ubogich, osieroczonych, w chrześcijańskich zasadach pobożności”⁵. Zgromadzenie przyjęło duchowość św. Ignacego Loyoli, a jego zawołanie *Ad maiorem Dei gloriam* rozbrzmiewa do dzisiaj.

Szczególnym miejscem dla matki Antoniny były Rodatycze, nabyty folwark leżący niedaleko Gródka Jagiellońskiego. Spędziła w nim ostatnie lata życia, pełniąc nadal funkcję przełożonej generalnej. Przyczyniła się do wybudowania tam murowanej świątyni, plebanii i kaplicy cmentarnej. Zmarła na zapalenie płuc 23 listopada 1905 r. i została pochowana na tamtejszym cmentarzu. W 2008 r. jej szczątki zostały przeniesione do Przemyśla, a następnie spoczęły w domu generalnym opatrznościerek

W 1867 r. powstał dekret, na mocy którego papież Pius IX zatwierdził założone przez m. Antoninę Mirską zgromadzenie zakonne oparte na trzech ślubach zwyczajnych.

³ E.M. Albinia, *Działalność opiekuńczo-wychowawcza Zgromadzenia Sióstr Opatrzności Bożej w latach 1857-1905*, Lublin 2004, s. 145.

⁴ B. Natoński, *Arndt Augustinus*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1973, s. 939-940.

⁵ *Konstytucje Sióstr Opatrzności Bożej*, Przemyśl 1949, s. 2.

w Grodzisku Mazowieckim⁶. 25 listopada 1994 r. w Przemyśle rozpoczął się proces beatyfikacyjny matki Antoniny na szczeblu diecezjalnym i od tego czasu przysługuje jej tytuł Służebnicy Bożej. Zakończył się on 8 stycznia 2019 r. i odpowiednie dokumenty zostały przekazane do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie.

Podczas I wojny światowej we lwowskim klasztorze znajdował się szpital wojskowy, a siostry pełniły posługę pielęgniarek i opiekowały się sierotami wojennymi.

Po śmierci założycielki zgromadzenie rozwijało się bardzo intensywnie, mając do 1939 r. 17 klasztorów, przy których prowadzono 3 zakłady dla dziewcząt zaniedbanych moralnie, 7 sierocińców, 2 szkoły średnie i 3 zawodowe oraz 7 przedszkoli. Podczas I wojny światowej we lwowskim klasztorze znajdował się szpital wojskowy, a siostry pełniły posługę pielęgniarek i opiekowały się sierotami wojennymi. Za rządów przełożonej generalnej m. Marceliny Smagowicz w latach 1919-1932 siostry rozwinęły działalność opiekuńczo-wychowawczą poprzez uruchamianie ochronek, przedszkoli i szkół. Po zakończeniu II wojny światowej opatrzościanki musiały opuścić 9 klasztorów na Kresach Wschodnich Rzeczypospolitej. Do 1947 r. otwarto nowe placówki w Bytomiu, Golinie, Katowicach, Niemczy, Oleśnie i Szczawnicy. Aktualnie zgromadzenie posiada w Polsce 25 placówek. W 1976 r. siostry rozpoczęły pracę w Japonii, w 1985 r. w Szwajcarii, w 1990 r. we Włoszech, a w 1992 r. na Ukrainie i w Kamerunie. W 2009 r. w klasztorach żyło 323 sióstr, lecz coraz mniejsza liczba zgłoszeń kandydatek do nowicjatu staje się coraz większym problemem nie tylko dla Zgromadzenia Sióstr Opatrzności Bożej.

2. Siostry opatrzościanki w Łące do zakończenia II wojny światowej

W 1860 r. pojawiła się placówka nowo powstałej wspólnoty opatrzościanek w wiosce Łąka w pobliżu Rzeszowa, w dzisiejszej gminie Trzebowisko. Był tam pałac, wzniesiony w 1586 r. przez Krzysztofa Kostkę, właściciela dóbr łańcuckich. Po śmierci jego małżonki, Anny Pileckiej, dobra łąckie przeszły w ręce Lubomirskich, a w latach 1720-1776 ich właścicielami byli Sanguszkowie. Obiekt został zniszczony przez pożar

⁶ J. Swastek, *Życie i duchowość Marii Antoniny Mirskiej*, „Nowe Życie” 3(2018), s. 26-27.

i w 1720 r. została ukończona budowa nowego pałacu według planów Tylmana z Gameren, architekta i inżyniera wojskowego, pochodzącego z Niderlandów⁷. Od księcia Józefa Sanguszki „klucz łącki” wraz z pałacem nabył Aleksander Morski, a po jego śmierci właścicielką Łąki została Zofia Czosnowska, z którą Ignacy żył w nielegalnym związku. W 1835 r. dobra łąckie nabył ordynat na Łańcucie hrabia Alfred Potocki, który zastał w ruinie zarówno pałac, jak i przyległe budynki. Wkrótce dokonał renowacji zabudowań, dokonując rozbiórki drugiego piętra pałacu. W odnowionych pomieszczeniach pałacowych urządził fabrykę sukna⁸.

W 1842 r. dobra w Łące otrzymała w wianie ślubnym Zofia, córka hrabiego Potockiego i księżnej Józefiny Czartoryskiej, która wyszła za mąż za Maurycego Jana Dietrichsteina, austriackiego dyplomata. Nie mając potomstwa, postanowiła założyć w pałacu zakład dla osieroconych dziewcząt z ordynacji łańcuckiej. Zakład początkowo prowadziły osoby świeckie, które jednak nie spełniły oczekiwań fundatorki. Przeto zwróciła się ona do przełożonej nowego zgromadzenia zakonnego, m. Marii Antoniny Mirskiej o podjęcie pracy w sierocińcu. 1 kwietnia 1860 r. spisano akt fundacyjny, który wkrótce został potwierdzony przez Ordynariat Lwowski i Sąd Krajowy⁹. Siostry otrzymały obiekt pałacowy i zabudowania dworskie wraz z około 10 hektarami ziemi, na której znajdowały się stawy rybne i ogród ziemniaków w warzywniak dostarczający produktów na potrzeby sierocińca. Z miejsca przystąpiono do prac remontowo-budowlanych, zaciągając na ten cel pożyczkę. Oprócz gruntownego remontu i modernizacji pałacu, wybudowano pomieszczenia gospodarcze. W swojej działalności charytatywnej siostry mogły liczyć na pomoc rodu Potockich. W 1869 r. hrabia Alfred Potocki utworzył specjalny fundusz, który co roku dostarczał około 5000 zł na pokrycie kosztów funkcjonowania sierocińca. Jednak latach 1914-1924 finansowanie zakładu przez Potockich zostało wstrzymane, a siostry zmuszone były nawet do kwestowania, aby zdobyć fundusze potrzebne na bieżące wydatki. Kolejny remont pałacu przeprowadzono w latach 1928-1938, korzystając już z pomocy finansowej

Siostry otrzymały obiekt pałacowy i zabudowania dworskie wraz z około 10 hektarami ziemi.

⁷ Zob. S. Mossakowski, *Tylman z Gameren, architekt polskiego baroku*, Warszawa 1973, s. 253-254.

⁸ B. i A. Fischingerowie, *Pałac w Łące*, w: *Architektura rezydencjonalna i obronna województwa rzeszowskiego*, Łańcut 1972, s. 219-232.

⁹ J. Hampliewicz, A. Garbarz, *Służba dziecku w instytucjach świeckich i kościelnych*, Rzeszów 1998, s. 91-93.

ordynata łańcuckiego. Wymieniono wówczas stropy, poszycie dachowe, zamontowano nowe piece i odnowiono elewacje. W okresie międzywojennym siostry otrzymywały materialne wsparcie ze strony organizacji katolickich działających w Rzeszowie. Ród Potockich żywo interesował się losami wychowanek z Łąki, a jego reprezentanci odwiedzali sierociniec. Dzieci bywały też z różnych okazji regularnie zapraszane do Łańcuta, dając przedstawienia, które często budziły zachwyt gospodarzy i ich gości. Ponadto siostry organizowały wycieczki do sąsiednich wsi, lasów, a zwłaszcza do Rzeszowa.

Od początku w sierocińcu prowadzona była działalność duszpasterska dla wychowanek. Obowiązkiem kapelana była nauka religii, sprawowanie Eucharystii, odprawianie nabożeństw według kalendarza liturgicznego i udzielanie sakramentów świętych. W zakładzie uroczystie obchodzono również święta patriotyczne, związane szczególnie z postacią marszałka Józefa Piłsudskiego. W *Dzienniku Zakładu Sierot* pod datą 12 maja 1938 r. czytamy: „Smutna trzecia rocznica śmierci Naszego Wskrzesiciela Ojczyzny Wielkiego Marszałka Józefa Piłsudskiego. Zawsze bolesny oddźwięk w domu. W dzieci wpaja się cześć jego pamięci, jego dziełom, zaparciu się jego dla dobra Polski. Msza św. żałobna śpiewana za jego duszę. Niech z wyżyn niebieskich czuwa nad nami, nad ojczyzną naszą! Kochamy go jako symbol Polski, prawdziwego Polaka”¹⁰. Z okazji świąt państwowych przygotowywano odpowiednie akademie.

Już w 1860 r. został opracowany statut regulujący zasady sprawowania przez siostry opieki nad powierzonymi im sierotami. Głównym przeto zadaniem zakonnic było wychowywanie sierot, a także dzieci opuszczonych i z ubogich rodzin w duchu katolickim, przysposabiając je do samodzielności i uzyskania jakiegoś zawodu. Do ochronki przyjmowane były dziewczynki od 4. roku życia, które następnie pobierały naukę w miejscowej szkole. Siostry miały obowiązek zapewnienia podopiecznym edukacji na poziomie elementarnym, a zarazem usiłowały w maksymalnym stopniu przygotować je do dorosłego życia. Dzięki temu, opuszczając zakład, posiadały one umiejętności szycia bielizny, haftowania i prowadzenia gospodarstwa domowego. Umiejętności praktyczne stwarzały podopiecznym możliwość zarobkowania jeszcze w czasie przebywania w sierocińcu. Siostry zbierały zamówienia z okolicznych

¹⁰ *Dziennik Zakładu Sierot w Łące w latach 1935-1939*, oprac. M. Gawet, „Saeculum Christianum” 2(2012), s. 307.

parafii na reparację bielizny kościelnej. Wiosną 1937 r. rozpoczął się kurs bielizniarsko-krawiecki dla dziewcząt z parafii łąckiej oraz podopiecznych z sierocińca. Oprócz umiejętności praktycznych z zakresu bielizniarstwa i krawiectwa, siostry udzielały praktycznych rad dotyczących robótek ozdobnych na szydełku i drutach¹¹.

W sierocińcu dziewczęta otrzymywały wyżywienie, ubiór i odpowiednie warunki mieszkaniowe. Mogły przebywać w placówce do czasu uzyskania pełnoletności, a odchodząc, otrzymywały odpowiednią odprawę. Do II wojny światowej w sierocińcu przebywały dziewczęta z terenu ordynacji łańcuckiej. Do 1939 r. opieką objęto 622 dziewczęta. Najwięcej podopiecznych pochodziło z Rzeszowa – 77, następnie z Żołyni – 57, Łańcuta – 48, Lwowa – 35, Łąki – 32, Łukowca – 23, Czarnej k. Łańcuta – 21, Leżajska – 17, Krzemienicy – 13 i Przemysła – 10. W przypadku 22 sierot nie było znane miejsce ich urodzenia. Spisy podopiecznych notują przypadki osieroconych dziewcząt pochodzących z innych miejscowości galicyjskich: Brodów, Rawy Ruskiej, Krakowa, Gorlic, Starego Sącza, Tarnopola, Wyznany k. Lwowa¹².

Pracami w łąckim domu zakonnym kierowała siostra przełożona, stojąca na czele około 7-osobowego konwentu. Tworzyły go: wychowawczynie, kucharka, szwaczka, furtianka, ekonomka i infirmerka, udzielająca porad medycznych w izbie chorych. Rotacja sióstr trwała średnio trzy lata. Liczba podopiecznych w okresie międzywojennym wahała się od 43 do 63. Zgłoszeń było o wiele więcej, ale nie mogły one być zrealizowane ze względu na możliwości lokalowe, ograniczone środki finansowe i zbyt szczupły konwent zakonnice. Na początku 1939 r. w Łące przebywało 60 wychowanek i 7 zakonnice¹³.

Po wybuchu II wojny światowej w domu opatrznościerek w Łące stacjonował oddział Wojska Polskiego, a od połowy września 1939 r. zakwaterował się tam oddział Wehrmachtu. Siostry pozbawione były subwencji ze strony ordynacji łańcuckiej, niezbędnej do prowadzenia sierocińca. Same musiały kwestować w okolicy na rzecz zakładu, robiły kołdry,

Po wybuchu II wojny światowej w domu opatrznościerek w Łące stacjonował oddział Wojska Polskiego, a od połowy września 1939 r. zakwaterował się tam oddział Wehrmachtu.

¹¹ M. Gawęł, *Działalność opiekuńczo-wychowawcza Zgromadzenia Sióstr Opatrzności Bożej w Łące w latach 1860-2010*, Warszawa – Rzeszów 2013, mps, s. 209-210.

¹² *Dziennik Zakładu Sierot w Łące...*, s. 294.

¹³ M. Lisowski, P. Mierzwa, *Krótką historią Domu Sióstr Opatrzności Bożej w Łące koło Rzeszowa*, „Zwiastowanie” 3(1994), s. 25.

prowadziły kursy szycia, za co otrzymywały produkty spożywcze. Mimo zapobiegliwości zakonnic, nie udało się ochronić kilkunastu podopiecznych, które zostały wywiezione na przymusowe roboty do Rzeszy¹⁴.

3. Działalność Zgromadzenia Sióstr Opatrzności Bożej w Państwowym Domu Dziecka w Łące w latach 1945-1954

Po zakończeniu II wojny światowej gwałtownie wzrosła liczba sierot, przede wszystkim takich, które podczas wojny utraciły swoich rodziców i pozostawały bez żadnej opieki. Były one często chore i pozbawione wszelkich środków do życia. Podobna sytuacja często miała miejsce w rodzinach wielodzietnych. Działalność charytatywna sióstr zakonnych w prowadzeniu różnego rodzaju sierocińców była absolutną koniecznością. Początkowo władze komunistyczne nie stwarzały przeszkód w wypełnianiu przez wspólnoty zakonne celów określonych w ich charyzmacie.

Po zakończeniu II wojny światowej gwałtownie wzrosła liczba sierot.

W środowiskach zakonnych widoczna była niesłychana determinacja w niesieniu pomocy dla potrzebujących. Na początku 1946 r. w zrujnowanym wojną kraju siostry zakonne prowadziły wiele zakładów opieki całkowitej. Były to 183 domy dziecka, 28 żłobków, 743 ochronki i przedszkola, 22 zakłady mieszane dla dzieci i dorosłych, 13 poradni dla matki dziecka, 125 internatów, 25 świetlic, 125 przytułków dla starców, 256 szpitali, 8 sanatoriów, głównie dla chorych na gruźlicę, 76 ambulatoriów, 5 zakładów specjalnych oraz 9 domów noclegowych. Zakonnice prowadziły też kuchnie i punkty dożywiania dla dzieci i dorosłych. W tym wielkim dziele charytatywnym swoją obecność zaznaczyły opatrznościanki, obejmując opieką 1199 osób, prowadząc 8 przedszkoli, 5 szwalni, 4 sierocińce, 3 internaty, 2 pogotowia opiekuńcze dla dzieci, przytułek dla starców, sanatorium, zakład wychowawczy i żłobek¹⁵.

W 1948 r. rozpoczęła się sowietyzacja kraju i indoktrynacja władz komunistycznych, czemu Kościół przeciwstawiał służbę bliźniemu z mo-

¹⁴ M. Gawęł, *Zgromadzenie Sióstr Opatrzności Bożej w Łące k. Rzeszowa od 1860 r.*, w: *Z dziejów wsi i parafii Łąka 1409-2009*, M. Gawęł, T. Patruś, W. Sierżęga, S. Wnęk red., Trzebownik 2010, s. 200.

¹⁵ D. Zamiatała, *Caritas. Działalność i likwidacja organizacji 1945-1950*, Lublin 2000, s. 256-259.

tywów nadprzyrodzonych¹⁶. Walkę rozpoczęto od zaboru gruntów należących do wspólnot zakonnych, wydając już we wrześniu 1946 r. dekret wykonawczy o parcelacji ziemi. Prawnie uznane związki religijne mogły się starać o przydział 7-15 hektarów gruntu. Jeszcze bardziej restrykcyjna była ustawa z 20 marca 1950 r. o przejęciu przez państwo dóbr „martwej ręki”. W oparciu o tę ustawę wszystkie nieruchomości ziemskie zostały uznane za własność państwową. Zgromadzenia zakonne traciły własne grunty i gospodarstwa będące podstawą utrzymania konwentów oraz domów formacyjnych. W ten sposób ustawa zniszczyła materialne zaplecze zakonów i podcięła podstawy ich bytu materialnego. Po prostu postanowiono zgłodzić członkinie konwentów, skazując je na powolne wymarcie. W 1949 r. specjalnym dekretem zakwestionowano podstawę prawną istnienia zakonów i zgromadzeń zakonnych, narzucając im prawo o stowarzyszeniach z 1932 r., wydanych dla stowarzyszeń świeckich, które zupełnie nie były dostosowane do struktur zakonnych. Powszechną praktyką Urzędu ds. Wyznań, utworzonego w kwietniu 1950 r., było wzywanie przełożonych danyh prowincji i poddawanie ich presji wymuszania zeznań na tematy związane z funkcjonowaniem wspólnoty zakonnej. W wielu wypadkach odmowa zeznań kończyła się aresztowaniem i skierowaniem aktu oskarżenia. Inną formą represji było namawianie zakonników i zakonnic do nawiązywania współpracy z Urzędem Bezpieczeństwa Publicznego. Wykorzystywano do tego celu różnego rodzaju środki, włącznie z szantażem. Zakonników i siostry zakonne poddawano naciskom polegającym na zmuszaniu ich do uczestnictwa w antykościelnych wiecach, którym nadawano propagandowy wymiar. Niekiedy służby komunistyczne inwigilowały osoby zakonne, dostarczając prokuraturze odpowiednie dokumenty, wystarczające do wszczęcia dochodzenia wyjaśniającego lub śledztwa. Powszechną praktyką było nakładanie na nie kar administracyjnych pod pozorem złamania prawa¹⁷.

Wielkim ciosem w byt i działalność żeńskich zgromadzeń zakonnych była likwidacja w styczniu 1950 r. Caritas. Nowo utworzone Zrzeszenie Katolików „Caritas” przejęło wszystkie instytucje, zakłady i mienie będące dotąd własnością licznych wspólnot zakonnych. Na kierownictwo

W 1949 r. specjalnym dekretem zakwestionowano podstawę prawną istnienia zakonów i zgromadzeń zakonnych.

¹⁶ J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. IV, cz. 1, Warszawa 2014, s. 419.

¹⁷ Tenże, *Żeńskie wspólnoty zakonne...*, dz. cyt., s. 461.

dotychczasowych organizacji charytatywnych władze powołały zarząd komisaryczny, w którego skład weszli księża „patrioci” oraz działacze Stowarzyszenia PAX. Funkcjonariusze Urzędu Bezpieczeństwa w całej Polsce rozpoczęli indywidualne rozmowy z księżmi, mające na celu nakłanianie ich do udziału w nowych zarządach oraz pozytywnego ustosunkowania się do oświadczeń rządu i krytyki dotychczasowej działalności Caritas, co skrzętnie wykorzystywała prasa codzienna. Trwała niemal półroczna antycaritasowa kampania radiowa. Do uczestnictwa w organizowanych masówkach i zebraniach zmuszano duchowieństwo diecezjalne i zakonne, a także siostry zakonne, używając niekiedy nawet przymusu fizycznego i podstępów. Wartość zagrabionego majątku wynosiła 20 mln nowych złotych. Za pomocą kampanii prasowej i radiowej szykanowano wielu pracowników Caritas, niektórych spotykały represje w postaci dozoru policyjnego, rewizji w mieszkaniach i aresztowania. Nie ulega wątpliwości, że komunistyczna kampania wokół sprawy Caritas miała na celu przede wszystkim ograniczenie wpływu Kościoła w społeczeństwie polskim¹⁸.

W dobie stalinizmu członkinie różnych kongregacji życia konsekrowanego przeszły trudną, ciernistą drogę. Zaczęto je usuwać ze szpitali, często własnych, ochronek, żłobków, sierocińców, domów starców. Niekiedy zgadzano się na pracę sióstr zakonnych, przeważnie przy niedorozwiniętych dzieciach i młodzieży, ponieważ tej bardzo trudnej pracy nikt inny nie chciał się podjąć. Trwała wielka akcja likwidacji placówek zakonnych, zwłaszcza na Śląsku, gdzie 3 sierpnia 1954 r. przystąpiono do likwidacji 323 domów zakonnych należących do 10 żeńskich zgromadzeń zakonnych.

Jak na zarysowanym tle przedstawiała się w latach powojennych sytuacja zakładu sióstr opatrnościerek w Łące? Otóż w kwietniu 1944 r., z powodu ofensywy Armii Czerwonej na froncie wschodnim, placówka w Łące stała się centralną siedzibą władz Zgromadzenia Sióstr Opatrzności Bożej. Łącki sierociniec stał się siedzibą generalatu. Biskup przemyski Franciszek Barda wyraził zgodę na urządzenie tam nowicjatu. W kwietniu 1946 r. do Łąki przybyły ostatnie siostry ze Lwowa, przywożąc ze sobą archiwum, niektóre przedmioty z wyposażenia kaplicy i sprzęt gospodarczy. W sierpniu 1947 r., za zgodą prymasa Polski Augusta Hlono-

¹⁸ J. Mandziuk, *Działalność charytatywna w Polsce do 1989 roku*, w: *Z pomocą potrzebującym. 30-lecie Caritas Polska*, U. Bejma, M. Iżycki, L. Szot red., Warszawa 2020, s. 84-86.

da, doszło do przeniesienia generalatu z nowicjatem do Przemyśla, jako stolicy nadgranicznej diecezji.

Na polecenie Wydziału Oświaty Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Rzeszowie z dnia 12 września 1945 r. dotychczasowy Zakład Sierot w Łące otrzymał nazwę Państwowego Domu Dziecka. Siostry, opiekujące się dotychczas tylko dziewczętami, musiały objąć opieką również niewielką grupę chłopców. Przyjmowano tam dzieci od 3. do 14. roku życia. Średnio każdego roku było to od 35 do 45 podopiecznych, głównie sierot i półsierot. W kilku przypadkach dzieci z Kresów Wschodnich nie posiadały żadnych dokumentów. Podejmowane przez siostry próby ustalenia ich pochodzenia drogą korespondencyjną nie przyniosły rezultatu, bowiem sowiecki odpowiednik Urzędu Stanu Cywilnego we Lwowie nie odpowiadał na listy. Dzieci w wieku szkolnym pobierały naukę w miejscowej szkole podstawowej. Dla dzieci w wieku od 3 do 6 lat, a w wyjątkowych wypadkach do 8 lat, urządzono w bardzo skromnych warunkach przedszkole. Po opuszczeniu placówki, trwał kontakt korespondencyjny sióstr z podopiecznymi. Na ogół dziewczęta zdobyły zawód i usamodzielniały się, chociaż niektóre z nich miały trudności w życiu dorosłym i mogły liczyć na skromną pomoc sióstr w różnych formach¹⁹.

Ważne były dary pochodzące z amerykańskiej pomocy charytatywnej pod nazwą UNRRA.

Bardzo trudne były warunki bytowe w nowym zakładzie opiekuńczym. Siostry musiały troszczyć się o zdobywanie pożywienia, bielizny, odzieży, obuwia i opału, którego ciągle brakowało. Niewystarczające, aczkolwiek ważne były dary pochodzące z amerykańskiej pomocy charytatywnej pod nazwą UNRRA. Mimo różnych przeciwności, atmosfera w zakładzie była życzliwa. Świadczy o tym relacja jezuita, ks. Juliana Haniszewskiego, który latem 1947 r. przebywał w Łące: „Obserwując od półtora miesiąca życie i zajęcia sióstr Opatrzności Bożej, pod przełożeniem siostry przełożonej Fabiany Moskwy z przyjemnością stwierdzam jej ofiarność i poświęcenie dla sióstr i sierot pozostających w zakładzie, a zarazem jej delikatność i skromną postawę wobec mnie i kapelana zamieszkujących w zakładzie. Często byłem zapraszany na rekreacje do sióstr. W dni pogodne czas wolny od zajęć siostry spędzały w parku przed domem. Temat obrany był podtrzymywany zawsze ku ogólnemu rozveseleniu i z tym było mi dobrze. Przełożona bardzo rzadko mówiła o so-

¹⁹ M. Gawel, *Działalność opiekuńczo-wychowawcza...*, dz. cyt., s. 239-240.

bie, ale czasem przyznawała się, że spać nie może z powodu bólu głowy. Cierpienia te znosiła cierpliwie, obawiała się jednak powikłań z głową, bo czasem odczuwała niezwykle ucisk. Z przyjemnością stwierdzam, że mimo dobroci potrafiła utrzymać w domu karność zakonną²⁰.

**Działalność opiekuńczo-
wychowawcza
siostr opierała się
na wytycznych
zatwierdzanych przez
władze oświatowe.**

Działalność opiekuńczo-wychowawcza siostr opierała się na wytycznych zatwierdzanych przez władze oświatowe. Ważnym elementem było planowanie zadań rocznych, a siostry miały prowadzić dokumentację w formie protokołów podlegających kontroli administracyjnej. W 1950 r.

otwarto świetlicę, w której odbywały się zajęcia kulturalno-oświatowe. Program dnia wypełniały zajęcia praktyczne, pogadanki, sport i wycieczki. Ważną rolę odgrywała Rada Dziecięca podzielona na trzy sekcje: kulturalno-oświatową, higieniczno-porządkową i samopomoc koleżeńską. Istniały dwa koła zainteresowań: koło artystyczne dla podopiecznych starszych wiekiem i koło przyrodnicze dla dzieci z klas 1-3. Troszczono się również o czytelnictwo, prenumerując 14 ilustrowanych czasopism. W 1952 r. zreorganizowano bibliotekę istniejącą tam od zakończenia wojny. Od dnia śmierci Józefa Stalina w marcu 1953 r., prowadzono codzienny apel, podczas którego zarówno siostry, jak i podopieczne sprawujące różne funkcje, zdawały raporty z przebiegu dnia.

Zapowiedź likwidacji łąckiego Domu Dziecka była wielkim zaskoczeniem, dla siostr opatrznoscierek, dzieci i ich rodziców. 1 stycznia 1954 r. zorganizowano pożegnalną zabawę, opisaną w kronice: „Wychowawczynie, wiedząc o tym, że dzieci lubią się przebierać, zwołała wszystkie dzieci, otworzyła na oścież wszystkie szafy z kostiumami teatralnymi, które dotychczas były pod kluczem i oznajmiła uroczyście: «Dzisiaj wasz ostatni bal w Zakładzie, możecie się ubierać i przebierać w co się wam podoba, niczym was nie krępuję». Oto w przeciągu pół godziny, dzieci zbierają cały personel i zapraszają na bal dziecienny. W ciągu 10 minut już widzowie oczekiwali na występ. Dzieci same kierowały wszystkim. Naprzód wypłynął na salę przy dźwiękach fortepianu wspaniały, malowniczy korowód; były w nim krakowianki, górale, marynarze, górnicy, Chińczycy, grzybki, krasnoludki; korowód zamykała Baba Jaga z miotłą. Po korowodzie nastąpiły popisy wszystkich wychowanek: tańce ludowe, monologi humorystyczne, słowem wszystko czego się nauczyły w cza-

²⁰ Tamże, s. 241.

się pobytu"²¹. W następnych dniach przygotowywano podopiecznych do opuszczenia łackiej placówki.

4. Praca sióstr opatrznoscianek w Zakładzie Specjalnym dla Dzieci Upośledzonych w Łące w latach 1954-1960

Dom Dziecka w Łące 17 stycznia 1954 r. przestał istnieć i niezadowoleni rodzice oraz opiekunowie przybyli, aby zabrać dzieci z ośrodka i przewieźć je do innych placówek opiekuńczo-wychowawczych. Ich miejsce zajęły dziewczęta z upośledzeniem umysłowym, a często także fizycznym. Na mocy decyzji władz administracyjnych z dniem 1 lutego tego samego roku rozpoczął działalność Zakład Specjalny dla Dzieci Upośledzonych. Placówka była nieprzygotowana na tak zasadniczą zmianę profilu działalności. Siostry nie posiadały odpowiedniego przygotowania pielęgniarskiego, a w domu brakowało wyposażenia medycznego. Odczuwano brak środków higienicznych, odzieży, bielizny osobistej i pościeli. Problemem był brak leków dla podopiecznych chorych m.in. na epilepsję. Obszerny budynek byłego pałacu w pewnym stopniu izolował najciężiej chorych od otoczenia. W 1956 r. siostry rozpoczęły kapitalny remont obiektu, zarówno pokrycia dachowego, jak i elewacji zewnętrznych i wewnętrznych.

Największym problemem dla sióstr była zmiana profilu działalności opiekuńczo-wychowawczej na pielęgniacyjną. Nie mogły one zdobywać wykształcenia w szkołach o profilu pielęgniacyjno-medycznym. Dopiero po „polskim październiku” 1956 r. pojawiły się niewielkie zmiany w przepisach umożliwiające podjęcie takiej nauki, lecz wkrótce nastąpiły dalsze utrudnienia i szykany wobec sióstr w habitach zakonnych. Dotkliwe braki odpowiednio przygotowanej kadry pielęgniarskiej nadrabiano zwiększeniem obsady konwentu. I tak w 1958 r. w Łące przebywało aż 17 sióstr, czyli o połowę więcej niż w czasie funkcjonowania domu dziecka²². Dla niektórych wrażliwych sióstr widok tak chorych dziewcząt był wstrząsem psychicznym, co skutkowało nawet zmianą placówki.

²¹ ASOBL, *Kronika Zakładu Sióstr później Domu Dziecka, obecnie Zakładu Specjalnego dla Dzieci w Łące koło Rzeszowa*, b. sygn., b. s.

²² *Rocznik diecezji przemyskiej na rok 1958/1959*, Przemyśl 1958, s. 170.

Uciążliwe były stałe i drobiazgowe kontrole ze strony władz administracyjnych (...) Zarzucano siostrom niewłaściwe prowadzenie placówki, naruszanie przepisów prawa, a nawet nakładano nań kary administracyjne.

Dla łąckiego zakładu uciążliwe były stałe i drobiazgowe kontrole ze strony władz administracyjnych. W ich wyniku wielokrotnie zarzucano siostrom niewłaściwe prowadzenie placówki, naruszanie przepisów prawa, a nawet nakładano nań kary administracyjne, od których skutecznie się odwoływały. Wielkim problemem w pracy opiekuńczej była znaczna rozpiętość wieku i zróżnicowany poziom inteligencji podopiecznych. W pierwszych tygodniach pobytu dzieci w zakładzie siostry miały trudności z rozpoznaniem jednostek chorobowych. Ponadto z wielkim wysiłkiem usiłowały nawiązać kontakt z chorymi pacjentami. Dopiero po pewnym czasie zauważono, że została nawiązana elementarna komunikacja z najciężej chorymi, wyrażająca się z ich strony symptomami rozpoznawania nowego otoczenia.

Do Łąki przywożono dzieci chore umysłowo i z głębokimi wadami fizycznymi z całego kraju. Kierując się dokumentacją medyczną, określano stopień niedorozwoju umysłowego, a podopieczne dzielono na trzy grupy. Do pierwszej zaliczano dzieci leżące, a zarazem głęboko upośledzone oraz dzieci siedzące lub słabo chodzące. Znajdowały się one pod stałą opieką pielęgniarską. W drugiej grupie znajdowały się dzieci w wieku od 5. do 13. roku życia o umiarkowanym niedorozwoju umysłowym, z którymi prowadzone były zajęcia na poziomie przedszkola. Trzecią grupę stanowiły osoby powyżej 14. roku życia, których niedorozwój umysłowy nie stanowił przeszkody dla pełnego uczestnictwa w pracach domowych i gospodarczych.

Siostry opatrzościanki z Łąki nawiązywały współpracę z innymi podobnymi placówkami opiekuńczymi. Część ich podopiecznych z chwilą uzyskania pełnoletności była kierowana do innych placówek, np. do Państwowego Zakładu Specjalnego dla Dorosłych w Moszczanach, czy też do podobnego zakładu w Lubzinie k. Dębicy. Podopieczne wykazujące się szczególną agresją oddawano do ośrodków typu zamkniętego²³.

²³ M. Gawel, *Działalność opiekuńczo-wychowawcza...*, dz. cyt., s. 246-249.

5. Dom Pomocy Społecznej dla Dzieci Niepełnosprawnych w Łące prowadzony przez siostry opatrznościarki od 1960 r.

Od 1960 r. siostry opatrznościarki kontynuowały pracę z dziećmi o obniżonym rozwoju umysłowym i fizycznym w łackim zakładzie, który otrzymał miano Domu Pomocy Społecznej. Siostry, zabiegając o dotacje, podejmowały liczne prace przy obiektach zakładu, systematycznie je odnawiając. W 1961 r. odremontowano świetlicę i basztę pałacową, w 1972 r. zajęto się pomieszczeniami gospodarczymi, a w 1975 r. poddano generalnemu remontowi cały pałac, odtwarzając jego dawny wygląd. Wewnątrz obiektu przeprowadzono kanalizację sanitariatów i założono centralne ogrzewanie. W 1985 r. ordynariusz przemyski konsekrował kaplicę zakładową. Duży obiekt gospodarczy zaadaptowano na salę gimnastyczną. W latach 2002-2004 zbudowano stajnie w celu prowadzenia zajęć rehabilitacyjnych bazujących na hipoterapii. W następnych dwóch latach zamontowano nowoczesny system alarmowy i przeciwpożarowy oraz uruchomiono windę umożliwiającą transport na II piętro pałacu. W pokojach mogły zamieszkać 2-4 osoby, a były też pokoje pojedyncze. Oddano do użytku salę rehabilitacyjną wyposażoną w odpowiedni sprzęt²⁴. Wszystkie prace adaptacyjne zostały wykonane, aby placówka służyła dzieciom i młodzieży potrzebującej szczególnej opieki od wczesnego dzieciństwa do pełnoletności, realizując zadania na podłożu wiary katolickiej o charakterze otwartym²⁵.

Współczesna działalność Domu Pomocy Społecznej w Łące opiera się na zasadach zawartych w Ustawie z dnia 29 listopada 1990 r. Siostry opatrznościarki przejęły opiekę nad dziećmi w wieku od 3 do 18 lat z orzeczoną niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym, znaczącym i głębokim. Obecnie w zakładzie są też osoby do 50. roku życia, ponieważ ośrodki tego typu w Polsce są przepełnione. Stąd podopieczne łackiej placówki swoje życie związały z tą właśnie placów-

Współcześnie siostry opatrznościarki przejęły opiekę nad dziećmi w wieku od 3 do 18 lat z orzeczoną niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym, znaczącym i głębokim.

²⁴ P. Zawada, *Praca socjalna realizowana przez Zgromadzenie Sióstr Opatrzności Bożej w Domu Pomocy Społecznej w Łące*, „Saeculum Christianum” 1(2010), s. 228-230.

²⁵ R. Kwolek, *Skrócone studium naukowo-historyczne zespołu budynków dawnych stajni z założenia placowo-folwarcznego w Łące, gmina Trzebownisko*, Rzeszów 1997, s. 3-4.

ką. Kandydatów do zakładu łączkiego kwalifikuje się na podstawie odpowiednich orzeczeń lekarskich. W celu osiągnięcia najlepszych efektów w prowadzeniu zajęć dydaktycznych, wychowawczych i rehabilitacyjnych, podzielono podopieczne na pięć grup. W pierwszej grupie znajduje się 30 wychowanek w wieku od 12 do 47 lat. Są to osoby o zdiagnozowanej niepełnosprawności intelektualnej, fizycznej, z zespołem Downa, chore na epilepsję, a także niesłyszące i niewidome. Mają one zapewnioną rehabilitację w formie muzykoterapii i choreoterapii. Prowadzone są dla nich zajęcia kulinarne, ogrodnicze, plastyczne, techniczne, a także nauka kroju i szycia. Druga grupa to 21 pensjonariuszek w wieku od 14 do 50 lat, posiadających umiarkowany do głębokiego stopień niepełnosprawności, zespół Downa, porażenie mózgowe po charakteropatii. W grupie trzeciej są osoby w wieku od 17 do 50 lat, które wymagają stałej opieki i pielęgnacji. Grupę czwartą tworzą pensjonariuszki w wieku od 30 do 50 lat o głębokim i znacznym stopniu upośledzenia. Nie uczestniczą one w zajęciach szkolnych, a są jedynie rehabilitowane. Ostatnią grupę tworzą podopieczne w wieku od 4. do 50. roku życia (tzw. żłobek). Są to osoby leżące i posiadające najgłębszy stopień niepełnosprawności intelektualnej, z którymi nie można nawiązać kontaktu werbalnego²⁶.

Wychowanki Domu Pomocy Społecznej podlegają obowiązkowi szkolnemu. Od 1989 r. działa w Łące tzw. Szkoła Życia, jako filia Zespołu Szkół Specjalnych nr 24 z Rzeszowa. Od 2001 r. szkoła funkcjonuje jako filia Ośrodka Szkolno-Wychowawczego w Mrowli. Siostry podjęły się zatrudnienia kadry odpowiednio przygotowanej do pracy z osobami upośledzonymi. Przyjęły do pracy sześciu pedagogów posiadających specjalistyczne przygotowanie zawodowe. Kształcenie podopiecznych odbywa się do poziomu VI klasy jako nauczanie kompleksowe. W Szkole Życia prowadzona jest „terapia przez pracę”, podczas której wychowanki uczą się pracy w gospodarstwie domowym, ogrodnictwie i krawiectwie. Siostry wraz z pedagogami prowadzą zajęcia z wykorzystaniem muzykoterapii, hipoterapii, gimnastyki, a wychowanki mogą pracować i uczestniczyć w zajęciach plastyczno-technicznych. Od 2006 r. funkcjonuje tzw. Terapia Sali Doświadczenia Świata, realizująca cel rewalidacyjny przez umożliwienie podopiecznym odprężenia się po zajęciach. Ten rodzaj terapii skierowany jest w głównej mierze do dziewcząt z głębszą niepełnosprawnością umysłową.

²⁶ P. Zawada, *Praca socjalna...*, dz. cyt., s. 229-230.

Aktualnie w łąckim zakładzie psycholog prowadzi zajęcia indywidualne i grupowe. Wspiera i doradza w problemach wychowawczych oraz pracuje nad poprawą relacji interpersonalnych podopiecznych. Jego obecność osobom z niepełnosprawnością intelektualną dodaje wiary i odwagi do pokonywania ograniczeń w dążeniu do uzyskania pewnej normalności w życiu. W zakładzie dużą rolę odgrywa też rehabilitacja mająca na celu przywrócenie osobom chorym sprawności psychicznej i fizycznej. Program rehabilitacji opiera się na gimnastyce leczniczej, fizykoterapii i muzykoterapii leczniczej. Podopieczni korzystają z zabiegów: wodoleczniczych, elektroleczniczych, światłoleczniczych, laserowych, ultradźwiękowych i inhalacyjnych oraz z masażu ręcznych i pneumatycznych. Zabiegi wykonuje fizykoterapeuta w porozumieniu z kadrą medyczną.

Dzięki posłudze kapelana około 30 podopiecznych regularnie przystępuje do sakramentów świętych.

Do 1987 r. łącką placówką kierowały przełożone domu zakonnego. Następnie rozdzielono te funkcje, ponieważ ich łączenie przekraczało możliwości jednej osoby. W tym roku dyrektorem łąckiego Domu Pomocy Społecznej została s. Barbara Grycman mająca ogromne doświadczenie pedagogiczne i zdolności w zakresie zarządzania. Skompletowała ona personel opiekuńczo-wychowawczy składający się z około 30 zakonnic, osób świeckich, kadry medycznej i pracowników administracyjnych. Prowadząc zakład ponad 20 lat, rozbudowała go, poprawiając warunki bytowe i jego wyposażenie. W 2004 r. za działalność opiekuńczo-wychowawczą otrzymała Złoty Krzyż Zasługi. Wiele sióstr zdobyło wykształcenie w zakresie pedagogiki specjalnej i opiekuńczej, pielęgniarstwa, psychologii i pomocy społecznej.

W łąckim zakładzie pracę duszpasterską na pełnym etacie prowadzi także kapelan. Dzięki jego posłudze około 30 podopiecznych regularnie przystępuje do sakramentów świętych. Dzieci przygotowywane są do pierwszej komunii świętej. W miarę możliwości dziewczęta biorą udział w codziennych modlitwach porannych i wieczornych oraz w nabożeństwach odprawianych w zakładowej kaplicy. Wspólnie z siostrami odprawiają różaniec, uczą się pieśni religijnych i przygotowują inscenizacje teatralne o treści religijnej. Uczestniczą w pokazach filmów i programów religijnych. W Światowym Dniu Chorego, przypadającym 11 lutego, uczestniczą w nabożeństwie wraz z procesją do łóżek dzieci leżących. Dla podopiecznych organizowane są pielgrzymki krajowe i zagraniczne.

W latach 2002-2010 łączkie pensjonariuszki odwiedziły Grecję, Francję, Litwę, Portugalię, Ukrainę i Włochy²⁷.

6. Katolicka Placówka Opiekuńczo-Wychowawcza im. matki Marii Antoniny Mirskiej w Łące

Marzeniem sióstr opatrzościanek był powrót do głównego charyzmatu wspólnoty, jakim była opieka nad dziewczętami, które z różnych przyczyn utraciły swój rodzinny dom, będąc sierotami lub półsierotami. W 1995 r. siostry otrzymały na własność zniszczony obiekt gospodarczy w Łące, który dla ówczesnej przełożonej s. Barbary Grycman stał się podstawą materialną do utworzenia katolickiego sierocińca. W latach 1998-2005 trwał remont pomieszczeń, a s. Barbarze udało się pozyskać środki materialne od ludzi dobrej woli, które w znacznym stopniu przyczyniły się do pomyślnego zakończenia wielkiej inwestycji. Udało się urządzić 16 pokoiów z łazienkami i aneksy kuchenne. Jako miejsce spotkań, przedstawień, koncertów podopiecznym służy obszerna jadalnia i przestronna sala. Udało się też wygospodarować obszerną salę komputerową z ośmioma stanowiskami. Na terenie przylegającym do budynku zaprojektowano rozległy plac zabaw dla dzieci w różnym wieku.

W powstałej niepublicznej placówce wychowawczej 5 stycznia 2006 r. rozpoczęły się zajęcia dydaktyczno-wychowawcze pod kierunkiem s. Ste-

fanii Alicji Zgrzendeck wspieranej przez osiem sióstr. Placówka zapewniała podopiecznym całodobową opiekę, realizując zadania przewidziane dla placówek typu specjalizacyjno-interwencyjnego. Łączyła codzienne i całodobowe działania o charakterze terapeutycznym, interwencyjnym i specjalistycznym, które były skierowane na dziecko i jego rodzinę.

Na początku dom był placówką socjalizacyjną dla 30 dzieci od 3. do 18. roku życia, z możliwością kontynuowania nauki po ukończeniu 18 lat oraz placówką interwencyjną dla dziewcząt powyżej 10. roku życia. W 2007 r. zmieniono placówkę interwencyjną dla dziewcząt na pla-

Marzeniem sióstr opatrzościanek był powrót do głównego charyzmatu wspólnoty, jakim była opieka nad dziewczętami, które z różnych przyczyn utraciły swój rodzinny dom, będąc sierotami lub półsierotami.

²⁷ M. Gawel, *Działalność opiekuńczo-wychowawcza...*, dz. cyt., s. 264.

cówkę interwencyjną dla niemowląt przygotowywanych do adopcji lub znajdujących się w trudnej sytuacji życiowej. W zakładzie wychowanie opiera się na zasadach chrześcijańskich. Ważnym elementem wychowawczym jest tu zapewnienie zajęć korekcyjnych, kompensacyjnych, logopedycznych i terapeutycznych. W przypadku dzieci niepełnosprawnych, realizowana jest edukacja z udziałem specjalistów. W placówce szczególnie istotna jest indywidualna praca z podopiecznym. Każde dziecko posiada dokumentację, w której nauczyciele zapisują informacje na temat jego relacji ze środowiskiem, nauczycielami i opiekunami oraz precyzyjne dane na temat zdrowia. W dokumentacji tej znajdują się także arkusze badań obserwacji psychologicznych i pedagogicznych. Codzienna opieka zapewnia podopiecznym pomoc w razie potrzeby, a także wsparcie udzielane rodzinom w formie działań edukacyjnych.

Ustawa o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej z 2011 r. wprowadziła duże zmiany w prowadzeniu placówek opiekuńczo-wychowawczych. Siostry opatrznościanki dostosowały się do nowych norm. 1 września 2019 r., w miejsce 30-osobowej placówki, powstały dwa domy dla dzieci i młodzieży: „Dom Opatrzności” dla dzieci i młodzieży oraz Dom dla dzieci i młodzieży „Nadzieja”.

* * *

Można postawić pytanie, czy we współczesnym zsekularyzowanym świecie życie zakonne ma sens i jest potrzebne. Wszak słyszy się opinie, że monastycyzm jest przeżytkiem, reliktem przeszłości, skazanym na wymarcie w niedługim już czasie. Podobne opinie głosili zwolennicy Oświecenia, a przecież w trudnym XIX stuleciu w różnych krajach nastąpiła wprost ogromna eksplozja nowych wspólnot zakonnych, które trudno jest nawet zliczyć. Podobnie jest dzisiaj, kiedy wprost konieczne są zakony kontemplacyjne, w których trwa nieustanna modlitwa, bo jest jej wciąż za mało. Natomiast zgromadzenia zakonne muszą dzisiaj odpowiadać na nowe wyzwania i szukać nowych sposobów niesienia pomocy człowiekowi potrzebującemu, często zagubionemu we współczesnym świecie. Klasycznym przykładem dostosowywania się do współczesności jest przedstawiona w artykule działalność Zgromadze-

**Zgromadzenia zakonne
muszą dzisiaj odpowiadać
na nowe wyzwania
i szukać nowych
sposobów niesienia
pomocy człowiekowi
potrzebującemu.**

nia Sióstr Bożej Opatrzności w Łące k. Rzeszowa. Opatrznościanki nie opuściły swojej placówki, prowadząc do zakończenia II wojny światowej sierociniec dla dziewcząt, a po wojnie dom dla dzieci upośledzonych. Prowadzony dzisiaj przez zakonnice Dom Pomocy Społecznej może być wzorem dla innych podobnych zakładów w Polsce. Ponadto, już w XXI w., siostry zdołały powrócić do realizacji celów, które określiła założycielka, służebnica Boża Maria Antonina Mirska.

Bibliografia

Albiniak E.M., *Działalność opiekuńczo-wychowawcza Zgromadzenia Sióstr Opatrzności Bożej w latach 1857-1905*, Lublin 2004.

ASOBL, *Kronika Zakładu Sióstr później Domu Dziecka, obecnie Zakładu Specjalnego dla Dzieci w Łące koło Rzeszowa*, b. sygn., b. s.

Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Rzym 2005.

Dziennik Zakładu Sierot w Łące w latach 1935-1939, oprac. M. Gaweł, „Saeculum Christianum” 2(2012).

Fischingerowie B. i A., *Pałac w Łące*, w: Architektura rezydencjonalna i obronna województwa rzeszowskiego, Łańcut 1972.

Gaweł M., *Działalność opiekuńczo-wychowawcza Zgromadzenia Sióstr Opatrzności Bożej w Łące w latach 1860-2010*, Warszawa-Rzeszów 2013, mps.

Gaweł M., *Zgromadzenie Sióstr Opatrzności Bożej w Łące k. Rzeszowa od 1860 r.*, w: *Z dziejów wsi i parafii Łąka 1409-2009*, M. Gaweł, T. Patruś, W. Sierżęga, S. Wnęk red., Trzebownisko 2010.

Hamplewicz J., Garbarz A., *Służba dziecku w instytucjach świeckich i kościelnych*, Rzeszów 1998.

Konstytucje Sióstr Opatrzności Bożej, Przemyśl 1949.

Kwolek R., *Skrócone studium naukowo-historyczne zespołu budynków dawnych stajni z założenia placowo folwarcznego w Łące, gmina Trzebownik, Rzeszów 1997.*

Lisowski M., Mierzwa P., *Krótką historią Domu Sióstr Opatrzności Bożej w Łące koło Rzeszowa, „Zwiastowanie” 3(1994).*

Mandziuk J., *Działalność charytatywna w Polsce do 1989 roku*, w: *Z pomocą potrzebującym. 30-lecie Caritas Polska*, U. Bejma, M. Iżycki, L. Szot red., Warszawa 2020.

Mandziuk J., *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. IV, cz. 1, Warszawa 2014.

Mandziuk J., *Żeńskie wspólnoty zakonne w (Archi)diecezji Wrocławskiej*, Warszawa 2020.

Mossakowski S., *Tylman z Gameraen, architekt polskiego baroku*, Warszawa 1973.

Natoński B., *Arndt Augustinus*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. II, Lublin 1973.

Rocznik diecezji przemyskiej na rok 1958/1959, Przemyśl 1958.

Swastek J., *Życie i duchowość Marii Antoniny Mirskiej*, „Nowe Życie” 3(2018).

Zamiatła D., *Caritas. Działalność i likwidacja organizacji 1945-1950*, Lublin 2000.

Zawada P., *Praca socjalna realizowana przez Zgromadzenie Sióstr Opatrzności Bożej w Domu Pomocy Społecznej w Łące*, „Saeculum Christianum” 1(2010).

Zygarowicz S., *Matka Maria Antonina Mirska (1822-1905). Założycielka Sióstr Opatrzności Bożej*, w: *Chrześcijanin*, B. Bejze red, t. VIII, Warszawa 1982.

Piotr Kosiak*

Miłość jako podstawa wychowania w rodzinie w perspektywie encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est*

Love as the Basis of Family Education in View of Benedict XVI's Encyclical *Deus caritas est*

Streszczenie

W Boże Narodzenie 2020 roku minęło 15 lat od powstania encykliki *Deus caritas est*. Encyklikę o miłości zaczął pod koniec życia pisać poprzednik Benedykta XVI – Jan Paweł II, jednak nie zdążył jej dokończyć. Pierwsza część została napisana przez Benedykta XVI latem 2005 roku, natomiast część drugą uformowały zapisy i projekty, jakie pozostawił Jan Paweł II. Dokument został podpisany przez papieża w Boże Narodzenie 25 grudnia 2005 roku.

Rodzina jest pierwszym środowiskiem wychowawczym. Do jej zadań należy nie tylko opieka i zaspokajanie potrzeb materialnych, ale też wychowanie ukierunkowane na samodzielność i odpowiedzialność młodej osoby. Jak zauważa A. Łuczyński: „intensywność przemian zachodzących we współczesnym świecie domaga się odczytania na nowo przesłania chrześcijańskiej koncepcji wychowania pozwalającej człowiekowi kształtować pozytywny obraz siebie i swojego otoczenia, tak by mógł on zrealizować swoje powołanie”.

Słowa kluczowe:

polityka społeczna, polityka rodzinna, rodzina, wychowanie, Benedykt XVI, encyklika *Deus caritas est*

* Piotr Kosiak – dr; Collegium Civitas w Warszawie

Artykuł będzie podejmował tematykę miłości jako podstawy wychowania w rodzinie, w perspektywie encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est*.

Abstract

Keywords:

social policy,
family policy,
family, education,
Benedict XVI,
encyclical
Deus caritas est

On Christmas 2020, 15 years have passed since the publication of encyclical *Deus caritas est*. The predecessor of Benedict XVI, John Paul II, began to write the encyclical on love at the end of his life, but he did not manage to finish it. The first part was written by Benedict XVI in the summer of 2005, while the second part was formed from records and projects left by John Paul II. The document was signed by the Pope on Christmas December 25, 2005. The family is the first educational environment. Its tasks include not only care and satisfaction of material needs, but also education focused on the independence and responsibility of a young person. As A. Łuczyński notes: "the intensity of the changes taking place in the contemporary world requires a rereading of the message of the Christian concept of education that allows a person to shape a positive image of himself and his environment, so that he can fulfill his vocation".

The article will deal with the subject of love as the basis of family education in the context of Benedict XVI's encyclical *Deus caritas est*.

1. Miłość jako podstawa wychowania – zarys problematyki

W kulturze europejskiej ukształtowały się dwa główne znaczenia terminu *miłość*. Pierwszy z nich związany jest z kulturą grecką, gdzie *miłość* (gr. *eros*) jest pożądaniem dobra. Stąd też współcześnie *miłość* traktowana jest jako pragnienie wartości. Druga koncepcja związana jest z chrześcijańską wizją *miłości* (gr. *agape*). Jest ona aktem życzliwego oddania się,

jest darem siebie¹. Pojęcie miłości chrześcijańskiej ma wymiar duchowy, uwzględnia nadprzyrodzone powołanie człowieka i eschatologiczny cel jego życia². Źródłem i wzorem miłości jest Bóg Trójjedyny. Bóg, który jest Miłością (por. 1 J 4, 16) pierwszy nas umiłował, a także powołał nas i uzdalnia do takiej miłości, jakiej przykład dał nam Jezus Chrystus. On sam wyznacza nam zadanie: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiowałem. Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 12-13). Miłość, jako pojęcie wieloznaczne, potocznie sprowadzane jest do uczucia, lecz jako kategoria o wielkiej głębi znaczeniowej, jest przedmiotem analiz interdyscyplinarnych.

W aspekcie filozoficznym pojęcie miłości jest związane z dobrem, natomiast w aspekcie teologicznym z rzeczywistością samego Boga³. Miłość w opcji miłości-daru z jej wymiarem etycznym ma implikacje pedagogiczne i jest immanentnie związana z procesem wychowania, który uwarunkowany jest określoną antropologią. Dla zrozumienia dynamiki miłości w aspekcie pedagogicznym spojrzymy na nią z perspektywy filozofii, psychologii i teologii. Filozoficzne koncepcje i określenia dotyczące miłości sięgają najdawniejszych dziejów. Wystarczy wspomnieć Platona i Arystotelesa, a następnie św. Tomasza z Akwinu, Kartezjusza, Georga Hegla, Maksa Schelera, Gabriela Marcela, Dietricha von Hildebrandta, a spośród polskich filozofów Mieczysława A. Krąpca i Władysława Stróżewskiego. Zdaniem Waldemara Furmanka myśliciele ci mogą wiele podarować współczesności, gdyż „u podłoża koncepcji człowieka jako istoty kochającej, w miłości dostrzegają wartości w pełni konstruktywne”⁴. W świetle realistycznej filozofii człowieka Mieczysława A. Krąpca⁵ miłość jako cecha życia osobowego człowieka może urzeczywistniać się „poprzez ustawienie całego życia człowieka w perspektywie «bycia życia dla osoby drugiej», i w tym sensie wyznacza ona stan relacyjny człowieka”, a wnikając głęboko w strukturę jego bytu osobowego, sprawia, że „człowiek darowuje się wraz z całym swoim osobowym wyposażeniem drugiemu człowiekowi i jednocześnie przyczynia się do współtworzenia

¹ Por. A. Zuberbier, *Miłość*, w: *Katolicyzm A–Z*, Z. Pawlak red., Poznań 2004, s. 266.

² Por. M. Żardecka, *Miłość*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, J. Herbut red., Lublin 1997, s. 369.

³ A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2001, s. 514.

⁴ W. Furmanek, *Miłość – zagubiona wartość współczesnej pedagogiki*, Rzeszów 2011, s. 79.

⁵ Por. W. Chudy, *Krąpiec Mieczysław Albert*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. VI, Lublin 2005, s. 43-48.

w nim dobra”⁶. Tak rozumiana „bytowość dla drugiego” oznacza, że „człowiek o tyle jest «szczęśliwy w sobie», o ile «bytuje dla drugiej osoby»”⁷. Podobne znaczenie miłości znajdujemy w optyce personalizmu chrześcijańskiego. Emmanuel Mounier twierdzi, że „osoba istnieje, tylko zwracając się ku drugiemu człowiekowi, tylko poprzez drugiego człowieka może siebie poznać, tylko w drugim człowieku może siebie odnaleźć (...). Istnieje jedynie w takim stopniu, w jakim istnieje dla kogoś drugiego, względnie: być – znaczy kochać”⁸. Myśl tę wydobywa Jan Paweł II w liście do rodzin *Gratissimam sane*: „«Etos» personalizmu jest altruistyczny. W jego zasięgu osoba nie tylko zdolna jest stawać się darem dla drugich, ale co więcej – znajduje w tym radość”⁹. Przedstawione ujęcia filozoficzne ukazują zarazem wymiar pedagogiczny miłości: do bycia darem dla drugiego trzeba bowiem wychowywać.

Analiza kategorii miłości z perspektywy psychologii nie jest prosta, gdyż miłość nie jest stanem jednolitym czy stałym, a tym bardziej mierzalnym. Psychologia społeczna ujmuje miłość jako relację między osobami, które chcą czynić dobro dla drugiej osoby. W badaniach psychologicznych miłość analizuje się m.in. w perspektywie potrzeb, uczuć i postaw. Dla Ericha Fromma, reprezentującego nurt psychologii humanistycznej (najbliższy personalistycznemu ujęciu wychowania do miłości),

**Psychologia społeczna
ujmuje miłość jako relację
między osobami, które
chcą czynić dobro dla
drugiej osoby.**

miłość jest „sposobem bycia”, dlatego jako „akt kochania” jest „twórczą aktywnością, zakłada troskę, wiedzę, reagowanie, afirmację i radość nakierowane na osobę”, stając się w ten sposób „procesem samoodnawiającym i samonapędzającym”¹⁰. Fromm uważa, że miłość jest „postawą, pewną właściwością charakteru, która określa stosunek człowieka do świata w ogóle, a nie do jednego obiektu miłości”. Stwierdza też, że większość ludzi chce

być kochana, nie zwracając uwagi na to, by samemu kochać, by umieć kochać. Skoro tak jest, to miłości trzeba się uczyć i nauczać, bo jeśli człowiek, kochając tylko jedną osobę, jest obojętny wobec innych, to jego mi-

⁶ B. Kiereś, *Rodzina a problem aktualizacji przyrodzonej religijności człowieka. Na kanwie A.M. Krąpca realistycznej filozofii człowieka*, w: Edukacyjny potencjał religii, J. Bagrowicz, J. Horowski red., Toruń 2012, s. 244-245.

⁷ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1998, s. 320-330.

⁸ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Kraków 1964, s. 37.

⁹ Jan Paweł II, *List do rodzin „Gratissimam sane”*, Rzym 1994, p. 14.

¹⁰ E. Fromm, *Mieć czy być*, Poznań 2008, s. 94.

łość jest symbolicznym przywiązaniem albo egotyzmem¹¹. Można zatem przyjąć, że miłość w takim ujęciu czyni wychowanie dziełem miłości, które należy podejmować od pierwszych chwil życia dziecka, o czym pisze Wanda Półtawska¹². Jej zdaniem wychowanie do miłości, która jest darem, stanowi także niezbędny fundament w przygotowaniu młodych pokoleń do tworzenia w przyszłości własnej rodziny¹³.

Istotna dla tej refleksji jest chrześcijańska koncepcja miłości w wychowaniu. Miłość, w jej najróżniejszych przejawach aż po heroizm, jest fundamentem chrześcijaństwa, co pokazuje całe nauczanie Jezusa z Nazaretu ujęte w *Nowym Testamencie*. Przykazanie miłości Boga i bliźniego, niezmiennie poprzez wieki aż do współczesności, stanowi punkt odniesienia dla najgłębszego humanizmu, ukazując zarazem ideał i cel wychowania w rodzinie. Jan Paweł II podkreślał, aby patrzeć na człowieka jako na „samoistną wartość, jako podmiot związany z transcendencją”, i apelował, aby człowieka afirmować dla niego samego, miłować dlatego, że jest człowiekiem, który posiada szczególną godność¹⁴, co wpisuje się w jego rozumienie normy personalistycznej¹⁵. Zwracał też uwagę, aby w definiowaniu wychowania uwzględniać dwie fundamentalne prawdy: „że człowiek jest powołany do życia w prawdzie i miłości” oraz „że każdy urzeczywistnia siebie przez bezinteresowny dar z siebie”, i wyjaśniał, że dotyczy to zarówno wychowujących, jak i wychowywanych. W takim ujęciu proces wychowania również w rodzinie jest dwustronnym obdarzaniem człowieczeństwem¹⁶. Obszernej wykładni rozumienia miłości zarówno w sensie funkcjonalnym, jak i przedmiotowym dokonał Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*, która w samym tytule zawiera znaczenie ontologiczne miłości: „Bóg jest Miłością: kto trwa w miłości,

¹¹ E. Fromm, *O sztuce miłości*, Poznań 2016, s. 15-18.

¹² W. Półtawska, *Prawidłowy start*, w: Miłość, małżeństwo, rodzina, F. Adamski red., Kraków 1978, s. 44-45; W. Półtawska, *Uczcie się kochać*, Poznań 2015.

¹³ W. Półtawska, *Rola rodziców w wychowaniu seksualnym młodzieży*, w: Wychowanie w rodzinie, F. Adamski red., Kraków 2010, s. 206; zob. też: J. Horowski, *Rola rodziny w wychowaniu seksualnym dzieci i młodzieży (w świetle dokumentów Stolicy Apostolskiej)*, „Paedagogia Christiana” 1(2002), s. 179-188.

¹⁴ Jan Paweł II, Przemówienie w siedzibie UNESCO *W imię przyszłości kultury*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. X, Kraków 2006, s. 99-108.

¹⁵ Norma personalistyczna Wojtyły wyznacza istotę wychowania w rodzinie: „Ileż w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tyleż w pamięci, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jako narzędzia, ale musisz liczyć się z tym, że ona sama ma lub bodaj powinna mieć swój cel”. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 29-30.

¹⁶ Jan Paweł II, *List do rodzin...*, dz. cyt., p. 16.

trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim" (1 J 4, 16)¹⁷. Miłość chrześcijańska ma wymiar osobowy: jest to Bóg-Miłość. Benedykt XVI, wskazując na *Hymn o miłości* z pierwszego listu św. Pawła Apostoła do Koryntian (1 Kor 12, 31-13, 8a), wyjaśnia, że miłość do człowieka musi wyrażać się w konkretnym działaniu¹⁸, lecz tego trzeba uczyć, gdyż nawet największych wartości się nie dziedziczy. Papież przypomina, że miłość rodziców jest pierwszym i podstawowym doświadczeniem dzieci, dlatego autentyczne wychowanie polega na wspomaganiu wychowanków:

(1) w „poszukiwaniu prawdy”, której nieodłączną częścią jest fakt cierpienia – to uzdolni ich do prawdziwej miłości, która przezwycięża różne formy egoizmu;

(2) w dążeniu do „właściwej równowagi między wolnością i dyscypliną” – co łączy się z obecnością autorytetu, który jest zawsze gotowy „pomagać w korygowaniu błędnych idei i wyborów”;

(3) w kształtowaniu odpowiedzialności zarówno wychowawcy, jak i wychowanek – indywidualnej, lecz także w wymiarze rodziny ludzkiej¹⁹.

2. Pojęcie miłości w rodzinie w encyklice Benedykta XVI *Deus caritas est*

Benedykt XVI nauczał, że: „miłość między mężczyzną i kobietą, w której ciało i dusza uczestniczą w sposób nierozdzielny i w której przed istotą ludzką otwiera się obietnica szczęścia, pozornie nie do odparcia, wyłania się jako wzór miłości w całym tego słowa znaczeniu, w porównaniu z którym na pierwszy rzut oka każdy inny rodzaj miłości błędnie”²⁰. Tym samym eksponuje miłość²¹ małżeńską jako wzór wznioślejszy ponad inne rodzaje miłości. Papież, pisząc o relacji między mężczyzną i kobietą, umieścił ją w szerokim kontekście odniesień do Boga i innych osób. Wskazał na miłość wynikającą z więzów krwi, która zachodzi między

¹⁷ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Rzym 2005, p. 1.

¹⁸ Tamże, p. 34.

¹⁹ Benedykt XVI, List do diecezji rzymskiej o pilnej potrzebie wychowania, „L'Osservatore Romano” 4(2008), s. 4.

²⁰ Benedykt XVI, *Deus...*, dz. cyt., p. 2.

²¹ Zob. *Miłość*, w: H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, Warszawa 2005, s. 190-192.

rodzicami i dziećmi, a także rodzeństwem i krewnymi. Wymienił także społeczność przyjaciół otaczających małżonków. Wspomnił, w szerokiej semantyce słowa miłość, o zamiłowaniu do pracy, umiłowaniu zawodu i miłości ojczyzny²².

Omówienie naturalnej miłości małżeńskiej pogłębione jest o jej nadprzyrodzony wymiar. Pełne zrozumienie, czym jest miłość, którą ludzie zostali obdarowani przez Boga, możliwe jest tylko z perspektywy wiary chrześcijańskiej²³. Istotą doskonałości według Nowego Prawa jest postępowanie według przykazania miłości Boga i bliźniego, urzeczywistniane na drodze realizacji rad ewangelicznych²⁴. Dwa kluczowe słowa *eros* – oznaczone jako miłość ziemską – i *agape* jako wzniosła miłość chrześcijańska, włączone są w dynamiczny proces dojrzewania opartego na wierze. Z perspektywy chrześcijańskiej miłość nie jest już przykazaniem, ale odpowiedzią ludzi na dar miłości, z jaką przychodzi Bóg. Starotestamentalny nakaz umiłowania Boga nade wszystko (por. Pwt 6, 5) oraz bliźniego na miarę samego siebie (por. Kpł 19, 18), objawia się jako bezinteresowna łaska²⁵. Z perspektywy uprzedzającej miłości, danej w Jezusie Chrystusie (por. Mk 12, 29-31), przykazanie to staje się konkretnym urzeczywistnieniem²⁶. Małżeńska wspólnota osób jest darem miłości Bożej²⁷. Benedykt XVI sięgnął do opisów zawartych w *Pieśni nad pieśniami* z kart *Pisma Świętego Starego Testamentu*. Papież zwrócił uwagę na problem języka, wyjaśniając znaczenie słów, które zostały użyte w tekście mówiącym o spotkaniu mężczyzny z kobietą i rozwoju ich miłości. Najpierw przytoczył słowo *dodim*, które jest określeniem w liczbie mnogiej. Pojęcie to wyraża miłość jeszcze niepewną, w sytuacji nieokreślonego poszukiwa-

Z perspektywy chrześcijańskiej miłość jest odpowiedzią ludzi na dar miłości, z jaką przychodzi Bóg.

²² Benedykt XVI, *Deus...*, dz. cyt., p. 2.

²³ Por. J. Nagórny, *Wiara fundamentem uczestnictwa chrześcijan w życiu społecznym*, w: Czynem i prawdą. Księga pamiątkowa na siedemdziesiąte piąte urodziny Księdza Arcybiskupa Warmińskiego Edmunda Piszczka, C. Rogowski, W. Nowak, A. Kopiczko, M. Wojciechowski red., Olsztyn 2004, s. 254.

²⁴ Por. Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 1974.

²⁵ Zob. G. Hentschel, *Miłość w Starym Testamencie*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 3(1995), s. 18-23.

²⁶ Benedykt XVI, *Deus...*, dz. cyt., p. 1 i 2.

²⁷ Zob. C. Ghidelli, *Rodzina jako wspólnota miłości*, w: *Małżeństwo chrześcijańskie. Komentarze egzegetyczno-duszpasterskie do czytań biblijnych*, M. Masini red., tłum. S.W. Gaudyn, Warszawa 1983, s. 141-143.

nia. Słowo to w późniejszym opisie zostało zastąpione terminem *ahaba*, które w przekładzie greckim odzwierciedla wyrażenie *agape*.

To ostatnie określenie miłości, kiedy występuje na kartach *Pisma Świętego*, oznacza postawę pełną oddania, nakierowaną na drugiego człowieka, pozbawioną egoizmu i szukania siebie. Jest to szukanie szczęścia drugiego człowieka. Prawdziwie kochający jest gotowy na różnorodne poświęcenia dla osoby kochanej. Taka miłość prowadzi do wyrzeczeń, których nigdy by nie było, gdyby nie zakochanie. Pierwotne oczarowanie przeradza się w miłość, przechodzi na wyższy poziom. Początkowo niedojrzała relacja miłości zostaje wewnętrznie oczyszczona i skierowana tylko na jedną osobę. Obejmuje wszystkie dziedziny życia, również czas, co oznacza, że chcemy z tą osobą spędzić resztę życia w dążeniu ku wieczności. Taki stan miłości określa się jako „ekstazę”, rozumianą nie jako chwilę upojenia, ale jako drogę, w której małżonkowie wychodzą z zamkniętego „ja” nacechowanego egoizmem. Kochający człowiek wyzwala się z „ja” składanego w darze z samego siebie. Ukierunkowuje się na „ty” po odpowiedzi drugiej osoby na swoją miłość. Dwoje ludzi staje się „my” i wtedy odszukują samych siebie, przy okazji odnajdywania relacji z samym Bogiem²⁸.

Składanie siebie w darze drugiemu człowiekowi jest porównane do ofiary Jezusa, który wydając swoje życie na krzyżu uczynił to z miłości, a my dzisiaj możemy czerpać z owoców tej żertwy. Małżonkowie zjednoczeni w Bogu, stapiają się jak świeca, której paliwem jest miłość. Rezygnując ze swojego „ja” ukierunkowują się na „ty”. Ich małżeńska rzeczywistość przekształca się na „my” wspierane przez łaskę i błogosławieństwo otrzymane od Boga. Prawdziwa miłość mężczyzny i kobiety nabiera cech opisanych w trzynastym rozdziale *Pierwszego listu św. Pawła do Koryntian*. Ten fragment *Pisma Świętego* bywa często odczytywany w czasie ceremonii zawarcia sakramentu małżeństwa. Kościół ukazuje nowożeńcom, czym jest prawdziwa miłość w rozumieniu chrześcijańskim. Poucza, że bez miłości nic nie znaczą nawet takie uzdolnienia, jak dar języków, prorokowania, posiadania wiedzy, znajomości wszystkich tajemnic czy też posiadania wiary. Podobnie postawa hojnego rozdawnictwa nie przynosi zysku ofiarodawcy, gdyż jak przypomniał Benedykt XVI za Apostołem Narodów: „I gdybym rozdał na jałmużnę całą majątno-

²⁸ Benedykt XVI, *Deus...*, dz. cyt., p. 6.

ść moją, a ciało wystawił na spalenie, lecz miłości bym nie miał, byłbym niczym" (1 Kor 13, 3)²⁹.

Ojciec Święty rozwinął w encyklice Pawłowy komentarz o istotnych cechach miłości, która jest cierpliwa i łaskawa, nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi się pychą; nie dopuszcza się bezwstydu, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego; nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą; wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma i nigdy nie ustaje (por. 1 Kor 13, 4-8). W ten sposób ukazał nam prawdziwe przymioty miłości w rozumieniu chrześcijańskim³⁰. Podobnie jak ewangeliczna pszenica rzucona w ziemię obumiera i przynosi plon stokrotny (por. J 12, 24), tak samo chrześcijańscy małżonkowie są wezwani do obumierania i zakończenia samotnego etapu życia, aby rozpocząć nowy w pełni szczęścia – w miłości³¹.

Benedykt XVI nakreślił ideał kochających się ludzi, którzy są gotowi budować wspólnotę, przechodząc od „jestem z tobą” do „jestem dla ciebie”.

Benedykt XVI nakreślił ideał kochających się ludzi, którzy są gotowi budować wspólnotę, przechodząc od „jestem z tobą” do „jestem dla ciebie”³².

Takie postrzeganie miłości wyraża pragnienie dobra dla ukochanej osoby. Najważniejsze jest w tym momencie bogactwo duchowe, jakie odnajduje miłość. Przedstawianą powyżej miłość charakteryzuje bezinteresowność. Kochający przestaje myśleć tylko o sobie, a myśli o osobie kochanej. Staje się dla niej darem. Widzimy tutaj przekazywanie darów sobie nawzajem, gdzie darem jest osoba mężczyzny i kobiety. Osoby te wierzą, że są sobie przeznaczone, należą do siebie i zostały postawione na wspólnej drodze. Ludzie ci należą do siebie dzięki mocy wolnego daru miłości. Powyższe przynależenie uniemożliwia traktowanie drugiej osoby instrumentalnie. Miłość małżeńska rozumiana jest jako wspólna przygoda w dążeniu do ideału wzajemnego umiłowania. Można stwierdzić, że osoba żyje naprawdę tylko wtedy, kiedy kocha, natomiast bez

²⁹ Benedykt XVI, *Deus...*, dz. cyt., p. 6.

³⁰ Zob. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 310-311.

³¹ Benedykt XVI, *Deus...*, dz. cyt., p. 6.

³² Por. A. Bohdanowicz, *Unifikacyjna rola miłości w życiu małżeńskim według Benedykta XVI*, „Teologia i Moralność” 1(2006), s. 92.

miłości tylko wegetuje, gdyż jej poziom istnienia jest o wiele niższy niż powinien być z racji człowieczeństwa³³.

Przed Soborem Watykańskim II pojęcie miłości małżeńskiej rzadko gościło na kartach dokumentów kościelnych. O małżeństwie pisało się w sposób kanoniczny³⁴. Teologia przyjęła je jako kanon prawny³⁵. Mówiło się o celach dalszych i bliższych małżeństwa, a nie o tym, co leży u jego podstaw³⁶. Szersze spojrzenie na bogactwo treści i sakramentalną wartość małżeństwa zostawił w swym nauczaniu św. Jan Paweł II³⁷, nazywany

**Przed Soborem
Watykańskim II pojęcie
miłości małżeńskiej
rzadko gościło na kartach
dokumentów kościelnych.**

nawet papieżem rodziny³⁸. Miłość pomiędzy niewiastą a jej wybrankiem, przedstawiona przez Benedykta XVI, jest czymś, co bezprecedensowo wykracza poza wymiar ludzki i doczesny, otwiera się na niemożliwe do objęcia horyzonty wieczności i nieskończoności. Bóg uświęca oblubieńczy związek osób i podnosi go do godności sakramentu. Stwórca prowadzi ludzi do życia odnowionego opartego na łasce. W taki oto sposób miłość małżeńska prowadzona przez Boga staje się znakiem i fundamentem nierozzerwalnego i wzniosłego związku, podobnie jak jest między Chrystusem i Kościołem (por. Ef 5, 21-33)³⁹. Naturalna więź ludzkiej miłości wzmocniona sakramentem jest w stanie przetrwać wszystkie burze. Ludzie żyjący w uświęconym małżeństwie mogą w pokoju dobrze wychowywać swoje potomstwo⁴⁰.

Małżeńska miłość, ukazana w encyklice, jest odbłaskiem miłości Jezusa Chrystusa do Kościoła i stąd pochodzi jej sakramentalny charakter.

³³ Por. R. Kuligowski, *Encyklika Benedykta XVI Deus caritas est a teologia miłości małżeńskiej*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 6(2007), s. 86.

³⁴ Zob. R. Szewczyk, *Chrześcijańska koncepcja małżeństwa a przemiany społeczno-kulturowe w Europie*, w: Rodzicielstwo. Wymiar społeczno-prawny, L. Świto, M. Tomkiewicz red., Olsztyn 2016, s. 203-206.

³⁵ Zob. Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 1055-1165.

³⁶ Zob. Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 1601n.

³⁷ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Rozważania podczas śródowych audiencji ogólnych (05.09.1979-28.11.1984), S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy red., Rzym 1986, s. 9-499; Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, Rzym 1981.

³⁸ Por. J. Mariański, *Jan Paweł II jako Papież rodziny*, w: Godność człowieka i rodziny, W. Nowak, M. Tunkiewicz red., Olsztyn 2007, s. 53.

³⁹ Por. A. Bohdanowicz, *Unifikacyjna rola miłości...*, dz. cyt., s. 93-94.

⁴⁰ Zob. Z. Sobolewski, *Encyklika Benedykta XVI Deus caritas est – dar i zobowiązanie*, w: Materiały z sympozjum naukowego poświęconego encyklice Benedykta XVI, Warszawa 2007, s. 123-125.

Cała dynamika tej miłości została włączona w historię zbawienia⁴¹. Benedykt XVI, aby dogłębnie wyjaśnić strukturę małżeństwa zgodnego z wolą Bożą, sięgnął do starożytnych pojęć greckich. Odnalazł dwa odmienne w treści, a zarazem kluczowe słowa *eros* i *agape*. Wobec nich zadał pytanie, czy mają coś wspólnego ze sobą, choć często są przeciwstawiane sobie jako miłość wstępująca i zstępująca⁴². Miłość określana jako *eros*, czyli ta cielesna, pożądliwa, kultywowana przez starożytnych Greków, miała na celu prowadzić ku górze i dawać poczucie boskości. Niestety w gruncie rzeczy zamykała ludzi w egoizmie i skupiała ich na chwilowych przyjemnościach cielesnych. W ostatecznym finale prowadziła do destrukcji osoby i jej upadku. Charakteryzowała się pożądliwością i określana była jako miłość posesywna. Choć wzbudzała ludzkie zaciekawienie, nigdy nie prowadziła do szczęścia, dlatego była odrzucona przez chrześcijaństwo⁴³.

Doświadczenie wiary chrześcijan zwróciło ich w stronę miłości zstępującej, czyli określanej słowem *agape*. Jest to miłość oparta na wyrzeczeniu się siebie dla drugiej osoby. To właśnie ten rodzaj szlachetnej miłości polega na uniesieniu duchowym. W tym momencie papież zaznaczył, że nie da się oddzielić miłości cielesnej od duchowej, choć uważał, że tę pierwszą należy poddać procesowi oczyszczenia. Zarówno jedna, jak i druga miłość i tylko wspólnie są kwintesencją stworzenia i są potrzebne do przekazywania życia⁴⁴. *Eros* w zbliżeniu z drugą kochaną osobą staje się mniej egoistyczny, szuka szczęścia tej osoby, przestaje zadawać pytania o samego siebie, będzie się coraz bardziej o nią troszczył, będzie się poświęcał, aby być dla niej, aż w końcu staje się altruistyczny i przechodzi w *agape*, stając się pełnią człowieczeństwa⁴⁵. Ludzie będący w związkach małżeńskich, którzy nastawieni są tylko na branie i nie czynią nic, aby dawać, mogą być narażeni na frustrację, poczucie braku spełnienia i zachwianie równowagi w relacji miłości. Dorastanie do dojrzałej miłości polega na płynnym przechodzeniu od uczuciowego oczarowania do odpowiedzialności za kochanego człowieka. Katolicka

⁴¹ Zob. R. Skrzypczak, *Kościół jako Niewiasta w relacji do Chrystusa swego Oblubieńca*, Warszawa 2001, s. 87-100.

⁴² Benedykt XVI, *Deus...*, dz. cyt., p. 7.

⁴³ Dlatego ważnym przełomem w myśli katolickiej jest dowartościowanie tej miłości przez papieża Franciszka w posynodalnym nauczaniu o małżeństwie głoszącym afirmację i radość także miłości cielesnej, pożądliwej. Zob. Franciszek, *Amoris laetitia*, p. 120.

⁴⁴ Zob. A. Sikora, *Miłość objawiona przez Boga i odkryta przez człowieka. Tożsamość, podobieństwo czy przeciwieństwo? Refleksje wokół Deus caritas est*, „Teologia i Moralność” 1 (2006), s. 23-31.

⁴⁵ Benedykt XVI, *Deus...*, dz. cyt., p. 7.

formuła przysięgi małżeńskiej przedstawia obowiązek troski małżonków o siebie nawzajem do końca ich dni na Ziemi. Słowa przysięgi nie uwypuklają nieustannego uczucia erotycznego, ale wprost wskazują prawdę o wspólnej odpowiedzialności za miłość i wspólne życie⁴⁶.

3. Miłość w rodzinie podstawą wychowania

Miłość jest jednym z najczęstszych słów używanych przez człowieka. Chcąc przybliżyć jej znaczenie, należy najpierw przybliżyć sposoby tego słowa użycia. Język wyraża miłość przez czasowniki, takie jak: lubić, kochać, miłować, tęsknić, doznawać, cieszyć się, radować, otwierać się, wychodzić ku, towarzyszyć. Czasowniki te wyróżniają się szczególnym związkiem łączącym podmiot miłości i drugi byt – rzecz albo osobę. Podkreślają nie tylko działanie nakierowane ku ulubionej rzeczy, kochanej czy miłowanej drugiej osobie, ale i roszczenia normatywne, czyli uprawnienia do drugiej osoby.

Następnym etapem aproksymacji ku określeniu miłości jest przyjęcie się formom jej realizacji. Poszukując wzoru do określenia miłości należy przyjąć, że jest nim miłość małżeńska⁴⁷. Jej podstawową cechą jest przekroczenie egoizmu. Wyróżniają tę relację wartości psychologiczne i duchowe: namiętność, wolność wyboru, zobowiązanie, trwałość i wyłączność. Przez wymiar moralny trwałego wyboru dokonanego przez dwie osoby miłość ta przewyższa miłość przedmałżeńską. Jeszcze inne światło wydobywa miłość macierzyńska, która jest wzorem altruizmu i bezinteresowności. Miłość zatem jest relacją międzyosobową, przejawiającą się wyjątkową aktywnością, przysposabiając charakter człowieka w stałą postawę mającą na celu dobro miłowanej osoby, które to dobro normuje zachowania osób.

Ze względu na uniwersalność miłości warto odwołać się do rozstrzygnięć filozoficznych, które uzasadniają istotę miłości, i do rozstrzygnięć psychologicznych, które indywidualizują miłość. W ujęciu realistycznej filozofii klasycznej miłość jest określana jako działanie podmiotu – osoby, które przysposabia tę osobę do określonego dobra. Dobro jest pociągające, wywołujące pożądanie (*apetitus*), jest motywem do działania, jest

⁴⁶ Por. M. Ozorowski, *Papieża Benedykta XVI...*, dz. cyt., s. 31.

⁴⁷ Benedykt XVI, *Deus...*, dz. cyt., p. 7.

źródłem miłości, doskonalenia bytu⁴⁸. W takim klasycznym aspekcie dobro jest miłościotwórcze jako przyczyna celowa. Ma ono pewien powab i dlatego jest przyczyną miłowania. To sformułowanie ma walor pedagogiczny. Dobro, ku któremu zwraca się osoba w miłości, jest wobec tego przyczyną doskonalenia. Jest to miłość ekstatyczna, w literaturze nazywana miłością erotyczną. Ma ona zasięg totalny. Jak zauważa Benedykt XVI *eros* jest rozumiany jako kwintesencja wszelkiego pragnienia pełni istnienia, zaspokojenia tęsknoty za szczęściem, nasycenia dobrami życia, do których nie tylko należy obecność innych ludzi i wspólnota z nimi, lecz także uczestnictwo w życiu samego Boga – to *eros* jest w swej istocie wpływającym z natury impulsem, bezpośrednio danym wraz ze stworzoną istotą śmiertelnego człowieka, z jego kondycją istoty stworzonej⁴⁹. Ujęcie miłości erotycznej ma zakres platoński, nie współczesny, bo obecnie miłość ta rozumiana jest „przyziemnie i pozbawiona głębszego sensu”⁵⁰.

Dobro, ku któremu zwraca się osoba w miłości, jest przyczyną doskonalenia.

W rozumieniu klasycznej filozofii realistycznej relacja miłości wyodrębnia kilka jej poziomów⁵¹. Kryterium podziału wynika z poziomu urzeczywistnienia władz człowieka i stopnia jedności z pożądanym dobrem.

Pierwszym poziomem miłości jest miłość wrodzona, dążność do tego, co odpowiada naturze rzeczy. W przypadku bytów żywych taką dążnością naturalną jest skierowanie do zachowania życia i do przekazania życia. Jest to powszechne prawo życia. W tej optyce wilk jest wilkowi przyjacielem, a nie wrogiem. Jeśli natura człowieka, czyli to, co jest przyporządkowane na drodze rodzenia, jest źródłem jego działania, a pierwszym i podstawowym działaniem naturalnym jest rodzenie jako przekazywanie życia, to elementy płci będą przenikać wszystkie ludzkie, konkretne działania płynące z cielesno-psychicznej struktury człowieka. Płeć z natury rzeczy jest związana z przekazywaniem życia na drodze rodzenia. Człowiek od początku, od ułożenia chromosomów, jest mężczyzną albo kobietą. Właściwość ta jest nieoddzielna od człowieka. Zatem płciowość jest z natury dynamiczna, a nie statyczna, aktywna, a nie bierna.

⁴⁸ Por. F.W. Bednarski, *Miłość narzeczeńska i małżeńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Londyn 1958, s. 78.

⁴⁹ Benedykt XVI, *Deus...*, dz. cyt., p. 5-7.

⁵⁰ A. Bloom, *Umysł zamknięty*, Poznań 1997, s. 285.

⁵¹ Por. F.W. Bednarski, *Miłość narzeczeńska i małżeńska...*, dz. cyt., s. 33-37.

Następne poziomy miłości wiążą się z poznawczą aktywnością zmysło-słowo-uczuciową. Dobrem, ku któremu skierowana jest miłość zmysło-wo-uczuciowa, jest sympatia, uczucie akceptacji, uczucie przyjemności z bliskości osoby i namiętności przebywania ze sobą. Ta miłość przede wszystkim, jak wskazuje K. Wojtyła w *Miłości i odpowiedzialności*, wymaga uporządkowania etycznego, ponieważ narażona jest na subiektywizm uczuć i przedmiotowe oraz użytkowe traktowanie innych osób. Przyjemność nie jest dobrem wspólnym, a osoba traktowana jako źródło przyjemności traci wartość i zasadę postępowania⁵².

Trzeci poziom miłości jest wybitnie osobowy, ponieważ skierowany jest ku dobrom niematerialnym. W relacjach z innymi osobami skierowany jest ku dobru duchowemu osoby. Są to działania życzliwe, przyjazne. Koncentrują się na wytworzeniu dóbr wspólnych i jednoczących. W tę miłość wpisują się działania twórcze, naukowe, etyczne, zogniskowane wokół piękna, prawdy i dobra. Jest miłość świadoma, wolna, podejmowana ze względu na duchową wartość osoby, ze względu na istnienie osoby. Ta miłość troszczy się o istnienie osoby. W przypadku zakochania się mężczyzny i kobiety miłość ujawnia nie tylko integralne dobro, jakim jest osoba, ale dobro wynikające z istnienia. Ta miłość wskazuje, że ukochana osoba jest dobra ze względu na to, że jest. Dla zakochanych niemożliwy jest świat bez istnienia miłowanych osób. Miłość przez wybranie wyłączone i trwałe nadaje sens istnienia. W jakiejś mierze wzmacniają się roszczenia miłości do nieśmiertelności osoby ukochanej i odpowiadający mu czas miłowania aż do śmierci⁵³. To doświadczenie pragnienia nieutrącenia osoby ukochanej wskazuje również na dynamikę procesu wychowawczego miłości. Miłość małżeńska wskazuje bowiem na to, że dobrem właściwym osoby są dobra zachowujące ją dla wieczności. I nie chodzi tu tylko o zachowanie życia gatunkowego, społecznego czy narodowego. Chodzi o to, by zachować osobę dla życia wiecznego.

Na poziomie miłowania osobowego miłość ekstatyczna, wstępująca – *flia*, *dilectio* i *caritas* – musi się spotkać z miłością zstępującą Boga, z miłością *agape*. Miłość *agape* Boga współuczestnicząca w miłości ludzkiej jest konieczna, aby stała się ona źródłem, a nie wymaganiem. Dlatego w *Miłości i odpowiedzialności* K. Wojtyła wprowadza jeszcze wyższy poziom ludzkiego miłowania. Bo w małżeńskim i rodzinnym życiu nie

⁵² Por. K. Wojtyła, *Miłość...*, dz. cyt., s. 24.

⁵³ J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, Poznań 2000, s. 88.

chodzi o to tylko, by budować dobro wspólne, nie tylko o to, by spełniać normę personalistyczną, która wymaga, aby człowieka nigdy nie traktować jako środek do celu, ale zawsze jako cel. Tzn., jak pisze Wojtyła, aby odnosić się do niego z miłością polegającą na darze z siebie⁵⁴. Dać siebie, bo tak wymaga dobro wieczne osoby ukochanej. Dać siebie jest szczytowym momentem ludzkiego działania. Jednak trzeba dopowiedzieć, że poziom daru z siebie może zaistnieć intencjonalnie, ale aby istniał realnie, człowiek musi otrzymać ten dar. Dać siebie oznacza zrealizować wierność, nierozzerwalność, trwałość, wyłączność. W małżeństwie miłość spaja się na trzech poziomach. J. Pieper, cytując Goethego, który mówi, że „prawdziwe szczęście polega właściwie tylko na współuczestnictwie”, wyjaśnia, że miłość współuczestnictwa łączy trzy czynniki ze sobą tak ściśle splecione, że trudno dostrzec miejsca spojenia, a mianowicie czynnik naturalny, a więc to, co istnieje z „racji stworzenia”, czynnik etyczny we właściwym znaczeniu oraz czynnik nadnaturalny⁵⁵.

**Dać siebie oznacza
zrealizować wierność,
nierozzerwalność,
trwałość, wyłączność.**

Jest w człowieku potencjał do rozwoju miłości duchowej, ponieważ Bóg sam w momencie poczęcia istnienie człowieka i jego duchowość stwarza. Podkreśla tę genealogię człowieka Krzysztof Wojcieszek, argumentując, że rodzice nie przekazują duchowości w komórkach rozrodczych, a każdy wymaga początku swojego istnienia, które jest odróżnieniem od niebycia⁵⁶. Bóg nie stwarza egzemplarza gatunku, lecz osobę, która jest Jego wybranką. Dlatego nie można zdradzić powstałego dziecka. Nie można dziecku zabronić poznania Boga. Złożony zasób dóbr duchowych i ślad Boga w istnieniu są tym pociągającym dobrem i kapitałem, który w jakiejś mierze wystarcza do wytworzenia dobra wspólnego, a także dobra jednoczącego małżonków. Ale nie wystarcza do dawania miłości.

Miłość ujmowana w sposób klasyczny wyróżnia się swoim dynamizmem. Określają go cechy miłości. Są to: jedność przez współobcowanie, dzielenie się współobecnością i dobrami uwspólnionymi, podejmowanie wspólnych działań, zjednoczenie przez współżycie. Jedność ta przenika wiele, jeżeli nie wszystkie poziomy działania człowieka. Istnieje na poziomie naturalnym przez umiłowanie dobra całości, dobra społecznego,

⁵⁴ Por. K. Wojtyła, *Miłość...*, dz. cyt., s. 86.

⁵⁵ J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, Poznań 2000, s. 107-108.

⁵⁶ K.A. Wojcieszek, *Stworzony i zrodzony*, Warszawa 2000, s. 126.

dobra ludzkiego, i na poziomie daru umożliwia miłowanie Boga. Kolejną cechą jest wzajemna zażyłość, przenikanie się, przetwarzanie w ukochanego w myśli, pamięci, woli, sercu. Następną jest zachwyt, poryw, wyjście poza siebie. Zachwyt może uskrzydlać, może upadlać, może pobudzać do troski.

Ponadto miłość cechuje gorliwość, przekraczanie wszystkiego, co przeszkadza doskonałości udzielania się. W końcu miłość cechuje pragnienie doskonałości i wywieranie wpływu na kochającego. Miłość doskonała, oparta o godziwe dobro, wzmacnia kochającego⁵⁷. To nie jest tak, że, jak twierdził Leonardo da Vinci, każdy żyje według swojej miłości, ale jest tak, jak mówił św. Augustyn, że każdy żyje według swojej miłości – albo dobrze, albo źle. Do tego nawiązywał K. Wojtyła, gdy pisał o złej miłości sprowadzającej się w każdym wypadku do *uti*, użycia dru-

**Rodzina staje się
miejscem indywidualizacji
i jednocześnie
uniwersalizacji dobra.
Naznaczamy się
indywidualnym dobrem
rodzinnym, a gdy ono
jest godziwe, jest to
jednocześnie dobro
wspólne.**

giego i w konsekwencji zaniku miłości aż do pojawienia się przemocy i dobrej *frui*, owocującej, ciągle dbającej o użyźnianie, tak aby mogła się rozwijać⁵⁸. Dlatego celem wychowania jest uwolnić, zabezpieczyć i wzmocnić miłość – prawdziwe dobro. Jak pisze św. Tomasz, „celem życia czynnego jest działanie zwrócone ku temu, co jest dobrem właściwym dla bliźnich”⁵⁹. Chodzi o stałą i wytrwałą wolę w dążeniu do najwyższego celu życia, przez roztropną, sprawiedliwą, mężną i opanowaną pracę dla bliźnich⁶⁰. Realizując ten postulat, upodabniamy się do dobra wspólnego. Poniekąd wspólnie się upodabniamy, stajemy się współnikami dobra. Praca nad dobrem wspólnym nas upodabnia. Miłość przemienia nas w do-

bro, które nas pociąga. Ale miłość jest związana z wolnością, ponieważ się ją otrzymuje. Wiedza, że ukochana osoba mnie kocha, jest źródłem radości i decyzji⁶¹. Dlatego rodzina staje się miejscem indywidualizacji i jednocześnie uniwersalizacji dobra. Naznaczamy się indywidualnym dobrem rodzinnym, a gdy ono jest godziwe, jest to jednocześnie dobro wspólne. Ten wspólny dorobek rodziny opiera się na równym podmio-

⁵⁷ Por. F.W. Bednarski, *Miłość narzeczeńska i małżeńska...*, dz. cyt., s. 22-27.

⁵⁸ Por. K. Wojtyła, *Miłość...*, dz. cyt., s. 24.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Por. F.W. Bednarski, *Miłość narzeczeńska i małżeńska...*, dz. cyt., s. 67.

⁶¹ Por. M.D. Philippe, *O miłości*, Kraków 1999, s. 167.

towym wkładzie moralnym męża i żony, bo oni budują jednoczące dobro z jednakową odpowiedzialnością. Mają ich łączyć jednocześnie uczucia troskliwości, usilnej opieki, szacunku.

Nie wystarczy być kochanym, żeby być szczęśliwym. Trzeba kochać! Nie wystarczy chcieć kochać, by umieć kochać! Miłości trzeba się uczyć długo i cierpliwie.

Pierwszą i podstawową lekcję miłości małżeńskiej dzieci otrzymują we własnym domu. Wzajemna miłość męża do żony i żony do męża jest niezastąpioną lekcją miłowania. Stąd podstawową formą wspierania dzieci w drodze do dojrzałej miłości oblubieńczej jest troska o rozwój wiernej, czulej i radosnej więzi między rodzicami oraz podnoszenie ich kultury pedagogicznej. Rodzice najbardziej pomagają dziecku w dorastaniu do dojrzałej miłości, gdy pomagają mu w rozwoju i w założeniu własnej szczęśliwej rodziny, sami dbając o wzajemną miłość i nie zaniedbując własnego rozwoju. Warunkiem bycia dobrym rodzicem jest bycie najpierw dobrym małżonkiem, który staje się coraz dojrzały w swej świadomości, miłości i odpowiedzialności. Potrzebna jest pomoc dla współczesnej rodziny w realizacji dojrzałej pojętej miłości małżeńskiej oraz w konsekwentnym realizowaniu postulatów wychowawczych w odniesieniu do własnych dzieci. Zdrowa rodzina, rodzina Bogiem silna, jest najlepszą szkołą miłości. Należy czynić wszystko, co możliwe, aby zdołała ona sprostać współczesnym wyzwaniom w trudnym zadaniu wychowania swoich dzieci do miłości małżeńskiej.

Bibliografia:

Bednarski F.W., *Miłość narzeczeńska i małżeńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Londyn 1958.

Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Rzym 2005.

Bloom A., *Umysł zamknięty*, Poznań 1997.

Bohdanowicz A., *Unifikacyjna rola miłości w życiu małżeńskim według Benedykta XVI*, „Teologia i Moralność” 1(2006).

Chudy W., „Krapiec Mieczysław Albert”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. VI, Lublin 2005.

Ghidelli C., *Rodzina jako wspólnota miłości*, w: *Małżeństwo chrześcijańskie. Komentarze egzegetyczno-duszpasterskie do czytań biblijnych*, M. Masini red., tłum. S.W. Gaudyn, Warszawa 1983.

Hentschel G., *Miłość w Starym Testamencie*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 3(1995).

Fromm E., *Mieć czy być*, Poznań 2008.

Fromm E., *O sztuce miłości*, Poznań 2001.

Furmanek W., *Miłość – zagubiona wartość współczesnej pedagogiki*, Rzeszów 2011.

Kiereś B., *Rodzina a problem aktualizacji przyrodzonej religijności człowieka. Na kanwie A.M. Krąpca realistycznej filozofii człowieka*, w: *Edukacyjny potencjał religii*, J. Bagrowicz, J. Horowski red., Toruń 2012.

Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, Rzym 1994.

Jan Paweł II, Przemówienie w siedzibie UNESCO *W imię przyszłości kultury*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. X, Kraków 2006.

Krąpiec M.A., *Ja – człowiek*, Lublin 1998.

Mariański J., *Jan Paweł II jako Papież rodziny*, w: *Godność człowieka i rodziny*, W. Nowak, M. Tunkiewicz red., Olsztyn 2007.

Materiały z sympozjum naukowego poświęconego encyklice Benedykta XVI, Warszawa 2007.

Mounier E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Kraków 1964.

Nagórny J., *Wiara fundamentem uczestnictwa chrześcijan w życiu społecznym*, w: *Czynem i prawdą. Księga pamiątkowa na siedemdziesiąte piąte urodziny Księdza Arcybiskupa Warmińskiego Edmunda Piszczka*,

C. Rogowski, W. Nowak, A. Kopiczko, M. Wojciechowski red., Olsztyn 2004.

Philippe M.D., *O miłości*, Kraków 1999.

Pieper J., *O miłości, nadziei i wierze*, Poznań 2000.

Podsiad A., *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2001.

Skrzypczak K., *Kościół jako Niewiasta w relacji do Chrystusa swego Oblubieńca*, Warszawa 2001.

Sikora A., *Miłość objawiona przez Boga i odkryta przez człowieka. Tożsamość, podobieństwo czy przeciwieństwo? Refleksje wokół Deus caritas est*, „Teologia i Moralność” 1(2006).

Sobolewski Z., *Encyklika Benedykta XVI Deus caritas est – dar i zobowiązanie*, w: Materiały z sympozjum naukowego poświęconego encyklice Benedykta XVI, Warszawa 2007.

Wojcieszek K.A., *Stworzony i zrodzony*, Warszawa 2000.

Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.

Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu, E. Szymanek red., Poznań 1990.

Zuberbier A., *Miłość*, w: *Katolicyzm A–Z*, Z. Pawlak red., Poznań 2004.

Żardecka M., *Miłość*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, J. Herbut red., Lublin 1997.

Łukasz Marczak*

Pomiędzy miłością a sprawiedliwością społeczną. Charytatywna funkcja parafii w kontekście encykliki *Deus caritas est*

Between Love and Social Justice. The Charitable Function
of the Parish in the Context of the Encyclical *Deus caritas est*

Streszczenie

Celem opracowania jest przedstawienie czynników wchodzących w zakres charytatywnej funkcji parafii i zdefiniowanie tej instytucji religijnej na gruncie nauk socjologicznych. Przedmiotem analizy jest encyklika *Deus caritas est* i systematyka zasad etyczno-społecznych katolickiej nauki społecznej. Strukturalnie artykuł składa się z trzech części, którym przewodzą ramowe dla parafii kategorie: misja, wizja i cel. Najpierw przedstawia się miłość społeczną i immanentno-esencjalny wymiar dobra wspólnego (misja). Następnie opisuje się rozumienie sprawiedliwości społecznej wraz z instrumentalno-organizacyjnym dobrem wspól-

Słowa kluczowe:

zasada
zrównoważonego
rozwoju, *caritas*,
parafia, funkcja
charytatywna,
sprawiedliwość
międzygeneracyjna

* Łukasz Marczak – dr; Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

nym wykreowanym w parafii (wizja). Trzecim etapem jest analiza charytatywnej funkcji parafii (cele społeczne) w odniesieniu do zasady zrównoważonego rozwoju. Opracowanie przedstawia praktyczną realizację zasady zrównoważonego rozwoju w kontekście obecności parafii w sieci i mediach społecznościowych (studium przypadku). Ten wymiar stał się uwarunkowaniem rozszerzenia funkcji komunikacyjnej parafii w kontekście pandemii SARS-CoV-2 rozumianej z jednej strony jako kontekst środowiskowy, z drugiej zaś jako przyczyna zaistnienia nadzwyczajnych uwarunkowań pozwalających zrealizować studium przypadku funkcjonowania wspólnoty parafialnej. Przesłanie encykliki *Deus caritas est* jest wartościowe nie tylko ze względu na bogate uzasadnienie teologiczne, ale także z uwagi na konotacje odnoszące się do rozumienia sprawiedliwości w kontekście katolickiej nauki społecznej.

Abstract

Keywords:
sustainable
development,
caritas, parish,
charitable function,
intergeneration
justice

The aim of the study is to present the factors falling within the scope of the charitable function of the parish and to define this religious institution on the basis of sociological sciences. The subject of the analysis is the encyclical *Deus caritas est* and the ethical and social principles of Catholic social teaching. Structurally, the article is structured in three sections, led by parish framework categories: mission, vision, and goal. First, social love and the immanent-essential dimension of the common good (mission) are presented. Then, the understanding of social justice is described together with the instrumental and organizational common good created in the parish (vision). The third stage is the analysis of the charitable function of the parish (social goals) in relation to the principle of sustainable development. The study presents the practical implementation of the principle of sustainable development in the context of the presence of parishes in the network and social media (case study). This dimension has become a condition for extending the communicative

function of the parish in the context of the SARS-CoV-2 pandemic, understood on the one hand as the environmental context, and on the other hand as the cause of extraordinary conditions enabling the implementation of a case study of the functioning of the parish community. The message of the encyclical *Deus caritas est* is valuable not only because of the rich theological justification, but also because of the connotations relating to the understanding of justice in the context of Catholic social teaching.

Wprowadzenie

Kościół i państwo realizują odmienne cele w obszarach właściwych dla wiary i polityki. Integralność rozwoju zakłada jednak współzależność tych dwóch wymiensi odnoszących się do życia ludzkiego. W zakresie integracji społecznej nauczanie społeczne Kościoła stoi na straży realizacji miłości i sprawiedliwości społecznej, uznając jednak w sensie teologicznym pierwszeństwo miłości społecznej. Tej wartości został poświęcony dokument społeczny *Deus caritas est*, chociaż jego przesłanie wcale nie umniejsza znaczenia sprawiedliwości, a ukazuje właściwą funkcję tej cnoty chrześcijańskiej. Niniejsze opracowanie dotyczy synergii miłości społecznej ze sprawiedliwością społeczną w ukierunkowaniu na dobro wspólne parafii w jej funkcji charytatywnej.

Nauczanie społeczne Kościoła stoi na straży realizacji miłości i sprawiedliwości społecznej, uznając jednak w sensie teologicznym pierwszeństwo miłości społecznej.

1. Metodologia katolickiej nauki społecznej

Z punktu widzenia teologicznego parafia jest „wspólnotą wiernych, utworzoną na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą troskę pasterską, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi. Parafia jest miejscem niedzielного zgromadzenia eucharystycznego, które wyraża najpełniejsze uczestnictwo w życiu liturgicznym. Podczas celebracji głosi się naukę zbawczą Chry-

stusa i praktykuje się miłość Pana w dobrych i braterskich uczynkach”¹. Jest zatem ośrodkiem życia liturgicznego rodzin chrześcijańskich i podstawowym miejscem katechezy dzieci i rodziców².

Funkcja charytatywna parafii jest pochodną współzależności miłości społecznej z realizacją sprawiedliwości społecznej.

To ujęcie parafii jest teologicznym punktem wyjścia do socjologicznej analizy jakościowej tekstu encykliki *Deus caritas est*. Zawarte w nim stwierdzenia posłużyły jako wzorzec realizacji wartości miłości społecznej w kontekście funkcjonowania parafii rzymskokatolickiej³. Bardzo idealistyczne byłoby jedynie powinnościowe (etyczne) podejście do *caritas* chrześcijańskiej. Realizacja tej najwyższej cnoty współgra w kulturze chrześcijańskiej z rozumieniem sprawiedliwości społecznej w jej odmiennych zakresach interpretowanych zgodnie z nurtem socjologii religii ugruntowanej w filozofii tomistycznej⁴. Tomizm jako nurt ideologiczny przejawia również elementy podejścia systemowego i to ujęcie teoretyczne łączy więcej perspektyw ze względu na współzależność celów i obszarów rozwoju⁵. Jest to realistyczne podejście do rzeczywistości społeczno-ekonomicznej i kulturowej. Zatem celem analizy jakościowej jest poszukiwanie jak najbardziej optymalnych uwarunkowań dobra wspólnego, tak by cele przypisane parafii zostały właściwie zrealizowane w kontekście jej funkcji charytatywnej⁶. Jest to jedna z podstawowych i niezbywalnych funkcji Kościoła, głęboko uzasadniona teologicznie i zauważalna z perspektywy socjologicznej⁷. Tę funkcjonalność ujmuje się zarówno w wymiarze stacjonarnego działania struktur Kościoła, zwłaszcza parafii, jak i w przestrzeni wirtualnego zapośredniczenia wspólnoty parafialnej w mediach społecznościowych. Funkcjonalność charytatywna obejmuje również kwestie wizerunkowe zgodnie z najbardziej współczesnymi trendami komunikowania społecznego.

Funkcja charytatywna parafii jest pochodną współzależności miłości społecznej z realizacją sprawiedliwości społecznej. Egzemplifikacją tego zjawiska stał się przedmiot studium przypadku instytucjonalnej

¹ Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994, nr 2179.

² Tamże, nr 2226.

³ W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, Pelplin 1994, s. 68.

⁴ Tamże, s. 57-67.

⁵ R.A. Podgórski, *Socjologia. Makrostruktury*, Poznań – Warszawa – Olsztyn 2011, s. 137.

⁶ T. Borutka, J. Wal, *Zarys socjologii religii*, Kraków 2012, s. 133-134.

⁷ W. Przygoda, *Funkcja charytatywna Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Lublin 1998, s. 51-70.

działalności parafialnej Caritas w jednym z miast Dolnego Śląska Środowego Nadodrza. Jego liczebność zamyka się w granicach od 60 do 70 tys. mieszkańców i posiada stabilną strukturę zawodową wiernych w wieku średnim i senioralnym. Jest ona oparta na przemyśle wydobywczym rud miedzi.

Celem artykułu jest przedstawienie czynników wchodzących w zakres charytatywnej funkcji parafii i zdefiniowanie tej instytucji religijnej na gruncie nauk socjologicznych w kontekście encykliki *Deus caritas est*. Z punktu widzenia socjologii funkcja ta wynika z synergicznej relacji pomiędzy poszczególnymi typami sprawiedliwości społecznej praktykowanej w misyjnej i ewangelizacyjnej działalności Kościoła.

Takie założenia metodologiczne pozwalają umiejscowić niniejsze opracowanie w obszarze nauk socjologicznych, bowiem argumentację przyczynowo-skutkową uzasadnia się w odniesieniu do paradygmatu teorii systemów rozumianych jako proces różnicowania się ich struktury, cech i funkcji. Efektem takiego postępowania metodologicznego będzie określenie kategorii parafii pod kątem funkcji charytatywnej. Jest to jeden z obszarów oddziaływania religijnego parafii wraz z funkcją: zbawczo-macierzyńską, profetyczną, kultyczną, opiekuńczą, wychowawczą i humanistyczną⁸. Systemowość dotyczy funkcjonalności, która uelastycznia strukturę parafii pośród innych instytucji życia społecznego. Narzędziem, którym posłużono się realizując ten cel badawczy, jest wirtualne usieciowienie parafii rozumiane poprzez trzy czynniki: posiadanie strony www, obecność w mediach społecznościowych (Facebook) i zróżnicowana aktywność w tej przestrzeni.

Etyczne uzasadnienie realizacji funkcji charytatywnej dokonuje się przy wzięciu pod uwagę płaszczyzny personalizmu chrześcijańskiego. Wyraża się on odmiennie ze względu na zróżnicowane klasyfikacje zasad etyczno-społecznych. I tak Monachijska Szkoła Chrześcijańskiej Etyki Społecznej, reprezentowana przez Markusa Vogta i Wilhelma Korffa, ujmuje system principów składający się z: personalizmu, pomocniczości, solidarności i zrównoważonego rozwoju (*Nachhaltigkeit*)⁹. Dobro wspólne w tej systematyce nie jest zasadą etyczno-społeczną, a jedynie wartością,

⁸ T. Borutka, J. Wal, *Zarys...*, dz. cyt., s. 133.

⁹ M. Vogt, *Globale Nachbarschaft. Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen*, München 2000.

ale za to ważną i kluczową¹⁰. Takie rozumienie dobra wspólnego wydaje się wynikać z racjonalizacji, weberowskiego „odczarowania świata” i oddziaływania języka w kulturze protestanckiej, w której zakotwiczona jest tradycja tej szkoły etyki społecznej¹¹. Taki zarys pozwala w niniejszym tekście przyjąć systematykę principiów etyczno-społecznych za Władysławem Piwowarskim, który uwzględniał trzy zasady podstawowe: dobro wspólne, pomocniczość i solidarność. Jako zasady szczegółowe tego systemu przyjmuje się: miłość społeczną i sprawiedliwość społeczną. Wartością dodaną niniejszego opracowania jest ujęcie zasady zrównoważonego rozwoju (*Nachhaltigkeitsprinzip*) wciąż jako zasady szczegółowej w kontekście charytatywnej funkcji parafii¹². Jej interpretacja sprowadza się głównie do właściwych granic rozumienia sprawiedliwości i wolności¹³. Kontekst pandemii COVID-19 sprawił, że ranga tego principium znacznie wzrosła, poddając w wątpliwość szczegółowy charakter zasady zrównoważonego rozwoju na gruncie systematyki Piwowarskiego. Metodologia przyjęta w opracowaniu wchodzi zatem w pogranicze katolickiej nauki społecznej, której klasyczne ujęcie wysoko ceni ostatni etap realizacyjny wartości chrześcijańskich, tzw. etap „działać”. Znajduje on odzwierciedlenie w charytatywnej działalności Kościoła, którego nauczanie społeczne w poszczególnych dokumentach społecznych niejako odsłania mikro-systemowe działanie na rzecz logiki miłosierdzia¹⁴.

Strukturalnie opracowanie zatem składa się z trzech części, którym przewodzą ramowe dla parafii kategorie: misja, wizja i cel. Na początku przedstawia się miłość społeczną (misja) i immanentno-esencjalny wymiar dobra wspólnego. Następnie opisuje się rozumienie sprawiedliwości społecznej wraz z instrumentalno-organizacyjnym dobrem wspólnym wykreowanym w parafii (wizja). Trzecim etapem jest analiza charytatywnej funkcji parafii (cel) w odniesieniu do zasady zrównoważonego rozwoju. Opracowanie kończy się przedstawieniem praktycznej realiza-

¹⁰ Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2009.

¹¹ Por. M. Hintz, *Język i działanie w tradycji protestanckiej*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1(2019), s. 153-162.

¹² S. Fel, Ł. Marczak, *Powstanie i status zasady zrównoważonego rozwoju*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2(2016), s. 185-205.

¹³ J. Kielin-Maziarz, *Rozumienie zasady zrównoważonego rozwoju w prawie międzynarodowym*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1(2012), s. 11.

¹⁴ H. Pompey, *Die Enzyklika „Deus Caritas est”. Profilierung für die Caritas?*, „Die Neue Ordnung” 2(2006), s. 96.

cji tego principium etyczno-społecznego w kontekście obecności parafii w mediach społecznościowych. Ten wymiar stał się uwarunkowaniami rozszerzenia funkcji komunikacyjnej parafii w kontekście pandemii. Przesłanie encykliki *Deus caritas est* jest wartościowe nie tylko ze względu na bogate uzasadnienie teologiczne, ale także z uwagi na konotacje odnoszące się do rozumienia sprawiedliwości w kontekście katolickiej nauki społecznej¹⁵.

2. Dobro wspólne pomiędzy sprawiedliwością i miłością

Dobro wspólne jest funkcjonalne i personalizm chrześcijański ze względu na integralność osoby podkreśla tę cechę w odniesieniu do ochrony najwyższych wartości chrześcijańskich zawartych w systemach aksjonormatywnych. *Bonum commune* zróżnicowane pod względem wielu innych kategorii społecznych, przyjmuje całokształt wyrażający się jako wartość o charakterze immanentno-esencjalnym i instytucjonalno-organizacyjnym. Każdy z nich ma swoją specyfikę i szczególne przeznaczenie. Oba wymiary dobra wspólnego są komplementarne i wzajemnie się dopełniają, predestynując do tworzenia uwarunkowań integralnego rozwoju człowieka, zwłaszcza w deficytach personalizmu wertykalnego.

Tak ujmowane dobro wspólne ma potrójny charakter. Jest uniwersalne, czyli realizowane przez wszystkich członków społeczności bez wyjątku (misja). Jego fundamentem jest integralna koncepcja osoby ludzkiej, zarówno w zewnętrznej powierzchowności, jak i wewnętrznej stabilności (wizja). I po trzecie, posiada osobowy charakter, co oznacza że osobową treść tego dobra należy odróżnić od jego instrumentalnej oprawy (cel). W tych istotnych elementach dla *bonum commune* parafia teoretycznie jest instytucją świadczącą bezinteresowną pomoc każdemu człowiekowi w zakresie podstawowych potrzeb. Taka funkcjonalność wynika z integralnej koncepcji osoby ludzkiej i funkcjonalności dobra wspólnego.

Dobro wspólne ma potrójny charakter: jest uniwersalne, jego fundamentem jest integralna koncepcja osoby ludzkiej, oraz posiada osobowy charakter.

¹⁵ Benedykt XVI, *Deus caritas est* (DCE), p. 28.

We współczesnym kontekście kultury cyfrowej parafia także w rzeczywistości wirtualnej może realizować swoje cele, zwłaszcza te z zakresu komunikacyjnego. Dla charytatywnej funkcji parafii istotne będzie zapośredniczenie tej wspólnoty w instytucjonalnej sieci współpracujących ze sobą podmiotów. Dobro wspólne może być także funkcjonalne, a kategorie miłości społecznej i sprawiedliwości będą stanowić o jakości współpracy zróżnicowanych instytucji społecznych, w tym także tych o charakterze religijnym. Każda z nich w swoim zakresie realizuje osobliwe cele społeczne służące w ostateczności dobru złożonej całości. Etyka społeczna wynikająca z kultury chrześcijańskiej jest bezprecedensowym wynikiem realizacji systemu wartości chrześcijańskich.

3. Miłość społeczna i immanentno-esencjalny wymiar dobra wspólnego

Teologiczne podejście do kategorii dobra wspólnego uzasadniane jest przy pomocy wielu cnót chrześcijańskich, na czele których znajdują się: wiara, nadzieja i miłość. Ta triada jest celem działalności Kościoła i jednocześnie misją instytucji religijnej podejmującej między innymi etyczną ocenę rzeczywistości społecznej. Realizm kultury relatywizującej się pozwala krytycznie stwierdzić, że wskutek przemian ekonomiczno-społecznych utrwaliła się erozja uznawanych i realizowanych przez długi czas tych cnót i wartości¹⁶. Miłość społeczna jest jedną z tak zredefiniowanych cnót, której nadaje się niekiedy rozumienie nie tylko niekatolickie, ale także niechrześcijańskie. We współczesnym kontekście kulturowym występuje znaczna potrzeba rekonstrukcji ładu społeczno-moralnego, który oparty byłby w sensie teologicznym na troistym zadaniu związanym z wewnętrzną naturą Kościoła. Benedykt XVI wyraża to w:

- misji: głoszenia Słowa Bożego (*kerygma-martyria*),
- wizji: sprawowania sakramentów (*leiturgia*),
- celach: posłudze miłości (*diaconia*).

¹⁶ L. Roos, *Liebe und Gerechtigkeit. Die Enzyklika Benedikts XVI. über Caritas und Soziallehre*, „Die neue Ordnung“ 2(2006), s. 89.

„Są to zadania ściśle za sobą związane i nie mogą być od siebie oddzielone”¹⁷. Są zatem usieciowione i ukierunkowane synergicznie. „*Caritas* nie jest dla Kościoła rodzajem opieki społecznej, którą można by powierzyć komu innemu, ale należy do jego natury, jest niezbywalnym wyrazem jego istoty”¹⁸. Z taką podstawą aksjonormatywną miłości chrześcijańskiej będzie wiązać się również immanentno-esencjalny wymiar *bonum commune*.

Immanentny charakter dobra wspólnego zatem wskazuje na jego etyczny wymiar, ideał społeczności kierującej się imperatywem doskonalenia osobistego. Z tego wzrostu korzysta całość społeczna. Immanentno-esencjalne dobro wspólne pomija wymiar instrumentalny, materialny i zewnętrzny¹⁹. Charytatywna funkcja Kościoła wyrażana w *caritas* i *agape* wykracza poza jego granice, odnajdując niejako źródło w rzeczywistości nadprzyrodzonej. Miłość społeczna zatem wyraża się poprzez dzieła charytatywne i bezinteresowność działań wolontaryjnych. Wynikają one z głębokiego poczucia solidarności i ostatecznie zmierzają do tworzenia się prawdziwego humanizmu²⁰. Oznacza on immanentno-esencjalną wartość, która wynika z odbicia człowieka w obrazie Boga, człowieka uczynionego na obraz Stwórcy. Wówczas dobro wspólne zyskuje szczególną wartość, wynika bowiem z poświęcenia drugiemu człowiekowi i wyraża bogactwo człowieczeństwa²¹.

4. Sprawiedliwość społeczna i instrumentalno-organizacyjne dobro wspólne

Aby immanentno-esencjalna wartość dobra wspólnego mogła być przeniesiona na grunt życia społecznego, wymaga się zastosowania instrumentalno-organizacyjnego charakteru *bonum commune*. Wówczas teoretyczne założenia wynikające z etyki społecznej powinny znajdować praktyczną realizację w systematykach principów społecznych, a może

¹⁷ DCE, p. 25.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości. Z problematyki socjologiczno-aksjologicznej*, Lublin 2004, s. 26.

²⁰ Paweł VI, *Populorum progressio*, p. 42.

²¹ DCE, p. 31.

bardziej zasad etyczno-społecznych stojących na straży podstawowych wartości. Miłość społeczna będzie zatem realizowana poprzez sprawiedliwą organizację całości społecznej zgodnie ze współzależnością zasady pomocniczości i dobra wspólnego. Skuteczne i precyzyjne subsydiowanie dóbr w zróżnicowanych obszarach życia społecznego wzmacnia realizację zasady solidarności, która jest esencją kultury chrześcijańskiej wpro-

**Przy podniesieniu
rangi sprawiedliwości
społecznej do stopnia
zasady etyczno-
społecznej pojawia
się normatywnie
wymuszany obowiązek
i niejako imperatyw
sprawiedliwego
rozdziału dóbr.**

wadzającej społeczności w świat personalizmu wertykalnego²². Tę perspektywę odsłania z punktu widzenia teologicznego encyklika *Deus caritas est*, wskazując na konieczność zaangażowania się na rzecz sprawiedliwości i nie zapominając przy tym o posłudze charytatywnej²³. Solidarność bowiem przenosi człowieka w bezinteresowność i logikę daru. Aby jednak wyzwoliła się darmowość, uprzednio konieczna jest właściwa płaszczyzna aksjonomatyczna nie tylko w zakresie personalizmu horyzontalnego. Jeśli miłość społeczna jest konsekwencją realizacji cnót chrześcijańskich zamkniętych w nurcie personalizmu wertykalnego, wówczas zasada pomocniczości staje się principium społecznym realnie i konkret-

nie organizującym współzależne wymiary sprawiedliwości społecznej motywowanej bezinteresownością²⁴. Wydaje się, że najbardziej konieczną do zachowania dymensją sprawiedliwości jest wymiennosc dóbr, bowiem ich charakter komunikacyjny wyzwala w człowieku i podmiotach społecznych partycypację społeczną rozumianą w sensie sprawiedliwości legalnej. Wynika ona z najbardziej podstawowej wartości godności osoby ludzkiej²⁵. Przy podniesieniu rangi sprawiedliwości społecznej do stopnia zasady etyczno-społecznej pojawia się normatywnie wymuszany obowiązek i niejako imperatyw sprawiedliwego rozdziału dóbr. Wymiana, uczestnictwo i rozdział zróżnicowanych dóbr pozwala tworzyć strukturę organizacyjną dobra wspólnego, która w kulturze chrześcijańskiej chroni rodzinę jako podstawową wartość i komórkę życia społecznego²⁶. Od

²² DCE, p. 15-16.

²³ DCE, p. 28.

²⁴ Por. I. Dec, *Personalizm w filozofii (próba systematyzacji)*, w: *Personalizm polski*, M. Rusecki red., Lublin 2008, s. 301-314.

²⁵ Por. L. Szot, M. Kalinowski, *Expediting Human Dignity in Social Work Practices*, „Roczniki Teologiczne” 1(2019), s. 30-33.

²⁶ „To prawda, że podstawową zasadą państwa powinno być usilne dążenie do sprawiedliwości i że celem sprawiedliwego porządku społecznego jest zagwarantowanie każdemu jego udziału

wielu pokoleń jest to jedna z najbardziej uznanych wartości życia chrześcijańskiego obwarowana szeregiem mechanizmów zabezpieczających tę wspólnotę osób.

Patologiczne uwarunkowania funkcjonowania rodziny i nieskuteczność procesów socjalizacyjnych w obszarach edukacyjnych wraz z brakiem odniesienia do etyki społecznej w zróżnicowanych obszarach życia gospodarczego sprawiają, że tym bardziej konieczne jest stosowanie odpowiednich principów etyczno-społecznych. Mogą być one wyłaniane ze względu na błędne założenia antropologiczne w różnorodnych modelach kultury lub formułowane w zależności od pojawiającego się kontekstu społeczno-gospodarczego. Wymogiem ich zaistnienia są szczegółowe kwestie społeczne wzmagające realizację wartości niezbędnych do sprawiedliwej organizacji społeczeństwa. Sprawiedliwość społeczna będzie zatem oddawana nie tylko wewnątrz współczesnego pokolenia i wartości realizowanych we współczesnej kulturze. Realizacja sprawiedliwości społecznej zyska również wymiar międzygeneracyjny, odnosząc się zarówno do przeszłych, jak i przyszłych pokoleń. Spójność i stabilność aksjonormatywna zakodowana jest niejako w systemach wartości, którymi kierowały się poprzednie generacje chrześcijan. Mają one wysoki poziom uniwersalizmu i realizmu. Rozumienie miłości społecznej w nauczaniu społecznym Kościoła, jej sens w *agape* i *caritas*, pozwala stawiać granice sprawiedliwości – *iustitia socialis* ma bowiem naturę etyczną. Instrumentalno-organizacyjny charakter dobra wspólnego nie może podważać fundamentu etycznego, który w analizach socjologicznych relatywnie wydaje się być płynny wraz z wizjami przyszłości i troską o przyszłe pokolenia ludzi, którzy jeszcze się nie narodzili. Większą rangę zyskuje przy tym powrót do właściwych podstaw antropologicznych wynikających z ładu aksjonormatywnego. Jak pisze Benedykt XVI, argumentacja nauczania społecznego wychodząca od rozumu i prawa naturalnego pozwala organizować jak najbardziej sprawiedliwe społeczeństwo²⁷. Co więcej, nawet w najbardziej sprawiedliwie funkcjonującej strukturze społecznej konieczna jest miłość *caritas*²⁸. Ta wartość nadaje znaczenie wysoce

w części dóbr wspólnych, z zachowaniem zasady pomocniczości. Zawsze było to podkreślane przez chrześcijańską naukę o państwie i społeczną naukę Kościoła". DCE, p. 26.

²⁷ DCE, p. 28.

²⁸ Tamże.

zróżnicowanym strukturom społecznym, które podlegają niekiedy nawet sprzeczności w zrelatywizowanej kulturze tymczasowości i użycia.

Chrześcijańska *caritas*, przy odpowiednim zastosowaniu zasady pomocniczości i solidarności, łączy inicjatywy podejmowane przez różne siły społeczne. Przez to żywotność Kościoła wyraża się w spontaniczności i bliskości z ludźmi potrzebującymi. Powinna to być bliskość fizyczna i relacyjność personalna, jednak niekiedy wystarczy także bliskość mentalna i zdalny gest życzliwości. *Caritas* daje ludziom pomoc materialną, ale także pomoc często bardziej konieczną od wsparcia materialnego, wzbudzaną poprzez odniesienie do wartości wyższych²⁹. Funkcja charytatywna jest z jednej strony instrumentalna poprzez pomoc materialną, z drugiej strony budzi siły moralne i oczyszcza rozum. Takie uwarunkowania pozwalają funkcjonować instytucjom na dłuższą metę, a moralność sprzyja realizacji sprawiedliwości w różnych sferach życia społecznego³⁰.

5. Zasada zrównoważonego rozwoju jako realizacja charytatywnej funkcji parafii

Zgodnie z zasadą zrównoważonego rozwoju łączy się dwie perspektywy: stacjonarną (lokalną, wewnętrzną, realną) i wirtualną (globalną, zewnętrzną, inną)³¹. Te dychotomie pełniej oddają: misję Kościoła, jego wizję i celowość. Stacjonarna płaszczyzna obejmuje tradycyjnie rozumianą parafię jako wspólnotę religijną i instytucję społeczną realizującą funkcję charytatywną dzięki ofiarności wiernych i współpracy z innymi instytucjami złożoności społeczno-gospodarczej. Wirtualna płaszczyzna obejmuje głównie promocję integralnej koncepcji człowieka, która jest fundamentem antropologicznym stacjonarnej płaszczyzny realizacji uznanych wartości w parafii³². Może ona znajdować początek w rozmaitych potrzebach, a z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej o większym wychyleniu teologicznym zaczyna się ona od sfery duchowej i dalej przechodzi przez wymiar religijny wyrażany w życiu sakra-

²⁹ DCE, p. 29.

³⁰ Tamże.

³¹ Por. S. Fel, Ł. Marczak, *Powstanie i status...*, dz. cyt., s. 185-205.

³² B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2008, s. 84.

mentalnym. Następnym elementem jest istotny dla nauk socjologicznych komponent społeczny realizowany głównie przez odniesienie do wartości małżeństwa i rodziny wraz ze zróżnicowanymi organizmami pośrednimi w odmiennych zakresach odpowiedzialności. Nieco inaczej niż w życiu społecznym różnorodność funkcjonalną zauważa się w systemach gospodarczych, w których człowiek religijny zaspokaja swoje potrzeby zaangażowania zawodowego. Integralną koncepcję człowieka zamyka jej odniesienie do kultury, którą tworzy poprzez właściwie uporządkowaną hierarchię wartości na podstawie rozumienia psychosomatycznej złożoności stanowiącej o przeżywaniu przez człowieka jego wszystkich etapów rozwojowych. Wirtualna płaszczyzna wychodzi od duchowości chrześcijańskiej i na niej się również kończy, obejmując pozostałe płaszczyzny działania człowieka. Realizacja wartości w tym kluczu aksjonormatywnym zapewnia trwałość kultury chrześcijańskiej, pomimo jej silnej relatywizacji. Uporządkowana w takim porządku etyczno-społecznym sfera wirtualna może dynamicznie wpływać na lokalny charakter instytucji społecznych.

Zasada zrównoważonego rozwoju zakłada realizację integralnego rozwoju człowieka we wszystkich wymiarach egzystencji ludzkiej. Antropologia społeczna stoi u podstaw właściwej hierarchii wartości nauczania społecznego Kościoła w jego głoszeniu Słowa (misja), sprawowaniu sakramentów (wizja) i podejmowaniu dzieł chrześcijańskiej *caritas* (cele społeczne). W stacjonarnej płaszczyźnie taką hierarchię wyraża sprawowanie codziennej Eucharystii w lokalnym kontekście parafii. Jest to wprowadzanie miłości w czyn, a konstytutywnymi elementami tego działania są: trwanie w nauce Apostołów, we wspólnocie, w łamaniu chleba i modlitwie³³. Jest to ujęcie czysto teologiczne, którego społeczną konsekwencją jest tworzenie wspólnoty i jej organizacja.

Zastosowanie zasady zrównoważonego rozwoju z punktu widzenia nauk społecznych polegało na zapośredniczeniu stacjonarnego wydarzenia w internecie poprzez całodobową transmisję online w czasie rzeczywistym. Dostępność tego wydarzenia przeniosła lokalność parafii w wymiar globalny wirtualnej sieci. Drugim działaniem wchodzącym w zakres realizacyjny zasady zrównoważonego rozwoju była codzienna

Zasada zrównoważonego rozwoju zakłada realizację integralnego rozwoju człowieka we wszystkich wymiarach egzystencji ludzkiej.

³³ DCE, p. 20.

publikacja komunikatów w mediach społecznościowych na facebookowej stronie parafii. Komunikat składał się ze zdjęcia wnętrza świątyni lub jego otoczenia środowiskowego, a komentarzem był zazwyczaj jeden werset z liturgii Słowa przypadającej na dany dzień. Zazwyczaj cytowano werset psalmu, wybierając wartości związane ze zróżnicowanym charakterem immanentno-esencjalnego charakteru dobra wspólnego. Nie fotografowano ludzi, a jedynie stosowano funkcje: informacyjną, facylitacyjną i dospołeczniającą³⁴. Tak stworzone narzędzie funkcjonujące w przestrzeni mediów społecznościowych stało się formą komunikacji społecznej, mniej lub bardziej akceptowanej przez członków wspólnoty parafii zapośredniczonych w mediach społecznościowych. Niemniej, wraz z rozprzestrzenianiem się chrześcijaństwa, charytatywna działalność Kościoła utwierdziła się jako jeden z istotnych jego sektorów. Obok udzielania sakramentów i głoszenia Słowa: praktyka miłości wobec wdów i sierot, więźniów, chorych i wszystkich potrzebujących, należy do jego istoty w takiej samej mierze, jak posługa sakramentów i głoszenie Ewangelii³⁵.

Efektem komunikacyjnego usieciowienia parafii w wirtualnej rzeczywistości było uelastycznienie struktury organizacyjnej parafii w kontekście ograniczeń związanych z pandemią COVID-19. Wobec *lockdownu* życia społecznego dostęp komunikacyjny wiernym został umożliwiony nie tylko w obszarze lokalnym parafii (limitowany), ale także w przestrzeni globalnej (nieograniczony). Tertulian zaznaczał, że wśród pogan zdumienie budziła troska chrześcijan o wszystkich potrzebujących³⁶. Ta-

ką bowiem misję ma Kościół. Emocjonalny związek z parafią przejawiają także ludzie, którzy już do świątyni nie chodzą, ale jednak mają ją w pamięci i przeżycia z nią związane odżywają poprzez facylitacyjną funkcję obrazowania. Jest to proces wchodzący z zakres facylitacji społecznej³⁷. Zapśredniczenie instytucji religijnej w świecie wirtualnym i możliwość komunikacji poprzez transmisję online wraz z możliwością komunikacji zwrotnej w mediach społecznościowych pozwolił przenieść w perspektywę komunikacyjną system wartości chrześcijań-

Wobec lockdownu życia społecznego dostęp komunikacyjny wiernym został umożliwiony nie tylko w obszarze lokalnym parafii, ale także w przestrzeni globalnej.

³⁴ M. Krajewski, *Fotografia w badaniach socjologicznych: informacja, facylitacja, dospołecznienie*, Warszawa 2014, s. 21-23.

³⁵ DCE, p. 22.

³⁶ Tamże.

³⁷ M. Krajewski, *Fotografia w badaniach...*, dz. cyt., s. 21-23.

skich realizowanych zwyczajowo podczas liturgii Słowa. Jest to działanie odwołujące się nie tylko do sfery religijnej człowieka, ale też do jego odczuć moralnych.

5.1. Rekonstrukcja caritas

5.2. w działalności parafialnej

Przez zastosowanie zasady zrównoważonego rozwoju w sytuacji izolacji społecznej (marzec-czerwiec 2020) stworzono płaszczyznę komunikacyjną pod rozszerzającą względem wirtualnym zakres oddziaływania zasady dobra wspólnego. Struktura parafii pozostała stabilna poprzez możliwość dostępu do sakramentów Eucharystii, pokuty i pojednania. Podczas pandemii nieprzerwanie realizowano te wartości. Nie udzielano przewidzianego sakramentu bierzmowania, wstrzymano sprawowanie sakramentów chrztu, namaszczenia chorych i małżeństwa.

Realizowano zatem nieprzerwanie pierwszorzędne założenie immanentno-esencjalnego charakteru dobra wspólnego wyrażanego w głoszeniu Słowa Bożego (*kerygma-martyria*). Sprawowano sakramenty (*leiturgia*) w najbardziej zredukowanej liczebności, jednak funkcjonalność parafii głównie opierała się na tych dwóch sakramentalnych misteriach *caritas* chrześcijańskiej. Eucharystię z pokutą i pojednaniem realizowano w parafii, natomiast nieskrępowanie w okresie właściwym dla struktury diecezji zrealizowano udzielenie sakramentu święceń kapłańskich. Żywotność struktury parafii została zachowana w pełnym wymiarze, choć ograniczonym pod względem dostępności wiernych do sakramentów ze względu na limit miejsc, to jednak uelastycznionym ze względu na dzieła podjęte przez parafialną Caritas z Kuchnią Brata Alberta (szerszy zakres działań wykraczający poza terytorium parafii, nowe pola zaangażowania w postaci dostarczania żywności starszym). Ta posługa miłości (*diaconia*) w kontekście pandemii COVID-19, dzięki funkcjonalności osób ją podejmujących, umożliwiła dostęp do wsparcia materialnego w zakresie funkcji opiekuńczej. Projekt organizacji wolontariatu (01.06.2020-31.08.2020) miał na celu wspierać samotnych seniorów na terenie całego miasta liczą-

cego 66 627 mieszkańców (2020 r.)³⁸, z czego ok. 27,8% to osoby w wieku powyżej 60. roku życia. Pilna konieczność organizacji wolontariatu na rzecz samotnych seniorów, osób w kwarantannie oraz innych osób nie-samodzielnych i samotnych, w tym z niepełnosprawnościami, wsparto działaniami promocyjnymi w mediach społecznościowych. Tak została zrealizowana funkcja charytatywno-opiekuńcza parafii przy wsparciu struktur wyższych diecezjalnej Caritas. Przy tym w celach edukacyjnych zrealizowano film promocyjny świątyni, udostępniony w mediach społecznościowych. Wraz z wprowadzeniem limitu miejsc w świątyni zrealizowano również prace konserwacyjne, których efektem było udoskonalenie systemu monitoringowego, oświetlenie energooszczędne i kamera zainstalowana w głównym wejściu posiadająca system zliczania wiernych wchodzących na nabożeństwa. Realizacja funkcji charytatywno-opiekuńczej została zatem złączona z inwestycją we wzrost bezpieczeństwa wewnętrznego. Przy nieprzerwanej realizacji systemu aksjonormatywnego immanentno-esencjalnego dobra wspólnego parafii rozszerzono zakres wartości bezpieczeństwa wewnętrznego o dostęp do informacji – dospołecznienie³⁹. Jest to wartość z obszaru instrumentalno-organizacyjnego, której efektem jest nie tylko zapośredniczenie parafii w sieci, lecz także większe poczucie bezpieczeństwa w świątyni i w jej otoczeniu. Taka realizacja wartości jest koniecznością ze względu na bezpieczeństwo uczestników nabożeństw i kategorię osób zmarginalizowanych, które korzystają z dzieł charytatywnych parafii, zwłaszcza z Kuchni Brata Alberta. W ten sposób zrealizowano wartości uznane w społeczeństwach bardziej rozwiniętych pod względem technologii cyfrowych⁴⁰.

5.3. Parafia w pocovidowym świecie?

Życie Kościoła organizuje się wokół sakramentów i Liturgii Słowa. Coraz większą rolę zyskuje nauczanie społeczne Kościoła, które przedstawia kanon principiów społecznych w odniesieniu do najbardziej współczesnych wymiarów kwestii społecznej. Parafia uległa przekształ-

³⁸ Główny Urząd Statystyczny, BDL, Dane wg stanu na 10.12.2020.

³⁹ M. Krajewski, *Fotografia w badaniach...*, dz. cyt., s. 23-25.

⁴⁰ B. Szacka, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 84.

ceniu w środowiskach wielkomiejskich. Terytorium przestało grupować mieszkańców, a niski poziom wspólnotowości i wysoki stopień nowych wyspecjalizowanych ról społecznych, zwłaszcza w branży IT, jeszcze bardziej zrationalizował życie miejskie. Tworzą je ludzie o postawach wysoce utylitarnych, funkcjonalnych i silnie racjonalnie zindywidualizowanych⁴¹. Zapośredniczenie w świecie wirtualnym niekiedy te postawy pogłębia i skutkiem tych procesów jest alienacja z niektórych istotnych dla integralnego rozwoju człowieka sfer, m.in. w sferze religijnej wyrażanej stacjonarnie w świątyni. Człowiek uczy się dojrzałe kształtować sferę duchową dzięki działalności socjalizacyjnej instytucji religijnych, w tym parafii. Te podstawowe jednostki struktury kościelnej uczą oceniać etycznie rzeczywistość społeczną poprzez stosowanie zasad moralnych odnoszących się do życia społecznego. W ten sposób dokonuje się proces rekonstrukcji utraconych wartości istotnych dla rozwoju społecznego, zwłaszcza w misji katechetycznej i ewangelizacyjnej Kościoła. W wyniku analizy jakościowej encykliki *Deus caritas est* jest to wartość bezinteresownej miłości realizowanej w dziełach charytatywnych. Od XIX w. tę logikę nadprzyrodzonego daru kolektywizuje istota marksizmu idealistycznie globalizująca środki produkcji, najpierw w kontekście rodzących się społeczeństw przemysłowych, obecnie silnie z informatyzowanych i systemowo cyfrowych⁴².

Proces rekonstrukcji istotnych dla życia chrześcijańskiego cnót i wartości zachodzi również w strukturach Kościoła, który w sensie pozytywnym określa się pochodzącym z protestantyzmu hasłem *Ecclesia semper reformanda*. Reforma struktur w odniesieniu do płaszczyzny dobra wspólnego dotyczy także najmniejszej komórki organizacyjnej Kościoła, jaką jest parafia⁴³. Zwiększona mobilność i kultura cyfrowa poszerzyły granice istnienia parafii. Z jednej strony kultura cyfrowa nieodwracalnie zmieniła rozumienie przestrzeni, z drugiej strony stacjonarnie funkcjonująca parafia w kontekście COVID-19 utraciła zasoby ludzkie, zmniejszyła się bowiem liczebność wiernych podczas nabożeństw. Parafia w wymiarze

Człowiek uczy się dojrzałe kształtować sferę duchową dzięki działalności socjalizacyjnej instytucji religijnych, w tym parafii.

⁴¹ Por. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 119.

⁴² DCE, p. 31.

⁴³ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła, Instrukcja*, Rzym 29.06.2020, nr 6.

stacjonarnym w została ograniczona liczebnie pod względem ludzi młodego pokolenia, które posługuje się innym językiem warunkującym także inne zachowania niemotywuujące do realizacji praktyk religijnych lub utrudniających nazwanie potrzeb religijnych, a tym bardziej duchowych i nadprzyrodzonych. Dla młodego pokolenia parafia zatem nie oznacza już tego samego, co przed rewolucją modyfikującą modele kulturowe, postawy ludzkie, a także sposób przeżywania religijności.

We współczesnym świecie parafia włączona jest w silnie usieciewiony kontekst społeczny⁴⁴. Dokonująca się zmiana kulturowa sprawia, że rozumie się ją jako część całości społecznej. Związek z terytorium wciąż odgrywa znaczącą rolę, jednak staje się mniej istotny, bowiem rewolucja cyfrowa tak przemodelowała konteksty społeczno-gospodarcze, że parafie stają się wspólnotami ludzi wierzących pomniejszych jednak o ludzi młodych, funkcjonujących mentalnie w innym świecie poddanym oddziaływaniu środków masowego komunikowania. Parafia nie jest już głównym miejscem agregacji i socjalizacji ludzi młodych, nie tylko pod względem religijnym, ale i etycznym⁴⁵.

Strukturalnie i instytucjonalnie parafia wciąż pozostaje pierwszorzędym organizmem integrującym ludzi wierzących. Bardziej jednak należy podkreślać w jej funkcjonowaniu aspekty misyjne i ewangelizacyjne. Są one ukierunkowane na bezinteresownie realizowaną sprawiedliwość wymienną w oczekiwaniu zaangażowania się na rzecz dobra wspólnego. Charytatywna funkcja parafii będzie zatem stawać się istotnym czynnikiem motywującym do myślenia, skąd grupa społeczna czerpie inspirację do realizacji dzieł charytatywnych.

Podsumowanie

Z socjologicznego punktu widzenia parafia jest to grupa ludzi pozostająca w społecznych stycznościach: więziach, relacjach i interakcjach, z upoważnioną przez władzę kościelną osobą duchowną, wyznającą przekonania religijne w odniesieniu do ideologii doktrynalnej, realizującej zinstytucjonalizowane czynności zgodnie z systemem zasad

⁴⁴ M. Vogt, *Retinität: Vernetzung als ethisches Leitprinzip für das Handeln in komplexen Systemzusammenhängen*, w: *Komplexe adaptive Systeme*, S. Bornhold, P.H. Feindt Roll eds, Dettelbach 1996, s. 159-197.

⁴⁵ DCE, p. 14.

etyczno-społecznych⁴⁶. Ta stacjonarnie ustrukturalizowana wspólnota wiernych jest ukierunkowana na integralny rozwój każdego człowieka. Poprzez funkcjonalne usieciowienie świata wirtualnego grupa ta, dzięki dostępowi do współczesnych technologii komunikacyjnych i zastosowaniu zasady zrównoważonego rozwoju, ma możliwość szerszego zakresu oddziaływania ewangelizacyjnego⁴⁷. Wyraża się ono w realizacji funkcji charytatywnej uzasadnianej motywacyjnie miłością chrześcijańską, a realizowaną zgodnie z regułami sprawiedliwości społecznej w jej wymiarach: wymiany (komunikacji społecznej), legalności (stacjonarnej i wirtualnej partycypacji), rozdziału (darmowości dóbr). Parafia zatem, posiadając swoistą misję, wizję i celowość etyczno-społeczną, tworzy stabilne uwarunkowania dobra wspólnego pozwalające realizować międzygeneracyjny wymiar sprawiedliwości społecznej (*Nachhaltigkeit, sustainability, sostenibilità*). Jest wówczas wspólnotą realizacji sprawiedliwości szans, bowiem poprzez dostęp do jej dóbr każdy ma możliwość uzyskania pomocy wynikającej z chrześcijańskiej *caritas*. Zakres tej pomocy zależny jest od zasobności środowiskowo-kapitałowej lokalnej społeczności i jakości więzi ze wspólnotą religijną oraz poczuciem przynależności do niej.

Parafia jest wspólnotą realizacji sprawiedliwości szans, bowiem poprzez dostęp do jej dóbr każdy ma możliwość uzyskania pomocy wynikającej z chrześcijańskiej *caritas*.

Socjologiczna definicja parafii zasadniczo nie zmienia teologicznego przesłania tej wspólnoty ludzi wierzących. Parafia jest bowiem rozumiana tak, jak definiuje ją Kodeks Prawa Kanonicznego i Katechizm Kościoła Katolickiego. W wyniku przeprowadzonego studium przypadku zakres charytatywnej funkcji parafii rozszerzył się o przestrzeń wirtualną, zwłaszcza mediów społecznościowych. Jest to znaczący komponent tzw. zrównoważenia (*sustainable*) wchodzący w zakres funkcji charytatywnej, który sprzyja skuteczności realizacji chrześcijańskiej *caritas*. Rozwija bowiem formy współpracy instancji państwowych i kościelnych, czyniąc je bardziej przejrzystymi, z informatyzowanymi i możliwymi do służby człowiekowi.

W wirtualnym zapośredniczeniu parafii wzrosła wartość bezpieczeństwa wewnętrznego wspólnoty religijnej i dostęp do lokalnych informacji

⁴⁶ Por. J. Majka, *Socjologia...*, dz. cyt., s. 17; T. Borutka, J. Wal, *Zarys...*, dz. cyt., s. 133.

⁴⁷ W. Korff, *Handbuch der Wirtschaftsethik. Band 1. Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik*, Gütersloh 1999, s. 248-253.

nie tylko w formie wizualnej na stronie www, ale także multimedialnej, transmitowanej w czasie rzeczywistym. Jest to jakościowe rozszerzenie funkcjonalności parafii w przestrzeni wirtualnej, która zgodnie z zasadą zrównoważonego rozwoju oddaje globalne zapośredniczenie lokalnego kontekstu. Istotnym wnioskiem jest stabilne pozostawanie w aksjonormatywnym systemie opartym na kategorii dobra wspólnego, bowiem niniejsze opracowanie traktuje zasadę zrównoważonego rozwoju jako jakościowe rozszerzenie zasady dobra wspólnego. Wobec braku możliwości stacjonarnego udziału w wydarzeniach religijnych (nabożeństwach liturgicznych) pojawił się dostęp do nich w rzeczywistości wirtualnej. Misja, wizja i cel Kościoła w kontekście chrześcijańskiej *caritas* opiera się wciąż na integralnym rozwoju człowieka. Usieciowienie parafii rozszerza zakres komunikacyjny, którego konsekwencją jest wartość dodana w postaci przychylności ludzi wspierających charytatywną misję Kościoła. W ten sposób teoretycznie kapitał społeczny parafii wzrasta, wykraczając poza jej stacjonarne granice, o ile realizowana jest właściwa hierarchia celów i środków. Usieciowienie sprawia, że realizacja wartości uznanych wpływa na pojawienie się wartości odczuwanych. Ich internalizacja rozwija działalność *caritas*.

Literatura:

Borutka T., Wal J., *Zarys socjologii religii*, Kraków 2012.

Dec I., *Personalizm w filozofii (próba systematyzacji)*, w: *Personalizm polski*, M. Rusecki red., Lublin 2008.

Fel S., Marczak Ł., *Powstanie i status zasady zrównoważonego rozwoju*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2(2016).

Hintz M., *Język i działanie w tradycji protestanckiej*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1(2019).

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Kielin-Maziarz J., *Rozumienie zasady zrównoważonego rozwoju w prawie międzynarodowym*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1(2012).

Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja o pracy charytatywnej w parafiach*, Warszawa 19.11.1986.

Korff W., *Handbuch der Wirtschaftsethik. Band 1. Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik*, Gütersloh 1999.

Majka J., *Socjologia parafii*, Lublin 1971.

Piwowarski W., *ABC katolickiej nauki społecznej*, Pelplin 1994.

Piwowarski W., *Socjologia religii*, Lublin 1996.

Podgórski R.A., *Socjologia. Makrostruktury*, Poznań – Warszawa – Olsztyn 2011.

Pompey H., *Die Enzyklika „Deus Caritas est”. Profilierung für die Caritas?*, „Die neue Ordnung” 2(2006).

Przygoda W., *Funkcja charytatywna Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Lublin 1998.

Roos L., *Liebe und Gerechtigkeit. Die Enzyklika Benedikts XVI. über Caritas und Soziallehre*, „Die neue Ordnung” 2(2006).

Szacka B., *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2008.

Szot L., Kalinowski M., *Expediting Human Dignity in Social Work Practices*, „Roczniki Teologiczne” 1(2019).

Szymczyk J., *Odkrywanie wartości. Z problematyki socjologiczno-aksjologicznej*, Lublin 2004.

Vogt M., *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2009.

Vogt M., *Retinität: Vernetzung als ethisches Leitprinzip für das Handeln in komplexen Systemzusammenhängen*, in: *Komplexe adaptive Systeme*, S. Bornhold, P.H. Feindt Roll eds, Dettelbach 1996.

Bartosz Łukaszewski*

Miłość jako element strategii adaptacyjnych wybranych kategorii społecznych pozostających w sytuacji kryzysowej

Love as an Element of Adaptation Strategies
of Selected Social Categories Remaining in a Crisis

Streszczenie:

Budowa strategii przystosowawczych do sytuacji kryzysowych stanowi dla jednostek i grup główny mechanizm obrony przed degradacją mentalną, zachowaniami ryzykownymi o charakterze antyspołecznym i aspołecznym (alienacyjnym). W tym kontekście weryfikacji poddano potencjał kreacji mechanizmów przystosowawczych na podstawie różnych typów miłości odczuwanej i manifestowanej przez określone kategorie społeczne. W warstwie teoretycznej odniesiono się do krytyczno-egzystencjalnych koncepcji E. Fromma, a także katolickiej nauki społecznej, w szczególności encykliki *Deus caritas est*. Wyróżniono zatem aspekty miłości przynależnej do *modus bycia*, a także *modus posiadania* oraz poszczególne rodzaje miłości, takie jak przede wszystkim *eros*, *agape* oraz *caritas*. War-

Słowa kluczowe:

miłość, strategie adaptacyjne, sytuacja kryzysowa, młodzież, seniorzy

* Bartosz Łukaszewski – dr; Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

stwę empiryczną oparto na metaanalizie rezultatów trzech projektów badawczych o orientacji jakościowej (wywiady indywidualne-pogłębione IDI oraz wywiady narracyjno-biograficzne) – jednego dotyczącego trajektorii biografii dzisiejszych seniorów w okresie sanacyjnym, wojennym i stalinowskim, w szczególności żołnierzy Armii Krajowej i powstańców warszawskich, oraz dwóch poświęconych funkcjonowaniu młodzieży – młodzieży subkulturowej (warszawska subkultura hip-hopowa), a także młodzieży zagrożonej marginalizacją i wykluczeniem społecznym. Wyniki pogłębiono poprzez pozyskanie opinii młodzieży studenckiej na temat uczestnictwa w życiu społecznym w czasie pandemii. W ten sposób uzyskano perspektywę komparatywną pozwalającą na weryfikację potencjału adaptacji do sytuacji kryzysowych, bazującej na różnych typach miłości w wybranych kategoriach socjodemograficznych.

Abstract:

Keywords:
love, adaptation
strategies, crisis
situation, youth,
seniors

The construction of adaptation strategies to crisis situations is the main mechanism of defense for individuals and groups against mental degradation, as well as anti-social and anti-social (alienating) risk behaviors. In this context, the potential of creating adaptive mechanisms on the basis of various types of love felt and manifested by specific social categories was verified. On the theoretical level, reference was made to the critical-existential concepts of E. Fromm, as well as to Catholic social teaching, in particular the encyclical *Deus caritas est*. Therefore, the aspects of love that belong to the mode of being, as well as the mode of having and individual *types of love*, such as primarily *eros*, *agape* and *caritas*, were distinguished. The empirical layer was based on the meta-analysis of the results of three qualitative-oriented research projects (individual in-depth IDI interviews and narrative-biographical interviews) – one concerning the trajectory of biographies of today's seniors in the periods of Sanacja, war and Stalinism. In this research, special regard

was given to soldiers of the Home Army and insurgents of Warsaw Uprising. Another two research projects were devoted to the functioning of youth – subculture youth (Warsaw hip-hop subculture), as well as youth at risk of marginalization and social exclusion. The results were further deepened by obtaining the views of student youth about participation in social life during the pandemic. In this way, a comparative perspective was obtained that allowed to verify the potential of adaptation to crisis situations, based on various types of love in selected socio-demographic categories.

Wprowadzenie

Miłość – pojęcie potocznie uważane za niedefiniowalne, nieokreślone, utożsamiane nierzadko z zauroczeniem i indywidualnym cierpieniem po zakończeniu związku emocjonalnego, pozostającego tzw. pułapką emocjonalną, a także mentalną¹. Pogłębione rozumienie kategorii miłości pozwala na dokonanie pojęciowych eksplikacji i wyróżnienie jej różnych typów użytecznych czy wręcz fundamentalnych społecznie. Poszczególne rodzaje miłości mogą jednocześnie stanowić dla jednostek i grup podstawę strategii adaptacyjnych w sytuacjach kryzysowych.

1. Aspekty definicyjno-typologiczne

E. Fromm, twórca słynnej dychotomii i jednocześnie egzystencjalnego pytania „mieć czy być?” analizuje przemiany miłości i jej różne rodzaje obecne w życiu społecznym w odniesieniu do *modus bycia* oraz *modus posiadania*². W dobie społeczeństwa ponowoczesnego, rozmycia desygnatów i dominacji mentalności konsumpcyjnej, wnioski tego autora nabierają

¹ Ang. *emotional trap*, *mental trap*. Pułapki emocjonalne i mentalne polegające na nadmiernym uzależnieniu od danej relacji damsko-męskiej, uzależnieniu od drugiej osoby, a także budowaniu indywidualnej samooceny jedynie poprzez odniesienie do zdania i ocen wyidealizowanego partnera, mają swoje źródło w dysfunkcjach socjalizacyjnych i wychowawczych, zob. np. M. Komorowska-Pudło, *Jakość wychowania w rodzinie pochodzenia a zdolność do miłości u młodych dorosłych*, w: I. Jazukiewicz, E. Rojewska red., *Sprawności moralne a przestrzenie pedagogiczne*, Szczecin 2017, s. 93-121.

² Zob. E. Fromm, *Mieć czy być?*, Poznań 2012, s. 69-73, 139-148.

nowego i jakże aktualnego znaczenia. Miłości nie można posiadać, nie istnieje rzecz zwana miłością, akt kochania wymaga twórczej aktywności nakierowanej na osobę, obraz, ideę. Kochanie wiąże się z powoływaniem do życia nie tylko w aspekcie biologicznym, ale głównie z powiększaniem „jej lub jego” życiowej aktywności³ w wielu wymiarach życia codziennego. W tym świetle rozwój miłości będzie wprost proporcjonalny do rozwoju szeroko rozumianej życiowej przestrzeni, poznawczego horyzontu i głębokiej satysfakcji egzystencjalnej, odmiennej od chwilowych uniesień i radości. Miłość, utożsamiana z posiadaniem drugiej osoby, rzeczy czy też idei, staje się karykaturą istoty owego uczucia, a dążenie do kontrolowania przedmiotu miłości może prowadzić do śmierci, podczas gdy samo „bycie”⁴ nierozdzielnie związane jest z miłością, która do życia powołuje, ubogaca egzystencję i nadaje jej sens. Używając nomenklatury właściwej dla filozofii społecznej z kręgu krytyczno-egzystencjalnego wypada skonkludować, iż miłość w *modus posiadania* to logika śmierci, podczas gdy miłość w *modus bycia* zakorzeniona jest w logice życia i tę właśnie logikę rozwija.

Zakochanie, będące jednym z najczęściej eksploatowanych motywów w zakresie przekazów na polu kultury masowej, przeradza się często w „iluzję posiadania” (obie strony starają się posiadać i dominować, czuć satysfakcję i bezpieczeństwo), a po zawarciu małżeńskiego kontraktu instytucjonalizacja miłości może osłabić jej dynamikę⁵. W tym świetle warto zacytować szalenie aktualne wnioski autora dzieła *To have or to be*, opublikowanego po raz pierwszy w 1976 roku – „obrońcy tak modnych ostatnio form wspólnego życia jak: małżeństwa grupowe, swobodna zmiana partnerów, seks grupowy itp. – na ile właściwie rozumiem ich motywacje – unikają kłopotów, jakie mają z miłości, i leczą nudę każdą możliwą nową podniętą, pragną mieć więcej kochanków, zamiast postarać się kochać choćby jednego”⁶. Jednym z kluczowych osiągnięć myśli krytyczno-egzystencjalnej wydaje się być właśnie ekstrapolacja zagrożenia dla istoty miłości w odniesieniu do jej różnych typów. Niezależnie od tego czy przedmiot miłości stanowi osoba, idea, symbol czy też okre-

³ Tamże, s. 70.

⁴ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 2010, s. 13-29.

⁵ Por. E. Fromm, *Mieć...*, dz. cyt., s. 72.

⁶ Tamże, s. 72-73.

ślone działanie społeczne, chęć posiadania przedmiotu miłości prowadzi do unicestwienia jej autoteliczności.

Posiadanie opiera się na podtrzymywaniu porządku dominacji, nierówności i w ten sposób dąży do społecznej bierności, podczas gdy *bycie* otwarte jest na pojawiające się wyzwania i w ten sposób rozwija adekwatne odpowiedzi na zmiany społeczno-kulturowe.

Na gruncie katolickiej nauki społecznej definicyjny, ale i ściśle utylitarny (w tym prospołeczny) aspekt miłości rozwijany był m.in. przez Karola Wojtyłę, później także jako papieża Jana Pawła II⁷ oraz papieża Benedykta XVI, a obecnie kontynuowany jest przez papieża Franciszka. Odnosząc się do encykliki *Deus caritas est* wymienić należy trzy podstawowe typy miłości oraz wymiary, w których się przejawiają:

- *eros*
- *agape*
- *caritas*

Na gruncie katolickiej nauki społecznej aspekt miłości rozwijany był m.in. przez Karola Wojtyłę, później także jako papieża Jana Pawła II oraz papieża Benedykta XVI, a obecnie kontynuowany jest przez papieża Franciszka.

Pierwszy z tych rodzajów miłości odnosi się do relacji między mężczyznami i kobietami, uwzględniając również atrakcyjność fizyczną i zmysłową, często nieświadomą oraz oszałamiającą. Niepohamowany *eros* staje się siłą degradującą jednostkę i budowane relacje⁸. *Eros* implikuje zatem konieczność odniesienia się do koncepcji porządkujących ludzką omyślność i popędliwość. W tym miejscu pojawia się *agape*, a zatem miłość Boga do ludzi i ludzi do Boga, wyrażająca się w postawie braterskiej, bezwarunkowej⁹. Przykazanie miłości Boga, a także przykazanie miłości bliźniego winny być wprowadzane w ramy życia społecznego. Jeśli Bóg jest miłością i powołuje do życia, to właśnie trzeci z wyróżnionych typów – *caritas* – czynna miłość, służba drugiemu człowiekowi, postawa pomocna i solidarna – jest główną, sprawdzalną empirycznie manifestacją wskazanych zależności¹⁰.

Wspomniana miłość *caritas* może się zatem opierać na umiłowaniu osoby, grupy, danego typu działalności społecznej czy też w ujęciu szer-

⁷ Zob. np. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1960.

⁸ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, p. 3-6.

⁹ Tamże, p. 7.

¹⁰ Por. tamże, p. 19-25.

Miłość *caritas* może się opierać na umiłowaniu osoby, grupy, danego typu działalności społecznej czy też w ujęciu szerszym – całego społeczeństwa, ojczyzny i tworzącego ją narodu.

szym – całego społeczeństwa, ojczyzny i tworzącego ją narodu. Wymienione typy miłości, a szczególnie ostatni z nich, mogą stanowić ważny element strategii adaptacyjnych grup społecznych pozostających w sytuacjach kryzysowych, szczególnie, iż obecny etap rozwoju rzeczywistości społecznej zwany ponowoczesnością multiplikuje czynniki determinujące odczuwanie kryzysu egzystencjalnego przez jednostki, a także wpływa na ogólny kryzys społeczny w skali makrostrukturalnej¹¹.

2. Weryfikacja empiryczna

Warstwę empiryczną niniejszego artykułu stanowią wybrane rezultaty poniższych projektów badawczych:

- charakterystyka egzystencji w Warszawie w okresie przedwojennym, wojennym i stalinowskim
- jakościowe badania terenowe warszawskiej subkultury hip-hopowej
- relacje z otoczeniem – znaczenia, symbole, wartości – czynniki rozwoju i ryzyka na przykładzie podopiecznych Fundacji „Naszym Dzieciom”.

Bazę analityczną uzupełniono pięćdziesięcioma wypowiedziami młodzieży studenckiej na temat zagrożeń i szans związanych z okresem pandemii. Zastosowano metaanalityczną weryfikację danych jakościowych przy doborze celowym odnoszącym się do dychotomicznych wyników badań nad adaptacją do okresu pandemii w przekroju socjodemograficznym. W grupie ryzyka klinicznego nasilenia objawów depresyjnych w przedziale wiekowym 18-34 lata znajdowało się przed pandemią 16,2% badanych, a w czasie pandemii 36,6%. Osoby w grupie wiekowej 18-24 lata przejawiają najwyższy (istotnie wyższy niż pozostałe grupy wiekowe) poziom objawów depresji i lęku uogólnionego w czasie epidemii (w okresie dwóch tygodni przed datą badania), natomiast osoby

¹¹ Pytanie o kondycję człowieka zadawane jest od wieków, a jedną z ciekawych prób odpowiedzi stanowi dorobek idealizmu niemieckiego, szczególnie w ujęciu neokantowskim. Zob. np. H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, Warszawa 1998.

w grupach wiekowych 55-64 lata i powyżej 64 lat charakteryzują się najniższym nasileniem objawów depresji i lęku uogólnionego. U osób młodych (18-24 lata) nasilenie objawów lękowych i depresyjnych nie wiąże się z poczuciem zagrożenia zdrowia i życia własnego oraz bliskich, lecz jest dodatnio skorelowane z ograniczeniami wolności, nudą, trudnymi relacjami w rodzinie, poczuciem osamotnienia, zmęczeniem zaistniałą sytuacją i brakiem prywatności¹². W przypadku seniorów, kategorii społecznej doświadczonej przez wszelakie kryzysy na przestrzeni dekad i zmieniających się okresów historycznych, tego typu problemy adaptacyjne właściwie nie występują.

Analiza adaptacyjnego potencjału różnych rodzajów miłości jedynie fragmentarycznie odnosi się do okresu pandemii, będąc częścią rozbudowanej narracji biograficznej w perspektywie refleksyjnej.

3. Strategie adaptacyjne wykorzystujące różne rodzaje miłości

3.1. Seniorzy¹³

Zdecydowany fundament szeroko pojętej miłości dla pokolenia żołnierzy Armii Krajowej, powstańców warszawskich i żołnierzy wyklętych stanowiła ojczyzna. Uczucie miłości do ojczyzny przekazywane było w procesie socjalizacji i wychowania poprzez wszelkie możliwe agendy socjalizujące i wychowawcze instytucje – „jest jeden fakt bezsporny jeżeli chodzi o nasze pokolenie. To, że powstała Armia Krajowa, zresztą byli mądrzy ludzie, którzy potrafili nas wciągnąć, to zawdzięczamy czemu? Temu naszemu wychowaniu przed wojną. To po prostu zwyczajnie była Polska, a bronić jej? To normalne, żadni z nas bohaterzy”¹⁴, „300 tysięcy ludzi liczyła Armia Krajowa. Cała gama. Większość zdecydowana to byli

¹² M. Gambin, M. Sękowski, M. Woźniak-Prus, A. Cudo, K. Hansen, J. Gorgol, M. Huflejt-Łukasik, G. Kmita, K. Kubicka, A.E. Łyś, D. Maison, T. Oleksy, A. Wnuk, *Uwarunkowania objawów depresji i lęku uogólnionego u dorosłych Polaków w trakcie epidemii COVID-19 – raport z pierwszej fali badania podłużnego*, Warszawa 2020, s. 1-2.

¹³ Osoby zaangażowane w działania niepodległościowe, walkę z okupantem, aktywne w zakresie tzw. „małego sabotażu”, przynależne do Armii Krajowej i innych organizacji konspiracyjnych.

¹⁴ Grażyna Grefkowicz-Bieleńska ps. „Ania”, łączniczka Armii Krajowej w Podkowie Leśnej, ofiara represji stalinowskich, zmarła w 2016 roku.

ludzie ideowi”¹⁵, „Także ta najwyższa sfera wspomagała jeszcze w tym, żeby wychowywać młodzież w duchu kultury, w duchu miłości do narodu. Jak pamiętam, zawsze, 3 maja, jakież uroczystości były, jakież to wszędzie były zabawy, patriotyczne występy. Także cały naród tak jakoś kochał tą swoją ojczyznę”¹⁶, „Mówiło się wiecznie o ojczyźnie, o Polsce, o patriotyzmie, mieliśmy dużo autorytetów, których dzisiaj nie ma (...) uczyłem się wiersza, który to wiersz miałem przyjemność deklamować przed Marszałkiem Józefem Piłsudskim, który przyjechał do Klubu Rodzin Oficerskich, do którego uczęszczałem z matką i bratem”¹⁷, „Piłsudskiego myśmy kochali. Jak Piłsudski umarł to była u nas autentyczna żałoba, jakby umarł ktoś najbliższy. Zresztą to nie tylko u nas, to coś niewyobrażalnego, jak wtedy cierpiał naród po śmierci Piłsudskiego. Piłsudski miał wrogów, ale ta część społeczeństwa, która go kochała, to kochała go prawdziwą miłością. Więc to był straszny cios dla społeczeństwa”¹⁸.

Działalność wychowawcza podtrzymywana była nawet w dramatycznych okolicznościach – „pamiętam wiersze, których uczyły nas babki, uczyły nas matki, na przykład Karola Huberta Rostworowskiego, był taki pisarz, w momencie kiedy było pierwsze bombardowanie Warszawy w czasie tego bombardowania moja matka nauczyła mnie w tę noc, w piwnicy jak żeśmy siedziały i do dziś go umiem, chociaż nigdy go nie używam, no bo nie mam okazji. Chyba że komuś go przekazuję to wtedy –

*Gdy z lewej wróg i z prawej wróg
nie starczy okrzyk: „Źle jest”,
Trzeba nie szczędzić rąk i nóg,
nie pytać, jak kto będzie mógł,
ogniowy przyjąć chrzest, Gorąco? Ha!
W upalne dni najprędzej łąn dojrzewa,
w słońcu jak szablą rzeka łśni,
jak pancerz kora drzewnych pni,*

¹⁵ Ryszard Bielański ps. „Rom”, egzekutor z oddziału 993W, następnie kompania „Zemsta” batalionu „Pięść”, zgrupowanie „Radosław” Armii Krajowej oraz Grupa Kampinos, żołnierz niezłomny, zmarł w 2016 roku.

¹⁶ Maria Nawrot, uczestniczka „małego sabotażu” w Krakowie i okolicach, świadek wojny polsko-bolszewickiej, zmarła w 2015 roku.

¹⁷ Stanisław Rumianek ps. „Wilk”, batalion „Bończa” zgrupowania „Róg” Armii Krajowej, utrzymujący ostatnią barykadę Starego Miasta w Powstaniu Warszawskim, więzień KL Płaszów.

¹⁸ Ryszard Zieliński ps. „Rys”, zgrupowanie „Bartkiewicz” Armii Krajowej, Wojskowa Straż Pożarna i pierwsza linia frontu na terenie Śródmieścia Północnego podczas Powstania Warszawskiego, więzień stalagów w III Rzeszy, następnie żołnierz Polskich Sił Zbrojnych, zmarł w 2019 roku.

*jak srebrny pocisk mewa.
Na ramię broń, na piersi krzyż i naprzód w imię Boże!
Wolę narodu mieczem pisz,
a gdyby zawiódł miecz i spiż,
niech ducha wróg...*

i tak dalej – to jest wiersz, którego nauczono mnie, jak ja miałam siedem lat, tak jak modlitwę pamiętam¹⁹.

Niepodległość ojczyzny stanowiła wartość nadrzędną – „jedna podstawowa wartość – niepodległość – to było najważniejsze niezależnie od poglądów politycznych. Czy to byli narodowcy, czy socjaliści, bo nie mówię o komunistach, to zupełnie co innego, ale czy socjaliści, od narodowców do socjalistów, zawsze najważniejszą wartością była niepodległość. Także w powiedzmy okresie lat 1937-1939 był tak zwany Fundusz Obrony stworzony, na który wszyscy wpłacali to, co mogli. Także dość duże kwoty były dzięki temu były zbierane, i dzięki temu rozwijana była produkcja gałęzi przemysłu obronnego. Pewnie, że nie było tego dużo, bo nie było pieniędzy, Polska była wtedy bardzo biedna. To było państwo połączone z trzech różnych”²⁰, „Pamiętam, z mamą wyszliśmy tak już po piątej ileś, jak usłyszeliśmy, że coś się tam dzieje, wtedy już byli Powstańcy z tymi opaskami na rękach i wkładali biało-czerwone chorągwie tam, przy samej bramie. To niektórzy płakali...”²¹.

Miłość do ojczyzny nie wypierała miłości rodzicielskiej, ale umożliwiała podejmowanie decyzji o charakterze radykalnym, dotyczących włączania dzieci w działalność konspiracyjną – „ojciec, mój ojciec, miał fantazję niesamowitą. Miał jakąś broń, potem w czasie okupacji należał do AK. Z tym, że oczywiście o tym oficjalnie się nie mówiło. Tam było paru takich znajomych, to nieraz ojciec do mnie mówił: ‘słuchaj, poszłabyś tam do Szura przez te góry i byś mu powiedziała, żeby on do nas przy-

Miłość do ojczyzny nie wypierała miłości rodzicielskiej, ale umożliwiała podejmowanie decyzji o charakterze radykalnym, dotyczących włączania dzieci w działalność konspiracyjną.

¹⁹ Krystyna Pochwalska, córka Jana Góry, żołnierza Armii Krajowej (Wydział Wywiadu Ofensywnego „Stragan”), krewna Adolfa Pilcha ps. „Góra”, „Dolina”, cichociemnego i jednego z dowódców Grupy Kampinos, działaczka opozycji demokratycznej, zmarła w 2018 roku.

²⁰ Jerzy Michalak, represjonowany politycznie żołnierz-górnik, członek Wojskowego Korpusu Górniczego w Stalinogrodzie, ofiara represji stalinowskich, zmarł w 2020 roku.

²¹ Andrzej Jesionowski, uczestnik Powstania Warszawskiego po stronie ludności cywilnej, krewny Jana Stanisława Jankowskiego, Delegata Rządu na Kraj.

szedł'. Ja tam nie wiedziałam o co to chodzi, w każdym razie wiem, że szykowali się do powstania (...) Proszę sobie wyobrazić jak ludzie wtedy dorosli i ryzykowali i się nie bali. No ja przecież byłam mały dzieciak..."²².

Zdarzało się jednak, iż groza okupacji, Powstania Warszawskiego i okresu stalinowskiego wystawiała uczucia pomiędzy rodzicami i dziećmi na najwyższą próbę – „człowiek, który był aresztowany razem ze mną i siedział ze mną w jednej celi został zwolniony i przyszedł do szpitala pożegnać się. Przychodzi, pyta o mnie: 'on umarł' – 'gdzie?' – 'tam leży'. Podeszedł, zobaczył, rzeczywiście leżałem i pojechał. Przyjechał do Krakowa, poszedł do matki i mówi: 'proszę pani, pani syn umarł' – a kiedy to było?' – '22 czerwca'. Matka miała taki kalendarz, zawsze, codziennie tam zapisywała wszystko. Patrzy, spotkanie było w sierpniu. '22 czerwca? Śnił mi się Witek, powiedział 'mamo, ja żyję i wrócę'. Proszę pana, mój syn żyje"²³, „Ojciec, w ogóle rodzice, znali bardzo dobrze Warszawę, więc w jakiś sposób z tego Dworca Południowego troszkę się wydostaliśmy

**Zdarzało się, iż groza
okupacji, Powstania
Warszawskiego
i okresu stalinowskiego
wystawiała uczucia
pomiędzy rodzicami
i dziećmi na najwyższą
próbę.**

i tata mówi 'ja muszę wyglądać przyzwoicie, ja jestem wojskowy, ja muszę wyglądać dobrze, więc mówi 'wy tutaj zostańcie, a ja pójdę do fryzjera'. Bo wtedy już ludzie wiedzieli, co mają robić, i właśnie fryzjer już funkcjonował. Tata powiedział 'a ty Tereniu pójdziesz ze mną', jak zwykle zresztą. Wziął mnie za rękę i poszliśmy. Tata był już ogolony, ostrzyżony pięknie, a na drugim fotelu siedział żołnierz, rosyjski chyba, jakiś oficer czy podoficer. I tata, gdy już zakończył właśnie to golenie, strzyżenie i chciał płacić fryzjerowi, usłyszał od fryzjera, że z takiej kwoty to on nie ma wydać reszty, bo wszyscy mają tą wymienioną pięćsetkę, no i nie ma. A wtedy się poderwał ten Rosjanin i mówi 'ja ci pamieniu' czy 'razmieniu'. I poprosił ojca, żeby wyszli, żeby rozmienić. No i ojciec wziął mnie i idziemy, ale on tatę gdzieś tam w gruzy prowadzi, w gruzy ciągnie i raptem wyciąga karabin i chce zastrzelić ojca. Ja zaczęłam potwornie krzyczeć, klęczałam, płakałam,

²² Teresa Owczarek, uczestniczka „małego sabotażu”, córka Wacława Knyża, żołnierza Armii Krajowej (Tomaszew, osiedle na terenie warszawskiej dzielnicy Białołęka), krewna Mariana Knyża, jednego z dowódców Batalionów Chłopskich na terenie prawobrzeżnej Warszawy, a także Janiny Knyż, działaczki Batalionów Chłopskich.

²³ Witold Kieżun ps. „Wypad”, KG Armii Krajowej, zgrupowanie pułku „Baszta”, batalion „Karpaty”, kompania „K-4”, batalion „Gustaw” (oddział do zadań specjalnych „Harnaś”) Armii Krajowej, uczestnik Powstania Warszawskiego, więzień gułagu Krasnowodsk na pustyni Kara Kum, profesor nauk ekonomicznych.

mówię – ‘nie zabijaj mojego tatusia!’, strasznie krzyczałam. Widocznie się wzruszył albo może zobaczył kogoś albo może ktoś mu przerwał. Nie zastrzelił ojca. ‘Masz te pięćset złotych twoje, szlak ciebie trafił’ i po swoim zaczął przeklinać”²⁴. Wieloletnia tułaczka potrafiła jednak kończyć się szczęśliwie, odnowieniem więzi rodzinnych – „po siedmiu miesiącach tej tułaczki, poniewierki, kiedy jeszcze, a jeszcze należałoby wspomnieć, że przecież byłem nieraz pod ostrzałem radzieckich samolotów, gdzie na moich oczach ludzie ginęli zmasakrowani, udało mi się przeżyć i nagle spotykam po drodze, powrotnej drodze do wolności, swoją matkę naprzeciw. To było coś niesamowitego. Szkoda, że matka nie może tego potwierdzić, bo by musiała z grobu wstać, ale to był taki wyjątkowy jakiś, nie nazwę to cud, ale przypadek”²⁵.

Głęboko zinternalizowane wzorce odpowiedzialności za Polskę, ale i młodzieżowa przekora, determinowały przemożną chęć walki – „przyjąłem pseudonim ‘Sęp’ i od tego czasu byłem już szczęśliwym członkiem konspiracji, a ‘Sęp’ dlatego, że chciałem, tak jak sęp drapieżny, wyszarpywać okupantom fragmenty naszej ukochanej ojczyzny”²⁶, „Nie oddamy guzika (...) ‘I ja też będę duży, i ja też będę dzielny, tak będę Polsce służył, jak każe wódz naczelny’, tak jak ojciec mój odważnie pójdę, jak tatuś mój. Mój ukochany wierszyk wyuczony w szkole powszechnej na początku mojej edukacji. Do dziś pamiętam:

*I ja też będę duży, i ja też będę dzielny,
tak będę Polsce służył jak każe wódz naczelny,
nie parlament, nie demokrat,
i jak tatuś mój odważnie pójdę w bój.
Zginę jak trzeba...*

to było to pokolenie, które odzyskało niepodległość”²⁷.

Permanентna walka o przetrwanie nie wykluczała aktów międzyludzkiej solidarności, nawet w sytuacjach tragicznych – „myśmy barykad nie

²⁴ Teresa Kudelska-Michalak, uczestniczka „małego sabotażu”, córka Wincentego Kudelskiego, żołnierza Armii Krajowej (I Rejonu VII Obwodu „Obroża” Okręgu Warszawskiego Armii Krajowej), śpiewaczka operowa, harcerka.

²⁵ Włodzimierz Żórawski, uczestnik „małego sabotażu” (przenoszenie broni), członek Arbeitskommando na Pomorzu i Półwyspie Helskim (praca niewolnicza), więzień KL Stutthof, pilot samolotowy, przed wojną mieszkawiec warszawskiego Czerniakowa.

²⁶ Mieczysław Banaczyk ps. „Sęp”, korpus „Jodła” Armii Krajowej, uczestnik akcji odbicia więźniów z rąk Gestapo podczas transportu do Oświęcimia, następnie żołnierz zrzeszenia „Wolność i Niezawisłość”, zmarł w 2020 roku.

²⁷ Zbigniew Olszewski, członek Szarych Szeregów na terenie warszawskiej Ochoty.

budowali, nie budowali, dawali nam jeść, chociaż nie było zaopatrzenia. Ale jaki mógł być stosunek matki, która straciła dziecko? Myśmy byli przy Konwiktorskiej, tam była taka kamienica i myśmy tam mieli stanowiska na drugim czy trzecim piętrze, i do nas przyszedł tramwajarz, bo miał czapkę tramwajarkę, i zaprosił nas na zupę. Myśmy poszli, tam po kolei żeśmy schodzili na tą zupę... To był owies na młynku od kawy przemielony i talerz zupy. Ja nie zjadłem talerza zupy, nie mogłem zjeść całej, żołądek się tak skurczył. Ale sam fakt, że człowiek po miesiącu walk, po takich stratach ciężkich, przecież strach, bohater, ale jak na łeb leci bomba to każdy się kuli, każdy się boi, nie jest tak prosto. I nam zaproponował tą zupę, i to był jakiś może wyraz stosunku do nas”²⁸, „jeśli była potrzebna pomoc to nie było dyskusji, kto był pierwszy z pomocą? To było Polskie Państwo Podziemne”²⁹, „Fragmenty z życia codziennego Warszawy... egzekucja na Nowym Świecie. Najpierw idzie patrol niemiecki, kilkunastu, schmeissery wiszą na piersi, w hełmach, żelazne tarcze, idąc całą szerokością chodnika zatrzymują i legitymują, zamykają ulicę. Potem przywożą 6 osób i postawili pod ścianą i z automatów rozstrzelali tych ludzi, wzięli za ręce, nogi i wrzucili do tej samej budy, a Polacy jak oni odjechali zbierali krew, zbierali mózg w chusteczki, jako talizman, jako świętość”³⁰.

Wspomnienie walecznej i niezłomnej postawy stanowiło fundament możliwości przeżycia w momentach krytycznych – „obok mnie umierali jęcząc Francuzi, nie potrafili długo wytrzymać, od razu podupadali na duchu widząc warunki i kończyło się to szybko, byłem słaby i miałem dość, załamałem się, ale wtedy przypomniałem sobie, że jestem Powstańcem Warszawskim i że mamy rocznicę Powstania i że właśnie dlatego nie mogę się poddać!”³¹, „Było zupełnie pusto, bo tam wyglądało się przez te nasze małe okienka, było zupełnie pusto, i odśpiewaliśmy na tym dworcu berlińskim ‘Jeszcze Polska nie zginęła’. Silnymi głosami młodzieńczymi. No bo młodzieńczymi, bo przecież my byliśmy głównie dziećmi w czasie Powstania. Uświadomcie sobie, że to Powstanie zostało zrobione głównie

²⁸ Ryszard Bielański ps. „Rom”.

²⁹ Zdzisław Kondras, oficer ds. specjalnych poruczeń I Rejonu VII Obwodu „Obroza” Armii Krajowej, wcześniej członek Służby Zwycięstwu Polsce i Związku Walki Zbrojnej, uczestnik Powstania Warszawskiego, więzień obozu przejściowego Durchgangslager Scheidenmühl w Pile, dr inż., chemik.

³⁰ Waldemar Kruszyński ps. „Trzynastka”, łącznik w oddziale Armii Krajowej w Milanowie, członek Grupy Młodzieżowej Szczecin podległej zrzeszeniu „Wolność i Niezawisłość”, żołnierz niezłomny, przed wojną mieszkaniec warszawskiego Targówka.

³¹ Witold Kieżun ps. „Wypad”.

rękami dzieci. I ci dzisiejszy kombatan ci w czasie Powstania byli dziećmi, tak jak ja. Siedemnaście lat, co to za wojak? Przecież wiecie jak wygląda ją siedemnastolatki. No więc śpiewaliśmy 'Jeszcze Polska nie zginęła' na dworcu w Berlinie, nie było na to żadnej reakcji. Na szczęście"³².

Zachowywanie godności osoby ludzkiej, rudymen tów człowieczeństwa, a jednocześnie naturalnych sił witalnych determinowało podtrzymywanie i rozwijanie miłości czysto osobowej – „poznałem dziewczynę, później została moją żoną, to była miss batalionu!”³³, „I to był dzień szczególny właśnie, wyjątkowy, bo w tym dniu zmarł mój tata właśnie, w szpitalu Przemienienia Pańskiego. Zmarł mój tata (...) wszystko się właśnie działo w tym jednym tragicznym dniu albo i szczęśliwym, bo poznałam swego męża. No więc był precudowny rok, chodziliśmy razem do muzeów, na poranki muzyczne, do filharmonii. No i niestety szybko się to skończyło, ponieważ mojego chłopaka zabrali do wojska za kontakt z zagranicą. Za to, że siostra jego matki przebywała w Stanach Zjednoczonych, i że otrzymywali paczki, i że się kontaktowali, i w ogóle. No i zabrali go do KWK „Wujek” w Stalinogrodzie. Tylko dlatego, że nie mógł dostać zwolnienia z wojska na urlop jakikolwiek w Warszawie to postanowiliśmy wziąć ślub cywilny w grudniu 1953 roku. I wtedy, właśnie na to wydarzenie dostał pięć dni urlopu”³⁴.

W kontekście recepcji II wojny światowej przykazanie miłości bliźniego wykraczało poza podziały narodowe.

Co szczególnie ważne w kontekście recepcji II wojny światowej nazywanej „nocą ludzkości” przykazanie miłości bliźniego niejednokrotnie wykraczało poza podziały narodowe, o czym świadczy relacja powstańca warszawskiego, późniejszego jeńca – „dość przyzwoicie zostaliśmy rozlokowani w jakichś barakach w Fallingbostel, wygospodarowano dla nas odrębny taki segment obozowy, znaczy nie byliśmy miesza ni z innymi obozowiczami. Robiliśmy odrębną grupę, ale dla wszystkich znalazły się łóżka, to były łóżka oczywiście piętrowe, jak to w tych warunkach jenieckich. Były baraki jenieckie, jak na tamte warunki, dość przyzwoite, tyle, że siusiu trzeba było chodzić do takich sławojek. Ale też spełniały one wszelkie niezbędne wymogi. Jako jeńcy wykonywaliśmy różne prace pomocnicze i trafiłem w jedno wreszcie świetne miejsce.

³² Ryszard Zieliński ps. „Ryś”.

³³ Witold Kieżun ps. „Wypad”.

³⁴ Teresa Kudelska-Michalak.

Szpital dla astmatyków prowadzony przez klasztor męsko-damski, co w naszym kościele, w Polsce, się nie zdarza. A tam był klasztor koedukacyjny, Kamilianów (...) Tam spotkaliśmy się z niezwykle przyjaznym traktowaniem. I wyżywieniem, tam dostaliśmy od uroczej siostrzyczki zupełną pomidorową z ryżem, podaną na talerzach, tak ładnie, pięknie, na białej serwecie, Jezus Maria. Coś niebywałego³⁵.

3.2. Młodzież subkulturowa, młodzież zagrożona marginalizacją i wykluczeniem społecznym

Jedno z głównych pól adaptacji do sytuacji kryzysowych wskazanych przez młodzież subkulturową stanowi rodzina, której przypisywana jest nadrzędna wartość – „mama próbowała nam przekazać, żeby nie wątpić w rodzinę i przede wszystkim starała się wpajać, że rodzina jest najważniejsza i że zawsze trzeba na to patrzeć, żeby być razem”³⁶, „Jak idziemy, to cała rodzina ze sobą po prostu (...) staniemy zawsze za sobą (...) ważna jest miłość, która nas łączy, przywiązanie do siebie”³⁷.

Co ciekawe, dość często to doświadczenie śmierci bliskich członków rodziny stanowi impuls zjednoczeniowy dla młodych uczestników życia rodzinnego – „zmieniło się wszystko po śmierci dziadka (...) jakoś poczułem, że też zbliżyłem się do nich, jakoś też relacje między nami się zbliżyły, poczułem, że miałem np. z ojcem lepsze relacje po tym”³⁸. Młodzi warszawscy hip-hopowcy w sytuacjach krytycznych zwracają się również w stronę religii – „jak nie mogę liczyć na nikogo innego to wiem, że na Boga mogę liczyć”³⁹. W opinii subkulturowej młodzieży, a także młodzieży zagrożonej marginalizacją i wykluczeniem społecznym miłość implikuje nie tylko wzajemność, ale również przestrzeganie zapisanego w dekalogu kodeksu etycznego – „nie może mnie nikt zdradzić, jeśli mój przyjaciel mnie zdradzi, to do końca życia. Jeśli się kocha to na zabój, tak że nie ma żadnych zdrad”⁴⁰.

³⁵ Ryszard Zieliński ps. „Ryś”.

³⁶ Ilona „ZWNA”, lat 23.

³⁷ Robert, lat 16.

³⁸ Manifest, lat 19.

³⁹ Kamis, lat 20.

⁴⁰ Cezary „CBR”, lat 22.

3.3. Liderzy subkulturowi

Liderzy warszawskiej subkultury hip-hopowej, obecnie osoby publiczne, nierzadko powszechnie znani wykonawcy muzyczni, wskazują na konieczność zachowywania nadrzędnej wartości rodziny pomimo rosnącego tempa życia, wszelkich emanacji ponowoczesności oraz wirtualizacji życia codziennego – „teraz jest taki czas, że ludzie nie mają czasu dla siebie, zap..., pracują, ale u mnie w domu zawsze jest, bo nadal robimy wspólne posiłki, przynajmniej raz w tygodniu, dopóki mieszkalem, starałem się robić przynajmniej raz dziennie, albo to było śniadanie, albo to był obiad, a teraz to raz w tygodniu (...) gadamy o ważnych sprawach (...) najważniejsza w moim życiu jest dla mnie moja córka. To jest mój cały wszechświat, chciałbym, żeby ona była bardzo szczęśliwa, nie mogę jej zawieść i muszę być jej kochanym tatusiem”⁴¹.

Liderzy warszawskiej subkultury hip-hopowej wskazują na konieczność zachowywania nadrzędnej wartości rodziny.

W wypowiedziach pojedynczych indagowanych pojawia się pełne utożsamienie rodziny z miłością i światopogląd „panreligijny” – „rodzina to miłość, chodzi o miłość, o sprawczą energię, tylko budującą energią jest miłość na świecie (...) nie ma nic innego, co by mogło być lepsze niż miłość, pasja, zamięłowanie (...) altruizm i współczucie buddyjskie, które jakby próbuję wydobyć ze swojego wnętrza”⁴². Osoby, które w czasie badania przekraczały 34. rok życia refleksyjnie egzemplifikowały źródła konfliktu międzypokoleniowego – „oni nie wiedzą co p..., ja tylko wiem co mam robić (...) oni mi to wytłumaczyli jakieś tam nie wiem 15 lat temu, że właśnie oni to z miłości wszystko robili. A ja myślałem, że z nienawiści. I to jest ten wrzód (...)”⁴³. Również pojedynczy publiczni raperzy akcentują, iż ich zdaniem jako wzór postawy wypełniającej przykazanie miłości winien być postrzegany Jezus Chrystus – „staram się jak najlepiej dopasować do tego, co Jezus przekazał w *Biblii*”⁴⁴.

⁴¹ M., lat 34.

⁴² M., lat 34.

⁴³ M., lat 34. Funkcjonalne relacje z rodzicami ograniczają ryzyko wystąpienia napięcia będącego potencjalnym następstwem uczestnictwa w procesie interakcyjnym, zob. B. Łukaszewski, L. Szot, M. Iżyski, *Funkcjonowanie specjalistyczno-opiekuńczych placówek wsparcia dziennego w Warszawie. Studium przypadku na przykładzie Klubu Młodzieżowego „Alternatywa” Fundacji „Naszemu Dzieciom”, Pelplin 2020, s. 61.*

⁴⁴ M., lat 29.

3.4. Młodzież studencka

Wszystkie zebrane wypowiedzi młodzieży studenckiej wskazują na sieciowość i powierzchowność relacji interpersonalnych przy jednoczesnym braku umiejętności ich pogłębienia przez adolescentów w związku z zaniżoną samooceną i nadmiernym zaangażowaniem w interakcje zwirtualizowane, upośrednione. Jako przykłady posłużyć mogą poniższe cytaty – „izolacja od ludzi, otoczenia, nie działa dobrze na nasze zdrowie psychiczne (...) pandemia niesie ze sobą nie tylko lęk przed chorobą, śmiercią, ale też wiele innych lęków, np. utrata pracy, kryzys gospodarczy. W tym czasie uświadamiamy sobie, że wiele rzeczy nie zależy od nas (...) ludziom brakuje więzi społecznych”, „obecna sytuacja pokazała, że możemy liczyć tylko na siebie. Doświadczenie choroby, zmusiło nas do izolacji od społeczeństwa. Izolacja uniemożliwia nam budowanie relacji. Zjawisko depresji i innych lęków stało się bardziej powszechne. Pojawia się destabilizacja systemu”.

Podsumowanie

Dychotomiczne zestawienie narracji biograficznych wskazuje, iż seniorzy, zaangażowani nierzadko w działania konspiracyjne, od „małego sabotażu” do walki zbrojnej na szeroką skalę (m.in. w Powstaniu Warszawskim, a także w ramach tzw. „drugiej konspiracji”, partyzantki antysowieckiej i antykomunistycznej) opierali strategie adaptacyjne w zakresie wszelakich sytuacji kryzysowych czy wręcz krytycznych, na różnych typach miłości, zaangażowania emocjonalnego i uczuciowego zależnego od szczegółowego kontekstu sytuacyjnego. Tego typu postawa wynikająca z głębokiej internalizacji wartości przekazywanych w rodzinach pozwoliła na zachowanie człowieczeństwa i racjonalnego funkcjonowania intelektu, pomimo przeżyć traumatycznych. Młodzież subkulturowa, młodzież zagrożona marginalizacją i wykluczeniem społecznym, a także młodzież studencka ma problem z budowaniem trwałych więzi społecznych, co w połączeniu z sytuacją pandemii koronawirusa pogłębia alienację. Refleksyjny sposób percepcji rzeczywistości zawarty w wypowiedziach liderów warszawskiej subkultury hip-hopowej uwzględnia egzystencję bazującą na poszczególnych typach miłości (od osobowej do miłości bliźniego). W obliczu dynamicznych i turbulentnych zmian spo-

łecznych readaptacja młodzieży związana z umiejętnością budowania funkcjonalnych relacji interpersonalnych i na ich podstawie odbudowa więzi społecznych pomiędzy młodym pokoleniem a innymi grupami socjodemograficznymi staje się warunkiem trwałości wartości etyczno-moralnych, zdolnych do hamowania progresji mentalności konsumpcyjnej. W innym przypadku „posiadanie” stanie się synonimem „bycia”.

Bibliografia

Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Rzym 2005.

Fromm E., *Mieć czy być*, Poznań 2012.

Gambin M., Sękowski M., Woźniak-Prus M., Cudo A., Hansen K., Gorgol J., Huflejt-Łukasik M., Kmita G., Kubicka K., Łyś A.E., Maison D., Oleksy T., Wnuk A., *Uwarunkowania objawów depresji i lęku uogólnionego u dorosłych Polaków w trakcie epidemii COVID-19 – raport z pierwszej fali badania podłużnego*, Warszawa 2020.

Heidegger M., *Bycie i czas*, Warszawa 2010.

Komorowska-Pudło M., *Jakość wychowania w rodzinie pochodzenia a zdolność do miłości u młodych dorosłych*, w: I. Jazukiewicz, E. Rojewska red., *Sprawności moralne a przestrzenie pedagogiczne*, Szczecin 2017.

Łukaszewski B., Szot L., Iżycki M., *Funkcjonowanie specjalistyczno-opiekuńczych placówek wsparcia dziennego w Warszawie. Studium przypadku na przykładzie Klubu Młodzieżowego „Alternatywa” Fundacji „Naszemu Dzieciom”*, Pelplin 2020.

Plessner H., *Pytanie o conditio humana*, Warszawa 1998.

CZĘŚĆ 2.

Dewaluacja i deficyty miłości
w życiu jednostki i społeczeństwa

PART 2.

Deficiency and deficits of love
in the life of the individual and society

Witold Kawecki*

Relacja między *caritas* polityczną i *caritas* charytatywną na kanwie encykliki *Deus caritas est*

The Relationship Between Political and Charity *Caritas* on the Basis of the Encyclical *Deus caritas est*

Streszczenie:

Artykuł, biorąc za podstawę encyklikę Benedykta XVI *Deus caritas est*, ale i całe nauczanie społeczne Kościoła, próbuje odpowiedzieć na pytanie: czy istnieje relacja pomiędzy *caritas* polityczną a *caritas* charytatywną? Odpowiedź nie może być inna, jak tylko pozytywna, wskazująca wyraźnie na współzależność między dziełami pomocy charytatywnej Kościoła a instytucjami publicznymi, a nawet strategią państw tworzących politykę, którą można by nazwać *caritas* społeczną czy wprost polityczną. *Caritas* polityczna bazuje na solidaryzmie, pomocniczości, zasadzie uczestnictwa, dobru wspólnym czy organicznej koncepcji życia społeczno-gospodarczego, i nie jest niczym innym, jak właściwie rozumianą miłością bliźniego w obrębie wspólnoty politycznej. Zaangażowanie społeczne i polityczne jest zatem weryfikacją owej miłości. W jakimś sensie polityka, realizując swoje służebne cele względem społeczności, zajmuje się miłością bliźniego. Miłość

Słowa kluczowe:
caritas polityczna,
caritas
charytatywna,
solidarność jako
caritas społeczna,
koncepcje
polityczne

* Witold Kawecki – prof. dr hab., Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

i polityka odkrywają dogłębne korzenie, które je ożywiają, tj. służbę na rzecz ludzkości. *Caritas polityczna* i *caritas charytatywna* spotykają się ze sobą najpełniej, we właściwym realizowaniu zasady solidarności.

Abstract

Keywords:
political caritas,
charity caritas,
solidarity as social
caritas, political
concepts

The article, taking as the basis the encyclical Benedict XVI *Deus caritas est*, but also the entire social teaching of the Church, tries to answer the question: is there a relationship between *political caritas* and *charity caritas*? The answer cannot be other than a positive one, clearly pointing to the interdependence between the Church's charitable aid and public institutions, and even the strategy of states that create policies that could be called *social* or even *political caritas*. Political caritas is based on solidarity, subsidiarity, the principle of participation, the common good or the organic concept of socio-economic life, and is nothing other than the properly understood love of neighbor within a political community. Therefore, social and political commitment is a verification of this love. In a sense, politics, pursuing its service goals towards society, deals with love of neighbor. Love and politics discover the deep roots that animate them, which is the service to humanity. *Political caritas* and *charity caritas* meet each other to the fullest, in the proper implementation of the principle of solidarity.

Pierwsza, programowa encyklika Benedykta XVI *Deus caritas est*, wydaje się być *magna carta* charytatywnej działalności Kościoła, a zarazem przedmiotem dogłębnego studium wszystkich caritasowych organizacji. Nic dziwnego, bez *caritas* nie ma Kościoła. Ona jest jego wizytówką, nawet pośród tych, co wiarę utracili. *Caritas* ukazuje ludziom oblicze Boga, które potrafi wskrzesić wiarę i nie jest tylko realizacją określonego programu – jak to zostało ujęte w encyklice – nie oznacza tylko wsparcia, karmienia i opieki. Jest ona w równej mierze słuchaniem, mówieniem i dawaniem świadectwa. Angażowanie się na rzecz walki z biedą na świecie musi mieć w sobie coś więcej niż sprawne projekty i programy, a mianowicie

musi przechodzić formację wiary, która wywiera na uczestnikach akcji charytatywnej swoje piętno. Takie postawienie sprawy jest zmianą paradygmatu w patrzeniu na działania charytatywne. Wraz z rozwojem wiary pracowników Caritas wzrasta świadectwo miłości Boga i w konsekwencji bliźniego. Znamienne są tu słowa „Ten kto praktykuje *caritas* w imieniu Kościoła, nie będzie starał się narzucać innym wiary Kościoła... On wie, że Bóg jest miłością i staje się obecny właśnie wtedy, gdy nie robi się nic innego ponad to, że się kocha”¹. Miłość jest bezinteresowna, nie praktykuje się jej dla osiągnięcia innych celów. *Caritas* nie może być środkiem do tego, co nazywa się prozelityzmem. *Caritas* jest także upominaniem się o sprawiedliwość w duchu naszej zachodniej cywilizacji, która w rzymskim prawie stanowiła *voluntas, ius suum cuique tribuendi* (wolę odmierzenia każdemu tego co mu się należy). A w duchu żydowsko-chrześcijańskiej sprawiedliwości, stawała się miłością, uzdrawiała człowieka i czyniła sprawiedliwym. Benedykt XVI realistycznie zauważa, że „miłość potrzebuje również organizacji, aby w sposób uporządkowany mogła służyć wspólnocie”². Kościelny i organizacyjny porządek nie jest bowiem sprzeczny ze służebnym czynem miłości. Taki właśnie kierunek swojego pontyfikatu obrał 15 lat temu Benedykt XVI, przypominając ukrytą istotę Boga, a jednocześnie elementarną tezę chrześcijaństwa: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 16), dlatego obliuguje nas do wzajemnej miłości: „Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas i miłość ku Niemu jest w nas doskonała” (1 J, 4, 12). Papież pisze, że „nigdy nie będzie takiej sytuacji, w której *caritas* poszczególnych chrześcijan nie będzie potrzebna, gdyż człowiek poza sprawiedliwością, potrzebuje i zawsze będzie potrzebował miłości”³. Z tego względu Kościół nigdy nie zrezygnuje z tej specyficznej misji, bo wtedy przestałby być wierny sobie. Myliłby się jednak ten, kto by uważał, że encyklika dotyczy tylko kościelnych organizacji charytatywnych. Dokument wskazuje na współzależność między dziełami pomocy charytatywnej Kościoła a instytucjami publicznymi, a nawet zauważa strategię państw tworzących politykę, którą można by nazwać

Papież pisze, że „nigdy nie będzie takiej sytuacji, w której *caritas*, poszczególnych chrześcijan nie będzie potrzebna, gdyż człowiek (...) zawsze będzie potrzebował miłości”.

¹ Benedykt XVI, *Deus caritas est* (DCE), Rzym 2005, p. 31.

² Tamże, p. 20.

³ Tamże, p. 29.

caritas społeczną czy wprost polityczną. Właśnie owa współzależność i wzajemne uwarunkowania, jakie ewidentnie istnieją pomiędzy *caritas polityczną* a *caritas charytatywną*, stają się przedmiotem mojego studium. Zaczniemy jednak od współczesnego rozumienia polityki.

1. Różne koncepcje uprawiania polityki

Największym osiągnięciem Oświecenia (...) było docenienie i upowszechnienie podmiotowych praw każdego człowieka.

Polityka przeszła jakiś czas temu transformację ze swojego wymiaru horyzontalnego w kierunku wymiaru wertykalnego. Niestety, nie oznacza to pozytywnej przemiany. Państwo w swojej współczesnej formie zmonopolizowało bowiem politykę, podporządkowując ją sobie, czyniąc ją dla siebie ekskluzywnym miejscem działań, i w ten sposób likwidując stopniowo horyzontalny wymiar rozumiany jako *res publica* i *res populi*. W ten sposób polityka się zaautonomizowała, usamodzielniała, ale także zsekularyzowała, tracając swoje naturalne związki z etyką. Co więcej, owa sekularyzacja polityki doprowadziła w pewnej mierze do utraty elementów komunitarnych. Na szczęście nie jest to jedyny sposób „uprawiania” dzisiaj polityki. Zrodził się i inny, prospołeczny, oparty na społeczeństwie cywilnym, na pewnej energii społecznej. Być może początkiem takiego rozumienia polityki były dwie rewolucje – przemysłowa w Anglii i demokratyczna we Francji. Potrzeba organizowania się robotników przeciwko nadużyciom „tępego kapitalizmu” z jednej strony, a poszukiwanie wolności, równości i braterstwa w myśl haseł Rewolucji Francuskiej *Liberté, égalité, fraternité* z drugiej, w konsekwencji prowadzić miały – w sposób zamierzony czy nie – do wzmocnienia podmiotowości społecznej w uprawianiu polityki. Największym osiągnięciem Oświecenia – czego, jak zauważył kard. Ratzinger, nie należy podważać – było docenienie i upowszechnienie podmiotowych praw każdego człowieka: wolności, wyboru religii, wolności słowa, ustroju państwa, do którego należy parlamentarna kontrola jego organów, wolności politycznego zrzeszania się, niezawisłości ustroju, sprawiedliwości, przestrzegania praw człowieka i zakazu dyskryminacji⁴. Podmiotowość społeczna to

⁴ Por. M. Pera, J. Ratzinger, *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Augsburg 2005.

wiekszy wpływ na politykę rodzin, wspólnot lokalnych, związków zawodowych, instytucji pozarządowych, instytucji *non profit*, organizacji o charakterze kulturowym czy ideologicznym, a nawet w jakimś sensie Kościoła i związków wyznaniowych. Stosując pewien skrót myślowy, można powiedzieć, że współczesna koncepcja polityki oscyluje pomiędzy zarysowanymi powyżej tendencjami. Przez wieki uważano, że władza pochodzi od Boga i zgodnie z boskim porządkiem powinna być dziedziczona. Zasada ta sprawiała, że władza doczesna była legitymizowana religią, co przyniosło wiele problemów Kościołowi. Nowożytni myśliciele zaczęli zatem szukać uzasadnienia władzy nie w boskich wyrokach, ale w skuteczności sprawowania rządów. W ten sposób pojawiła się polityka jako odrębna i niezależna od teologii sfera ludzkiej refleksji i aktywności, choć nie do końca od niej oderwana. Nie do końca, bo polityka potrzebuje wartości i może je odnaleźć także w chrześcijaństwie. Nie dziwi zatem fakt, że istnieje chrześcijańska doktryna społeczna, katolicka nauka społeczna, która w 2004 roku została zaprezentowana w sposób całościowy w *Kompendium nauki społecznej Kościoła* zredagowanym przez Papieską Radę Iustitia et Pax, a nawet wypracowano koncepcję teologii politycznej⁵. Po wszystkich historycznych perturbacjach, jakie polityka przeszła, miejmy nadzieję, że staje się ona „nową”, i można o niej mówić w perspektywie nowej kultury politycznej, nowego *polis*, nowej *civitas* – o ile powróci do swojego wymiaru horyzontalnego, czyli do demokracji antycznej, wzmocnionej dzisiaj sprawiedliwym wymiarem społeczno-ekonomicznym i etyczno-kulturowym. Będzie nową kulturą polityczną, o ile powróci do tego co wspólne, do tego co jest poszukiwaniem „dobra wspólnego”, odkrywaniem autentycznych wartości, powrotem do „filozofii praktycznej” będącej fundamentem racjonalnej etyki politycznej. Będzie nową kulturą polityczną, jeśli uwzględni poprawną koncepcję osoby ludzkiej (personalizm chrześcijański). Każdy rodzaj takiej polityki wcześniej czy później prowadzi nas będzie do kultury, która ją zrodziła

⁵ We współczesnym rozumieniu teologia polityczna jest rodzajem teologii społecznej, rozpatrującej rolę Kościoła katolickiego i chrześcijaństwa w strukturach i sytuacjach społeczno-politycznych. Jest ona połączeniem elementów religijnych i świeckich w aspekcie życia człowieka powołanego jednocześnie do transcendencji i immanencji. Jest też z całą pewnością próbą ponownej chrystianizacji świata, ewangelizacji współczesnego człowieka. To nie jest teologia politykująca, ile raczej jest to teologia praktyczna, ukierunkowana na działanie. Nie jest to teologia będąca oznaką kryzysu identyfikacji Kościoła i frustracji chrześcijaństwa, ale próba wyrażenia eschatologicznego przesłania chrześcijaństwa, dokonywana w erze nowożytnej, przy pomocy rozumu krytyczno-praktycznego. Pragnie ona wyrazić, że podmiotem całej historii jest Bóg w jego eschatologicznym panowaniu.

i ją ukierunkowuje. Nie ma bowiem polityki bez kultury, tj. bez zdolności kreowania kryteriów, podług których ma postępować człowiek, budując relacje z innymi i dążąc do integralnego rozwoju. Nie ma polityki bez świadomości i odpowiedzialności, zdolności do analizy, krytycznej oceny, wzięcia jako punkt odniesienia przede wszystkim prawdy o życiu człowieka. A jest to prawda mówiąca, że jest on obrazem niewidzialnego Boga, że w Jezusie Chrystusie, który stał się człowiekiem, Bóg obdarza go niezwykłą godnością i że ostatecznym powołaniem człowieka jest jego istnienie w wieczności⁶. Tego rodzaju antropologia staje się punktem bazowym spotkania między Ewangelią a społeczeństwem. Jest to antropologia, która koresponduje z prawdą o człowieku, tak jak ją przedstawia Słowo Boże, i która prowadzi człowieka do jego świadomego, kompetentnego i odpowiedzialnego zaangażowania się w świat polityki, który jest „światem człowieka”. Prawda o człowieku jest objawianiem jego kultury. Kultura prowadzić go winna do słusznego uprawiania polityki opartej na wartościach, w tym wartościach etycznych. Prawda o człowieku i prymat etyki jawią się zatem jako dwa ważne komponenty uprawiania autentycznej kultury politycznej.

2. *Caritas polityczna*

Istotą demokracji jest to, że stanowią o niej ludzie i ich kultura. Jacy zatem ludzie i jaka kultura – taka i polityka. Choć polityka kieruje się sobie właściwymi prawami, antropologia – czyli widzenie człowieka, odgrywa w niej zasadniczą rolę. Karl Jaspers ujmował to w następujący sposób: „Gdy osobowość ludzka i polityka zostają od siebie oddzielone, to wtedy polityka staje się ‘zła’ i niszczy ona człowieka. I odwrotnie: kiedy patrzymy na człowieka politycznego (*anschanen des politischen Menschen*), to wówczas dostrzegamy pewne wartości w jego politycznych działaniach. A zatem polityka nie może być sensownie kształtowana, gdy rozgrywa się tylko w sferze władzy, a zwłaszcza, kiedy zawodowi politycy traktują ją jako własną dziedzinę (...). Czysta polityka pojmowana jako szczególny zakres ludzkich działań, jako czysta dziedzina – w takich warunkach nie może ani istnieć, ani też rozwijać się. To, co jest ponad

⁶ G. Gervasio, *Fede, cultura e politica. Riflessioni su alcuni passi conciliari e del recente magistero pontificio*, w: *Una cultura per la politica*, R. Bindi, G. Gervasio eds, Roma 1989, s. 166-167.

polityczne (*das Uberpolitische*) – moralność, ofiara, rozum – jest rozstrzygającą, istotną dla podejmowania decyzji⁷. Zatem jednym z zadań kultury politycznej będzie zmierzanie do kontroli postaw i zachowań politycznych przez skoncentrowanie się na człowieku i jego decyzjach. Od właściwej antropologii zależy jakość uprawianej polityki.

Na politykę zatem należy patrzeć z perspektywy personalistycznej. Personalizm bowiem, ze względu na silne akcentowanie godności i wolności człowieka, może być wykorzystany do budowania uniwersalnej etyki życia politycznego, społecznego i gospodarczego. Należy jednak zdecydowanie odróżnić personalizm od indywidualizmu. Personalizm ma bowiem wyraźny charakter społecznościowy. „Ja” nie jest oderwane od innych „ja”, nie przeciwstawia się drugiemu. Jak pisał E. Mounier: „Osoba istnieje tylko zwracając się ku drugiemu człowiekowi, tylko poprzez drugiego człowieka może siebie poznać, tylko w drugim człowieku może siebie odnaleźć. Pierwotnym doświadczeniem osoby jest doświadczenie drugiej osoby. 'Ty', a z nim 'my', poprzedza 'ja' lub, co najmniej temu 'ja' towarzyszy”⁸. Konsekwentnie personalizm określa życie społeczne jako „wspólnotę” (*koinonia, communion*), w której uzewnętrznia się i unifikuje społeczność. Zatem nie są ważne tylko interesy, zyski, więzy autorytetu. Ważna jest więź, wolny wybór, wspólne wartości i zainteresowania.

Personalizm proponuje życiu politycznemu kategorię służby społecznej (*servant leadership*) przejawiającej się w tworzeniu swoistego rodzaju infrastruktury politycznej określającej warunki i granice wszelkiej aktywności człowieka: politycznej, gospodarczej, społecznej i kulturalnej. Personalizm proponuje kategorię *caritas politycznej* bazującej na następujących zasadach życia społecznego: *solidaryzm* – zasada solidarności wyklucza skrajny indywidualizm, który jest zaprzeczeniem społecznej natury człowieka, podobnie jak kolektywizm sprowadzający człowieka do roli przedmiotu w procesach społecznych. Proponuje natomiast wzajemne współdziałanie i zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego; *pomocniczość* – zasada ta broni człowieka przed utratą należnej mu autonomii. Ukazuje pomocnicze i uzupełniające działania większych organi-

Personalizm, ze względu na silne akcentowanie godności i wolności człowieka, może być wykorzystany do budowania uniwersalnej etyki życia politycznego, społecznego i gospodarczego.

⁷ K. Jaspers, *Was ist Erziehung, ein Lesetuch*, München 1981, s. 250-251.

⁸ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, Kraków 1964, s. 37.

zmów społecznych. Społeczność wyższego rzędu bez potrzeby nie ingeruje w społeczność niższego rzędu; *uczestnictwo* – zasada ta ma zapewnić sprawiedliwe, proporcjonalne i odpowiedzialne uczestnictwo wszystkich członków społeczeństwa w życiu publicznym, zgodnie z przysługującą człowiekowi wolnością; *organiczną koncepcją życia społeczno-gospodarczego* – polega ona na tworzeniu struktur społecznych, które ułatwią współpracę między organizacjami, podkreślającymi podmiotowość społeczeństwa; *dobro wspólne* – czyli całokształt warunków życia społecznego, poprzez które ludzie mogą pełniej osiągnąć swoją doskonałość⁹.

Caritas polityczna nie jest niczym innym, jak właściwie rozumianą miłością chrześcijanina i wspólnoty chrześcijańskiej do człowieka, która ma za cel uczynić ludzi jedną rodziną i wyraża się przez powszechność, bezinteresowność, obronę słabych, wyzwolenie i promocję wszystkich. Kochać ubogiego oznacza okazywać mu współczucie, ale również zadawać sobie pytanie „dlaczego” jest on biedny i uwolnić go „od uzależnienia od innych”, aby uczynić go „samowystarczalnym”¹⁰. Już papież Leon XIII, pisząc encyklikę *Rerum novarum*, wziął w obronę ubogich, tłumacząc, że przyczyn ich stanu należy szukać w strukturach gospodarczych i społecznych. Dawał też do zrozumienia, że pomoc i dobroczynność nie jest adekwatną odpowiedzią na ubóstwo; dlatego rozwiązania problemu poszukiwał w sprawiedliwości. Państwo, jego zdaniem, ma

**Kochać ubogiego
oznacza okazywać
mu współczucie, ale
również zadawać sobie
pytanie „dlaczego” jest
on biedny i uwolnić go
„od uzależnienia od
innych”, aby uczynić go
„samowystarczalnym”.**

obowiązek zająć się ochroną praw wszystkich i obowiązkiem wszystkich chrześcijan jest zaangażowanie się w budowanie państwa zdolnego do realizacji dobra wspólnego¹¹. Encyklika Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* nadała ubóstwu i niesprawiedliwości światowy wymiar, mówiąc nawet o indywidualnych grzechach i „strukturach grzechu” w tej materii¹². Wyłączna żądza zysku i pragnienie władzy są podstawą przewrotnych mechanizmów, podziału na bloki wspierane przez ideologie, poświęcenia całych narodów. Z tego powodu miłość winna być obroną człowieka. Jan Paweł II zauważył przy

⁹ Zob. T. Kamiński, *Caritas i polityka. Podmioty wyznaniowe w systemie pomocy społecznej*, Warszawa 2012; B. Bombała, *Działalność polityczna z perspektywy personalistycznej*, w: Etyka i polityka, E. Marciniak red., Warszawa 2001, s. 318-319.

¹⁰ Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (AA), Rzym 1965.

¹¹ Leon XIII, *Rerum novarum*, Rzym 1891.

¹² Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis* (SRS), Rzym 1987, p. 39.

tym, że aby człowiek był naprawdę kochany, musi być osiągnięty w jego życiu wymiar społeczny, dzięki solidarności, która jest zaangażowaniem na rzecz dobra wspólnego. Praktykowanie solidarności wewnątrz każdego społeczeństwa posiada wartość tylko wtedy, gdy jego członkowie uznają się wzajemnie za osoby¹³. Zaangażowanie społeczne i polityczne jest zatem weryfikacją miłości. Aby państwo mogło naprawdę zapewnić dobro wspólne, konieczne jest, aby wszyscy obywatele wywiązali się z obowiązku uczestnictwa i byli również gotowi do przyjęcia ofiar, jakie pociąga za sobą dobro wspólne; ale przede wszystkim uczyli się, na poziomie osobistym i rodzinnym, łagodzić nędzę ludzi. W ten sposób miłość przeżywana w życiu codziennym podtrzymuje i ożywia miłość przeżywaną na poziomie społecznym i politycznym; zaangażowanie społeczne i polityczne staje się z kolei potwierdzeniem autentyczności miłości do człowieka¹⁴.

Zapytajmy raz jeszcze: czy miłość może dotyczyć polityki? Tak miłość może być polityczna w znaczeniu fundamentalnym jako aktywność chrześcijan, ale także jako dar otrzymany w służbie braci. Polityka może tu być pojmowana na dwóch poziomach: w sensie szerokim, jako życie obywatelskie, kultura, obyczaje, sposób życia. To znaczenie polityki ukazuje, że przynależy ona do osób, obywateli, ludu, który jest jej aktywnym podmiotem. Politykę tworzy się czasem nawet nie będąc tego świadomym – poprzez własne wybory, sposoby życia, komunikowaną mentalność, świadomość społeczną. Drugi poziom rozumienia polityki wypływa z pierwszego i ma charakter bardziej instytucjonalny, bo dotyczy polityków, parlamentarzystów, rządu. Politycy nie mogą wszakże zapominać, że są tylko reprezentantami, zresztą nie tylko interesów, ale też wartości, projektów itp. Z takiego rozumienia polityki wynika, że także każda akcja inspirowana poprzez *caritas*, w momencie, w którym konfrontuje się z polityką, jest odbierana na dwóch poziomach: miłość jako wyraz wartości, aby nimi świadczyć w społeczności; i miłość dialogująca z polityką w sensie instytucjonalnym. Pomiędzy *caritas* a polityką istnieje związek bazujący na wspólnym źródle. Jest nim na różne sposoby motywowane działanie ludzkie, jest nim też braterstwo pomiędzy ludźmi. Miłość i polityka nie są od siebie odseparowane. W jakimś sensie polityka, realizując

¹³ Tamże.

¹⁴ G. Passini, *La carita e' anche impegno politico*, w: http://www.fondazionepromozionesociale.it/PA_Indice/083/83_la_carita_%C3%A8_anche_impegno_politico.htm (dostęp: 3.01.2021).

**Polityka powinna
służyć, słuchać,
uzdalniać społeczność
do jej podmiotowości
i uczestnictwa...**

swoje służebne cele względem społeczności, powinna zajmować się miłością bliźniego. Miłość i polityka muszą odkryć dogłębne korzenie, które je ożywiają, tj. służbę na rzecz ludzkości. Dobitnie traktował o tym Sobór Watykański II w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*:

„Wspólnota polityczna i Kościół są, każde na własnym terenie, od siebie niezależne i autonomiczne. Jednak i wspólnota polityczna i Kościół, choć z różnego tytułu, służą osobistemu i społecznemu powołaniu tych samych ludzi. Służbę tę będą mogli pełnić dla dobra wszystkich tym skuteczniej, im lepiej prowadzić będą ze sobą zdrową współpracę, uwzględniając także okoliczności miejsca i czasu”¹⁵. Polityka powinna służyć, słuchać, uzdalniać społeczność do jej podmiotowości i uczestnictwa¹⁶, stwarzając warunki, w których społeczność żyje własnymi wartościami, jest zdolna do współpracy i wspólnego wzrastania¹⁷. Polityka winna być wymagającym sposobem zaangażowania chrześcijańskiego w służbie ludzi. Katolicka nauka społeczna zaś powinna „służyć formowaniu sumienia w polityce i wpływać na to, aby rosła czujność na prawdziwe wymagania sprawiedliwości i równocześnie gotowość do reakcji w oparciu o nie, również gdyby sprzeciwiałoby się to osobistej korzyści”¹⁸.

3. *Caritas charytatywna*

Benedykt XVI w dużej mierze poświęcił swoją encyklikę *caritas charytatywnej*. *Deus caritas est* wyraźnie składa się z dwóch części. W pierwszej, teoretycznej, rozważa istotę miłości, a także różne jej wymiary w sensie filozoficznym i kulturowym. W drugiej traktuje o konkretnej posłudze miłości, w której praca charytatywna jest pierwszorzędną, a nie dodatkową działalnością Kościoła. Jest rzeczą oczywistą, że Benedyktowi XVI chodziło o jedność obu tych wątków, które można właściwie zrozumieć

¹⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym – Gaudium et spes*, Rzym 1965, p. 76.

¹⁶ Jan Paweł II, *Centesimus annus* (CA), Rzym 1991, p. 49.

¹⁷ Zob. Eros Monti, *Carita come politica: Responsabili verso gli ultimi negli attuali scenari*, w: <https://www.caritasambrosiana.it/Public/userfiles/files/L35%20Monti%20Carit%C3%A0%20come%20politica.pdf> (dostęp: 4.01.2021).

¹⁸ DCE, p. 28.

tylko wtedy, gdy postrzega się je jako stanowiące jedno¹⁹. Różne organizacje charytatywne Kościoła stanowią jego *opus proprium*, zadanie mu właściwe – zauważa papież – w którym nie współpracuje on jako dodatkowy partner, ale działa jako podmiot bezpośrednio odpowiedzialny, robiąc to, co przynależy do jego natury²⁰. Siła *caritas* zależy od siły wiary wszystkich członków i współpracowników, dlatego Chrystus jest źródłem wszelkiej *caritas*. Kościół powinien – zauważa Benedykt – jako wspólnota wprowadzać miłość w czyn. Historycznie rzecz ujmując, od początku „działalność charytatywna utwierdziła się w Kościele jako jeden z istotnych jego sektorów, obok udzielania sakramentów i głoszenia Słowa: praktyka miłości wobec wdów i sierot, wobec więźniów, chorych i wszystkich potrzebujących należy do jego istoty w równej mierze, jak posługa sakramentów i głoszenie Ewangelii²¹. I jakby rozwijając tę myśl, „*Caritas* nie jest dla Kościoła rodzajem opieki społecznej, którą można by powierzyć komuś innemu, ale należy do jego natury, jest niezbywalnym wyrazem jego istoty”²². Wynika z tego, że posługa socjalna jest równie ważna dla Kościoła, jak posługa kultyczna czy sakramentalna. Ks. Dariusz Lipiec, szukając teologicznych podstaw działalności charytatywnej, pisze o jej podstawach chrystologicznych, pneumatologicznych i eklezjologicznych, o których sporo jest zwłaszcza w pierwszej części encykliki. Czyny Jezusa były znakami nadejścia Królestwa Bożego: uzdrawianie chorych, niepełnosprawnych, a także troska o szeroko rozumianych ubogich, były realizowane podczas publicznej działalności Chrystusa. Ich realizacja była z jednej strony wypełnianiem zapowiedzi prorockich, z drugiej czynieniem dzieł zbawczych, aktualizujących miłość Boga do człowieka. Dały one początek nowemu sposobowi traktowania ludzi jako bliźnich. Ponieważ realizacja przykazania miłości bliźniego w praktyce nastrocza wiele trudności, konieczne okazuje się prowadzenie przez Ducha Świętego (podstawa pneumatologiczna) drogą miłości. Miłość jest największym spośród darów Ducha Świętego. On uczy nas cierpliwości, uprzejmości, dobroci, łagodności, cichości, pokory serca. Pierwszą i podstawową formą życia, jaką Duch Święty obdarza Kościół, jest świętość. Duch Święty, uświęcając Kościół, decyduje o jego zdrowiu duchowym i pięknie

¹⁹ Benedykt XVI, *O encyklice Bóg jest miłością*, w: *Niosący pomoc nie spadają z nieba. Caritas i duchowość*, P.J. Cordes red., Kielce 2009, s. 22.

²⁰ DCE, p. 29.

²¹ DCE, p. 22.

²² DCE, p. 24.

wewnętrznym²³. Eklezjologiczna podstawa działalności charytatywnej bierze się stąd, że Kościół jest wspólnotą miłości. Papież Benedykt XVI wskazywał, że „cała działalność Kościoła jest wyrazem miłości, która pragnie całkowitego dobra człowieka: (...) pragnie jego promocji w różnych wymiarach życia i ludzkiej aktywności. Miłość jest zatem służbą, którą Kościół pełni, aby nieustannie wychodzić naprzeciw cierpieniom i potrzebom, również materialnym, ludzi”²⁴.

Interesującą sprawą jest to, że *Katechizm Kościoła Katolickiego* nie stosuje terminu *caritas*, ale inne: jałmużna, miłosierdzie, miłość – ujmując je w kategorii *uczynków miłosierdzia*, czyli dzieł miłości, poprzez które przychodzimy z pomocą w potrzebie duchowej i materialnej. Dlatego zarówno – pouczać, radzić, pocieszać, umacniać, jak również przebaczać i cierpliwie znosić krzywdy (uczynki co do duszy), oznacza tak samo dużo,

Caritas charytatywna (...) staje się aktem osobowej miłości, którą Bóg budzi w sercach ludzi i w której On sam działa.

co głodnych nakarmić, bezdomnym dać dach nad głowę, nagich przyodziać, chorych i więźniów nawiedzać, umarłych grzebać (uczynki wobec ciała), a wszystko to w duchu praktykowania sprawiedliwości²⁵. *Caritas charytatywna* w ten sposób nie ogranicza się tylko do sprawnie działającej instytucji filantropijnej, ale staje się aktem osobowej miłości, którą Bóg budzi w sercach ludzi i w której On sam działa. Benedykt XVI wyraźnie

podkreśla za *Katechizmem Kościoła Katolickiego*, że „choć specyficzne wyrazy kościelnej *caritas* nie mogą mieszać się z działalnością państwa, pozostaje prawdą, że powinna ona ożywiać całą egzystencję wiernych świeckich, a więc ich aktywność polityczną, traktowaną jako miłość społeczną”²⁶. Z takiego postawienia sprawy wynika niezależność działalności charytatywnej od jakichkolwiek czynników: „Chrześcijańska działalność charytatywna musi być niezależna od partii i ideologii. Nie jest środkiem do zmieniania świata w sposób ideologiczny i nie pozostaje na usługach światowych strategii, ale jest aktualizacją tu i teraz

²³ Ks. D. Lipiec, *Podstawy teologiczne działalności charytatywnej*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 3(2017), s. 65-83.

²⁴ DCE, p. 19.

²⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 2447. Zob. W. Przygoda, *Apostolski wymiar wolontariatu charytatywnego w Polsce*, Lublin 2012; W. Przygoda, Chrześcijanin świadkiem miłości w Kościele. Refleksja pastoralna na podstawie encyklik papieża Benedykta XVI, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 3(2011), s. 335-348.

²⁶ DCE, p. 29.

miłości, której człowiek potrzebuje zawsze"²⁷. Dochodzimy w ten sposób do istotnej konkluzji, zawierającej się w relacji pomiędzy *caritas* polityczną i *charytatywną*, pomiędzy zaangażowaniem na rzecz sprawiedliwości i posługą charytatywną. Benedykt XVI bardzo mocno akcentuje zasadę rozdziału pomiędzy państwem i Kościołem „sprawiedliwy porządek społeczeństwa i państwa jest centralnym zadaniem polityki (...) i nie może być bezpośrednią misją Kościoła”²⁸. Nie oznacza to bynajmniej, że Kościół zarówno w swojej działalności ewangelizacyjnej, jak i charytatywnej, nie może wchodzić w przestrzeń polityczną i być ważnym elementem życia społecznego. „Kościół ma obowiązek współdziałać przez oczyszczanie rozumu i formację etyczną, aby wymagania sprawiedliwości stały się zrozumiałe i politycznie wykonalne”²⁹.

4. Solidarność jako *caritas* społeczna

Miłość nieustannie konfrontuje się z polityką, aby być zdolną do działania, decydowania, opcji preferencyjnych na rzecz ubogich. Nazywana jest także miłością społeczną, a gdy o niej mówimy w doktrynie społecznej Kościoła, używamy najczęściej słowa „solidarność”. Rzeczywiście w perspektywie wiary chrześcijańskiej solidarność jest miłością społeczną i polityczną, która usiłuje nadać kształt instytucjom, otwierając je na dobro wspólne. Miłość społeczna jest zaproszeniem do dzielenia się. Paweł VI w *Populorum progressio* pisze, że każdy człowiek jest członkiem społeczeństwa i przynależy do całej ludzkości. Z tego powodu wszyscy ludzie powołani są do posuwania naprzód pełnego rozwoju całej społeczności ludzkiej, tj. do solidarności. „My, którzy jesteśmy jakby spadkobiercami minionych wieków i którzy zbieraliśmy owoce z pracy ludzi nam współczesnych, mamy zobowiązania wobec wszystkich ludzi. Z tej przyczyny nie godzi się nam poniechać wszelkiej troski o tych, przez których po naszej śmierci rozszerzać się będzie na przyszłość rodzina ludzka. Wzajemne powiązanie wszystkich ludzi, które jest faktem, nie tylko przynosi nam dobrodziejstwa, ale również rodzi obowiązki”³⁰.

²⁷ Tamże, p. 31.

²⁸ Tamże, p. 28.

²⁹ Tamże.

³⁰ Paweł VI, *Populorum progressio*, Rzym 1967, p. 17.

Solidarność albo jest uniwersalna, albo jej w ogóle nie ma. Z całą pewnością jest ona zasadą, dzięki której możliwa jest lepsza organizacja życia międzyludzkiego, społecznego, wydajniejsza staje się międzynarodowa współpraca gospodarcza. Dla jednych jest ona narzędziem egzekwowania podstawowych praw dla ludzi biednych i potrzebujących. Przez innych rozumiana jest w sensie jednoczenia się pracowników – zwłaszcza przez różnego rodzaju stowarzyszenia i związki zawodowe – w celu przeciwstawienia się szerzącej się kulturze indywidualizmu i wyzysku ze strony bogatych. Dla wielu utożsamia się z rozpowszechnionym wśród wierzących przekonaniem o konieczności współczucia i bardzo ogólnie rozumianej pomocy, jaką wierzący powinien ofiarować potrzebującemu w postaci jałmużny. Tymczasem solidarność nie może być rozumiana tylko w sensie jurydycznym czy ekonomicznym. Zgodnie z aktualnym stanowiskiem nauki społecznej Kościoła, solidarność pojmowana jest jako zasada jednocząca całe życie społeczne, w tym także życie religijne. Nie chodzi więc o jeszcze jedną wartość istniejącą obok innych, ale wartość nadającą właściwy sens całej ludzkiej egzystencji. Jest więc ona zasadą regulującą relacje człowieka do pracy, przedsiębiorstwa, rodziny, społeczeństwa. Nie chodzi też o solidarność w sensie „bycia z ciemieźnym”, „pomocy w potrzebie”, „danie biednemu tego, co posiadamy w nadmiarze”. Chodzi o solidarnościową strukturę społeczną, która ma swoje podłoże we właściwie rozumianej etyce³¹. W takim właśnie rozumieniu zasady solidarności spotykają się ze sobą *caritas polityczna* i *caritas charytatywna*. W encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II pisze: „Pełna sprawiedliwość stanie się możliwa dopiero wówczas, gdy ludzie nie będą traktować ubożego, który prosi o wsparcie dla podtrzymania życia, jak kłopotliwego natręta czy jako ciężar, ale dostrzegą w nim sposobność do czynienia dobra, możliwość osiągnięcia bogactwa większego (...). Nie chodzi bowiem jedynie o danie tego, co zbywa, ale o pomoc do włączenia się w proces rozwoju gospodarczego i cywilizacyjnego całym Narodom, które są z niego wykluczone, czy pozostawione na uboczu”³². Podobne intuicje głosi encyklika *Deus caritas est*, zwracając uwagę i przestrzegając, aby w realizacji sprawiedliwości społecznej i solidarności Kościół nie podejmował

³¹ Zob. F. Charrier, *La concezione solidaristica dei rapporti impresa-famiglia-lavoro*, w: *Etica in impresa*, F. Corno ed., Rocca di Valmadrera 1990, s. 95-100.

³² CA, p. 58.

walki politycznej. Kościół nie może stawiać się na miejscu państwa, ale nie może też pozostawać na marginesie w walce o sprawiedliwość³³.

Zasadę solidarności rozpatrywać możemy na kilku poziomach, w wymiarze antropologicznym, w wymiarze teologicznym i w wymiarze etycznym. W *wymiarze antropologicznym*, w przeciwieństwie do dotychczasowego sposobu pojmowania solidarności bazującego na filozofii klasycznej grecko-scholastycznej, współcześnie zagadnienie to stawia się w nowym kontekście kulturowym. Zasadę solidarności postrzega się nie tyle jako obowiązek świadczenia powinności na rzecz potrzebujących zgodnie z zasadą sprawiedliwości społecznej, ile raczej jako element konstytutywny samej osoby pozostającej w ścisłych relacjach z innymi ludźmi i z otaczającą ją rzeczywistością. Osoba jest bytem autonomicznym, żyjącym w różnorodnych relacjach interpersonalnych i pozostaje w nieustannym dialogu z innymi. Dialog ten obejmuje przede wszystkim Boga, bliźniego i otaczającą rzeczywistość. Osoba nie jest w stanie wyrazić siebie, nie jest w stanie rozwijać się, doświadczać radości, poświęcać się inaczej, jak tylko przez odniesienie do drugiej osoby. Życie zredukowane do czystego indywidualizmu nie jest życiem w pełni ludzkim. W tak rozumianej perspektywie antropologicznej solidarność pojmowana jest jako fundamentalny atrybut osoby powołanej ze swojej natury do świadczenia powinności względem innych, do dzielenia z innymi sytuacji życiowych, do współodpowiedzialności za innych. We wspomnianej encyklice znajdujemy potwierdzenie owej współodpowiedzialności za innych: „Wymaganie (solidarnej odpowiedzialności) nie ogranicza się do własnej rodziny, ani nawet do Narodu czy Państwa, lecz obejmuje według pewnego porządku całą ludzkość, tak że dla nikogo los innych członków ludzkiej rodziny nie może pozostawać obcy czy obojętny. Żaden człowiek nie może twierdzić, że nie jest odpowiedzialny za los swojego brata”³⁴. Zasada solidarności posiada swoją *perspektywę teologiczną* wypływającą z faktu, że Bóg stał się solidarny z człowiekiem. Historia zbawienia jest historią nieustannego objawiania się Boga człowiekowi, aż po wejście w jego życie i współdzielenie tego życia w Jezusie Chrystusie. Tajemnica Wcielenia i Zmartwychwstania Chrystusa objawia nam w sposób definitywny solidarność Boga z człowiekiem. „Chrystus będąc Bogiem uniżył samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stał się posłusznym aż do

³³ DCE, p. 28.

³⁴ CA, p. 51.

**Solidarność pojmowana
jest jako zasada
jednocząca całe życie
społeczne, w tym
także religijne.**

śmierci” (Flp 2, 6-8), dzieląc w ten sposób los człowieka. Tajemnica Wcieleń i Zmartwychwstania jako wyraz największej solidarności z człowiekiem była możliwa dzięki miłości do człowieka; miłości, która zaprowadziła Boga do oddania swojego własnego życia dla pełnego wyzwolenia człowieka. W ten sposób solidarność nabiera szczególnego znaczenia *bycia z innymi* i *bycia dla innych*. Solidarność jako wartość teologiczna ma swoje źródło w samej naturze Boga, darującego się człowiekowi i pociągającego tego człowieka ku sobie. Człowiek, będąc „obrazem Boga”

(Rdz 1, 26), jako stworzenie powołane do życia, może wejść w jedyny w swoim rodzaju kontakt z Bogiem, w relację wspólnotowości. Solidarność zawiązująca się między Bogiem a człowiekiem ma swoje podłoże w relacyjnej strukturze człowieka (Rdz 2, 7), i jest pokonaniem czystej zależności, jest afirmacją ludzkiej wolności, rozpoznaniem odpowiedzialności ludzkiej w kontekście wzajemnej współpracy. Wspólnota człowieka z Bogiem, jest źródłem właściwych relacji człowieka z bliźnimi i ze światem, stąd też jest fundamentem każdej innej formy solidarności³⁵. *Perspektywa etyczna* solidarności wynika z kolei z faktu, że człowiek wierzący, uczestnicząc i doświadczając Bożej miłości, winien w codziennym swoim życiu realizować wskazanie Chrystusa: „Miłujcie się wzajemnie jak ja was umiowałem” (J 13, 34). W ten sposób solidarność przybiera postać charakteru etycznego, ponieważ staje się zaangażowaniem na rzecz miłości i sprawiedliwości. Najbardziej podstawową formą miłości jest sprawiedliwość, tj. zaangażowanie się na rzecz realizacji praw ludzkich (jednostkowych i społecznych), które winny być nie tylko ogłoszone, ale faktycznie realizowane, oraz na rzecz zaspokajania elementarnych potrzeb ludzkich. Solidarność jednak nie może ograniczać się tylko do praktykowania sprawiedliwości. Miałaby w ten sposób wyłącznie charakter przedmiotowy. Winna natomiast kierować się ku integralnemu dobru całego człowieka. Podkreślając aspekt podmiotowy, zmierzać powinna nie tylko w kierunku reform strukturalnych, ekonomicznych, społecznych, politycznych, ale służyć przede wszystkim pełnemu wyzwoleniu człowieka. Solidarność jest cnotą moralną i nie opiera się na pewnych uwarunkowaniach naturalnych, nie zależy od przynależności do takiej czy innej grupy społecznej, ale jest wolną decyzją człowieka próbującego przyjąć

³⁵ Tamże, p. 12.

i zrozumieć „bliźniego”. Solidarność jest kwalifikacją etyczną osób, która może prowadzić przede wszystkim do „upodmiotowienia życia społecznego”, a nie tylko do zmian strukturalnych państwa³⁶. Inna społeczna encyklika Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* w doniosły sposób podkreśla solidarność jako autentyczną cnotę chrześcijańską, bardzo zbliżoną do cnoty miłości. Solidarność jako „cnota”, pisze papież, „nie jest tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego wielu osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich. Wola ta opiera się na gruntownym przekonaniu, że zahamowanie pełnego rozwoju jest spowodowane żądzą zysku i pragnieniem władzy”³⁷. Chrześcijańska cnota solidarności zawiera wiele odniesień do cnoty miłości społecznej, która jest znakiem rozpoznawczym uczniów Chrystusa (J 13, 35). „Bliźni nie jest tylko istotą ludzką z jej prawami i podstawową równością wobec wszystkich, ale staje się żywym obrazem Boga Ojca, odkupionym krwią Jezusa Chrystusa i poddanym stałemu działaniu Ducha Świętego”³⁸. Zasada solidarności pojmowana jako *caritas polityczna* przejawia się w konkretnej rzeczywistości poprzez: umiejętność budowania jedności i współzależności pośród wszystkich ludzi; zdolność integrowania przestrzeni publicznej i prywatnej życia społecznego; otwarcie się na „drugiego”; zrozumieniu, wdzięczności, hojności, wierności i wreszcie przebaczeniu drugiemu³⁹. Nowością tak rozumianej koncepcji solidarności jest to, że Jan Paweł II przypisuje jej znaczenie etyczne i personalistyczne, pisząc: „Praktykowanie solidarności wewnątrz każdego społeczeństwa nabiera znaczenia, kiedy ludzie rozpoznają się między sobą jako osoby (...) solidarność pomaga nam dostrzec drugiego – osobę, lud czy naród – nie jako narzędzie, którego zdolność do pracy czy odporność fizyczną można tanim kosztem wykorzystać, a potem, gdy przestaje być użyteczny, odrzucić, ale jako podobnego nam jako pomoc, czyniąc go na równi z sobą uczestnikiem uczty życia, na którą Bóg zaprasza jednakowo wszystkich ludzi”⁴⁰. Stąd u papieża

³⁶ M. Vidal, *Moral social (Moral de actitudes - III)*, Madrid 1995, s. 200.

³⁷ SRS, p. 38.

³⁸ Tamże, p. 40.

³⁹ M. Vidal, *Moral social...*, dz. cyt., s. 211.

⁴⁰ SRS, p. 39.

szacunek do osoby i solidarność są pojęciami ściśle ze sobą związanymi, co zresztą zgodne jest z całościowym nauczaniem społecznym Kościoła, gdzie osoba i społeczność ukazują się zawsze w ścisłej zależności. W kwestiach ekonomicznych i społecznych osoba jest „ostatecznym kryterium”, podczas gdy solidarność jest „motywem najwyższym” wszelkich wysiłków na rzecz właściwego porządku społeczno-ekonomicznego. Powiązanie osoby i społeczności w kontekście solidarności jest kluczem do zrozumienia katolickiej koncepcji oceny rzeczywistości w ogólności, a życia społeczno-ekonomicznego w szczególności. Jan Paweł II w swoim nauczaniu społecznym włączył zasadę solidarności w dyskurs etyczno-teologiczny, nawiązując w tym względzie do tekstów soborowych⁴¹, do nauczania swoich poprzedników⁴² oraz dokumentów kurii rzymskiej⁴³. Dla niego kategoria *solidarności* jest podstawową zasadą etycznego projektu współczesnego społeczeństwa i przedstawia się jako „jedna z fundamentalnych zasad chrześcijańskiej koncepcji organizacji społecznej i politycznej”⁴⁴. Dla papieża Polaka solidarność oznacza

Najbardziej podstawową formą miłości jest sprawiedliwość.

to, co jego poprzednicy nazywali *sprawiedliwością społeczną*, chociaż chce ją łączyć nie tyle z pojęciem sprawiedliwości jako doktryny, ile raczej z takimi pojęciami jak: *przyjaźń* – stosowana przez Leona XIII; *miłość społeczna* – używana przez Piusa XI; *cywilizacja miłości* – określana

przez Pawła VI⁴⁵; czy wreszcie *caritas polityczna* stosowana we współczesnej koncepcji doktryny społecznej Kościoła. W takim ujęciu solidarność nie jest tylko *cnotą*, która dokonuje od strony moralnej przemiany osoby, ale jest również kryterium, w oparciu o które dokonuje się transformacja rzeczywistości społecznej. Jest zasadą organizacji życia politycznego. Jest kryterium różnorodnych relacji ekonomicznych, pracowniczych i związkowych. Jest wymaganiem porządku prawnego. Jest wreszcie

⁴¹ Por. np. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, Rzym 1965, p. 32, 46, 57, 75, 90; Sobór Watykański II, *Apostolicam actuositatem*, Rzym 1965, p. 8; Sobór Watykański II, *Ad gentes divinitus*, Rzym 1965, p. 21.

⁴² Chodzi tu głównie o Pawła VI i jego dwa dokumenty: List Apostolski *Octogesima adveniens*, w którym zwraca on uwagę na konieczność wychowania na nowo do solidarności; „Bez wychowania na nowo do solidarności – owa, tak nieraz nadmiernie akcentowana równość wobec prawa, może sprzyjać stylowi życia zbyt egoistycznemu, w którym każdy upomina się jedynie o swoje prawa, mniej zważając na dobro wspólne” (*Octogesima Adveniens*, p. 23); i o encyklikę *Populorum progressio*, p. 17, 44, 48-52, 56-66, 84.

⁴³ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertatis conscientia*, Rzym 1986, p. 89-96 mówiące o rozwoju i promocji zasady solidarności.

⁴⁴ CA, p. 10.

⁴⁵ Tamże.

podstawą nowego ładu społeczno-gospodarczego. Ten nowy ład społeczno-polityczny, ekonomiczny, ale i kulturowy świata, nie przestaje interesować Benedykta XVI, a jego reminiscencje widoczne są w całej encyklice *Deus caritas est*.

Bibliografia:

Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Rzym 2005.

Benedykt XVI, *O encyklice Bóg jest miłością*, w: Niosący pomoc nie spadają z nieba, Caritas i duchowość, P.J. Cordes red., Kielce 2009.

Bombała B., *Działalność polityczna z perspektywy personalistycznej*, w: Etyka i polityka, E. Marciniak red., Warszawa 2001.

Charrier F., *La concezione solidaristica dei rapporti impresa-famiglia-lavoro*, w: Etyka in impresa, F. Corno ed., Rocca di Valmadrera 1990.

Gervasio G., *Fede, cultura e politica. Riflessioni su alcuni passi conciliari e del recente magistero pontificio*, w: Una cultura per la politica, R. Bindi, G. Gervasio eds, Roma 1989.

Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Rzym 1991.

Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 1987.

Jaspers K., *Was ist Erziehung, ein Lesetuch*, München 1981.

Kamiński T., *Caritas i polityka. Podmioty wyznaniowe w systemie pomocy społecznej*, Warszawa 2012.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertatis coscientia* (1986), w: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_pl.html (dostęp: 5.12.2020).

Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*, Rzym 1891.

Lipiec D., *Podstawy teologiczne działalności charytatywnej*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 3(2017).

Monti E., *Carita come politica: Responsabili verso gli ultimi negli attuali scenari*, w: <https://www.caritasambrosiana.it/Public/userfiles/files/L35%20Monti%20Carit%C3%A0%20come%20politica.pdf> (dostęp: 4.01.2021).

Mounier E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, Kraków 1964.

Passini G., *La carita e' anche impegno politico*, w: http://www.fondazionepromozionesociale.it/PA_Indice/083/83_la_carita_%C3%A8_anche_impegno_politico.htm (dostęp: 25.11.2020).

Paweł VI, *Octogesima adveniens*, Rzym 1971.

Paweł VI, *Populorum progressio*, Rzym 1976.

Pera M., Ratzinger J., *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Augsburg 2005.

Przygoda W., *Apostolski wymiar wolontariatu charytatywnego w Polsce*, Lublin 2012.

Przygoda W., *Chrześcijanin świadkiem miłości w Kościele. Refleksja pastoralna na podstawie encyklik papieża Benedykta XVI*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 3(2011).

Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich, *Apostolicam actuositatem*, Rzym 1965.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym – Gaudium et spes*, Rzym 1965.

Vidal M., *Moral social (Moral de actitudes – III)*, Madrid 1995.

Przemysław Przybylski*

Pedagogiczne aspekty miłości na kanwie rozważań encykliki *Deus caritas est* papieża Benedykta XVI

Pedagogical Aspects of Love on the Basis of the Reflections
of the Encyclical *Deus caritas est* by Pope Benedict XVI

Streszczenie

W artykule została przedstawiona refleksja nad pedagogicznymi aspektami miłości w świetle rozważań encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est*. Autor podjął próbę ukazania ideału miłości małżeńskiej w perspektywie pedagogicznej. Wychodząc od etymologii słów: *eros*, *amor*, *philia*, *agape*, *caritas*, wyjaśnił ich znaczenie w odniesieniu do relacji ludzkich. Problematyka miłości małżeńskiej została przedstawiona w kontekście jej rozwoju, ze szczególnym uwzględnieniem miłości jako daru Boga oraz jej sakramentalnego wymiaru na drodze rozwoju psychospołecznego chrześcijanina jako jednostki społecznej.

Zostało także przeanalizowane społeczne ujęcie miłości jako drogi do realizacji siebie z uwzględnieniem natury ludzkiej. Pedagogiczny wymiar miłości został zaprezentowany w perspektywie uświęcenia

Słowa kluczowe:

miłość, rozwój,
relacje,
małżeństwo,
bliźni

* Przemysław Przybylski – dr; Kolegium Jagiellońskie w Toruniu

i rezygnacji z własnego „ja”. Podjęto również temat Eucharystii jako ważnego elementu rozwoju wspólnoty chrześcijańskiej. W aspekcie pedagogicznym Eucharystia jest niewyczerpanym źródłem rozwoju miłości małżeńskiej. Rozważania pokazały szeroką przestrzeń pedagogiczną zawartą w pierwszej encyklice Benedykta XVI *Deus caritas est*.

Abstract

Keywords:
love, development,
relationships,
marriage, neighbor

The article presents a reflection on the pedagogical aspects of love in the light of the considerations of Benedict XVI's encyclical *Deus caritas est*. The author has made an attempt to present the ideal of marital love from a pedagogical perspective. Starting from the etymology of the words: *eros, amor, philia, agape, caritas*, their meaning in relation to human relations was explained. The issue of marital love has been presented in the context of its development, with particular emphasis on love as a gift of God and its sacramental dimension on the path of psychosocial development of a Christian as a social unit.

The author presented the social approach to love as a way to self-realization taking into account human nature. The pedagogical dimension of love has been presented in the perspective of sanctification, giving up one's own self. The aspect of the Eucharist was also discussed as an important element of the development of the Christian community. In the pedagogical aspect, the Eucharist is an inexhaustible source of the development of conjugal love. The reflections showed a wide pedagogical range contained in the first encyclical of Benedict XVI *Deus caritas est*.

Wstęp

Miłość zajmuje fundamentalne miejsce w życiu chrześcijanina, a zarazem wskazuje na specyfikę jego powołania i posłannictwa¹. Nie sposób sobie wyobrazić, żeby ta fundamentalna chrześcijańska perspektywa życiowa nie znalazła właściwego wyrazu w odniesieniu do życia społecznego w kontekście pedagogicznym. Papież w swojej encyklice *Deus caritas est* zajął się komplementarnie zagadnieniem miłości, przedstawiając ją w różnych aspektach². Jest to jeden z wiodących tematów encykliki. Sam autor zwraca na to uwagę, rozpoczynając dokument słowami: „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim”³. Główna myśl encykliki bez wątpienia zawiera się w sformułowaniu: nowość i oryginalność miłości chrześcijańskiej związana jest z chrześcijańskim obrazem Boga, który się objawił w Jezusie Chrystusie, Przedwiecznym Synu, który stał się człowiekiem⁴.

Podjęty w artykule temat wybranych aspektów miłości w obszarze pedagogicznym ma szerokie konotacje w pierwszej encyklice papieża Benedykta XVI. W tym kontekście niezwykle ważne jest nawiązanie do nauczania Benedykta XVI, nazwanego „teologiem miłości”⁵. Papież w encyklice *Deus caritas est* przypomniał starożytne słowa: *eros*, *amor*, *phili*, *agape* i *caritas*. Wy tłumaczył dogłębnie ich znaczenie⁶, tym bardziej, że w obecnych czasach pojęcia te są wypaczane, a ich wartość nie jest rozumiana właściwie. Aspekty pedagogiczne miłości to obrazy człowieka i ludzkich dróg wynikające z poznania Boga i trwania w Tym, który jest miłością⁷. Miłość stanowi fundament wychowania i relacji międzyludzkich. To ona jest źródłem wartości, które determinują działania ludzi. Z perspektywy pedagogiki ważnym przekaznikiem mi-

Z perspektywy pedagogiki ważnym przekaznikiem miłości jest wychowanie.

¹ I. Stolarczyk, *Miłość i sprawiedliwość – zasady kształtujące życie społeczne*, w: Rodzina między pracą a płacą. Refleksja nad społeczną myślą encykliki „*Laborem exercens*” Jana Pawła II, R. Kantor, M. Kluz, J. Młyński red., Kraków 2016, s. 198.

² Benedykt XVI, *Deus caritas est*, p. 1, 29 (dalej: DCE).

³ DCE, p. 2.

⁴ P. Kiejkowski, *Motyw antropologiczny w encyklice Benedykta XVI Deus caritas est*, w: Poznańskie Studia Teologiczne, F. Lenort, J. Szpet red., tom XXII, Poznań 2008, s. 151.

⁵ J. Michalczyk, *Wybrane aspekty miłości małżeńskiej w świetle encykliki Benedykta XVI Deus caritas est*, „*Studia Elckie*” 3(2018), s. 389.

⁶ DCE, p. 3.

⁷ Tamże, p. 1.

łości jest wychowanie rozumiane jako przygotowanie człowieka do życia i formowanie jego osobowości w konkretnej rzeczywistości społecznej⁸.

1. Osobowy wymiar miłości

Kluczowym aspektem miłości są relacje między kobietą i mężczyzną. Z pedagogicznego punktu widzenia są one źródłem i fundamentem podstawowej komórki społecznej, jaką jest rodzina. Benedykt XVI nauczał, że miłość między mężczyzną i kobietą, w której ciało i dusza uczestniczą w sposób nierozdzielny i w której przed istotą ludzką otwiera się obietnica szczęścia, pozornie nie do odparcia, wyłania się jako wzór miłości w całym tego słowa znaczeniu, w porównaniu z którym każdy inny rodzaj miłości błędnie. Tym samym ukazuje miłość małżeńską jako wzór wznioślejszy ponad inne rodzaje miłości⁹. Miłość jest samoobjawieniem się drugiej osobie i przyjęciem od niej tego samego. Miłość objawia potrzebę wyjścia ku drugiej osobie, a wówczas pełny rozwój człowieka, a więc także doskonałość moralna, zawiera się nie tyle w samourzeczywistnieniu człowieka, co nade wszystko w jego zdolności do daru z siebie. W perspektywie pedagogicznej drugi człowiek jawi się nie jako przedmiot miłości, ani też jako „okazja” do miłości. Miłość jest zawsze odkrywaniem podmiotowości, godności osobowej drugiego człowieka¹⁰. Ma to ogromne znaczenie w relacjach małżeńskich. Z punktu widzenia aksjologicznego i pedagogicznego to ważny element tworzenia właściwego obrazu każdego człowieka jako podmiotu, a nie przedmiotu. Papież, pisząc o relacji między mężczyzną i kobietą, umieścił ją w szerokim kontekście odniesień do Boga i innych osób. Wskazał na miłość wynikającą z więzów krwi, która zachodzi między rodzicami i dziećmi, a także rodzeństwem i krewnymi. Wymienił także społeczność przyjaciół otaczających małżonków. Wspomniał, przywołując rozwiniętą semantykę słowa miłość, o zamiłowaniu do pracy, umiłowaniu zawodu i miłości ojczyzny¹¹.

⁸ L. Pasteur, *Wychowanie do wartości*, w: <https://www.sp3.chojnice24.pl/wychowaniedowartociartyku.pdf> (dostęp: 6.12.2020).

⁹ J. Michalczyk, *Wybrane aspekty...*, dz. cyt., s. 390.

¹⁰ M. Kluz, *Orędzie o miłości bliźniego w świetle encyklik *Deus caritas est* i *Caritas in veritate* papieża Benedykta XVI*, w: Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne, B. Drożdż red., Legnica 2015, s. 78.

¹¹ DCE, p. 2.

Istotnym aspektem miłości w perspektywie pedagogicznej jest forma wzajemnego „dawania się sobie”. Obdarowywanie się miłością polega na celowym oddziaływaniu ludzi w celu ukształtowania w nich określonych pojęć, postaw, dążeń i wartości w warunkach konkretnej rzeczywistości społeczno-cywilizacyjnej. Działanie takie zawiera w sobie opiekę, wychowanie umysłowe, fizyczne, estetyczne i moralno-społeczne. Oznacza postawę pełną oddania, nakierowaną na drugiego człowieka, pozbawioną egoizmu i dbałości o siebie. Jest to poszukiwanie szczęścia drugiego człowieka¹². Prawdziwie kochający jest gotowy na różnorodne poświęcenia w odniesieniu do osoby kochanej. Taka miłość prowadzi do wyrzeczeń, których nigdy by nie było, gdyby nie zakochanie. Pierwsze oczarowanie przeradza się w miłość, przechodzi na wyższy poziom. Niedojrzała relacja miłosna zostaje wewnętrznie oczyszczona i skierowana tylko na jedną osobę. Obejmuje wszystkie dziedziny życia, również czas, co oznacza, że chcemy z tą osobą spędzić resztę życia w dążeniu ku wieczności. Taki stan miłości określa się jako „ekstazę” rozumianą nie jako chwilę upojenia, ale jako drogę, w której małżonkowie wychodzą z zamkniętego „ja” nacechowanego egoizmem. Kochający człowiek wyzwala się z „ja” składanego w darze z samego siebie. Ukierunkowuje się na „ty” po odpowiedzi drugiej osoby na swoją miłość. Dwoje ludzi staje się „my” i wtedy odszukują samych siebie przy okazji odnajdywania relacji z samym Bogiem¹³.

**Dojrzałą miłość
charakteryzuje
bezinteresowność.**

Innym ważnym pedagogicznym aspektem miłości jest bezinteresowność. Benedykt XVI nakreślił ideał kochających się ludzi, którzy są gotowi budować wspólnotę, przechodząc od „jestem z tobą” do „jestem dla ciebie”¹⁴. Takie postrzeganie miłości wyraża pragnienie dobra dla ukochanej osoby. Najważniejsze jest w tym momencie bogactwo duchowe, jakie odnajduje miłość. Dojrzałą miłość charakteryzuje bezinteresowność. Kochający przestaje myśleć tylko o sobie, a myśli o osobie kochanej. Staje się dla niej darem. Widać tutaj przekazywanie darów sobie nawzajem, gdzie darem jest osoba mężczyzny i kobiety. Osoby te wierzą, że są sobie przeznaczone, należą do siebie i zostały postawione na wspólnej drodze.

¹² J. Michalczuk, *Wybrane aspekty...*, dz. cyt., s. 391.

¹³ DCE, p. 6.

¹⁴ A. Bohdanowicz, *Unifikacyjna rola miłości w życiu małżeńskim według Benedykta XVI*, „Teologia i moralność” 1(2006), s. 92.

Ludzie ci należą do siebie dzięki mocy wolnego daru miłości. Takie podejście uniemożliwia traktowanie drugiej osoby instrumentalnie. Miłość małżeńska rozumiana jest jako wspólna przygoda w dążeniu do ideału wzajemnego umiłowania. Można stwierdzić, że osoba żyje naprawdę tylko wtedy, kiedy kocha, natomiast bez miłości tylko wegetuje, gdyż jej poziom istnienia jest o wiele niższy niż powinien być z racji człowieczeństwa¹⁵.

2. Pedagogiczny wymiar miłości

Należy zaznaczyć, że perspektywa pedagogiczna miłości bliźniego jest obecna w całym dziele Benedykta XVI, a zwłaszcza w jego drugiej części. Miłość bowiem ukazana jest jako fundament wzajemnych relacji między ludźmi, ale również ma głębokie odniesienie w relacji: Bóg – człowiek. Wezwanie do miłości bliźniego, podobnie jak i wezwanie do miłości Boga, wyrasta z nadprzyrodzonego obdarowania, które zmierza do budowania wspólnoty i wychowywania we wzajemnych relacjach. Obie te miłości czerpią życie z miłości pochodzącej od Boga, który pierw-

Wezwanie do miłości bliźniego (...) wyrasta z nadprzyrodzonego obdarowania, które zmierza do budowania wspólnoty i wychowywania we wzajemnych relacjach.

szy nas umiłował. Tak więc nie chodzi tu już o „przykazanie” z zewnątrz, które narzuca nam coś niemożliwego, lecz o doświadczenie miłości darowanej z wewnątrz, i tą miłością, zgodnie ze swoją naturą, należy się dzielić z innymi¹⁶. Bóg zatem nie tylko wzywa do miłowania bliźniego, Bóg czyni tę miłość możliwą¹⁷. Dzięki temu w człowieku dokonuje się wzrost emocjonalno-społeczny.

Kolejnym aspektem pedagogicznym miłości ukazanym w pierwszej encyklice Benedykta XVI są głębokie relacje między mężczyzną i kobietą zbudowane na fundamencie prawdziwego uczucia. Miłość pomiędzy niewiastą a jej wybrankiem przedstawiona przez Benedykta XVI jest czymś, co wykracza poza wymiar ludzki i doczesny, otwiera się na niemożliwe do objęcia horyzonty wieczności i nieskończoności¹⁸. Bóg uświęca oblubieńczy związek osób i podnosi go do godności sakramentu.

¹⁵ R. Kuligowski, *Encyklika Benedykta XVI Deus caritas est a teologia miłości małżeńskiej*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 6(2007), s. 86.

¹⁶ DCE, p. 18.

¹⁷ M. Kluz, *Orędzie...*, dz. cyt. s. 79.

¹⁸ J. Michalczuk, *Wybrane aspekty...*, dz. cyt., s. 392.

Stwórca prowadzi ludzi do życia odnowionego, opartego na łasce. W taki oto sposób miłość małżeńska prowadzona przez Boga staje się znakiem i fundamentem nierozzerwalnego i wzniosłego związku, podobnie jak jest między Chrystusem i Kościołem (por. Ef 5, 21-33)¹⁹. Głębokie relacje wytworzone przy udziale miłości i wzmocnione sakramentem są w stanie przetrwać wszystkie burze. Ludzie żyjący w uświęcanym małżeństwie mogą w pokoju dobrze wychowywać swoje potomstwo²⁰.

Innym ważnym aspektem pedagogicznym miłości jest jej wymiar transcendentny i jej wpływ na kształtowanie człowieka – jego dojrzałość religijną i emocjonalną. Miłość określana jako *eros*, czyli ta cielesna, pożądliwa, kultywowana przez starożytnych Greków, miała na celu prowadzić ku górze i dawać poczucie boskości. Niestety, w gruncie rzeczy zamykała ludzi w egoizmie i skupiała ich na chwilowych przyjemnościach cielesnych. Ostatecznie prowadziła do destrukcji osoby i jej upadku²¹. Charakteryzowała się pożądliwością i określana była jako miłość posesywna. Choć wzbudzała ludzkie zaciekawienie, nigdy nie prowadziła do szczęścia, dlatego została odrzucona przez chrześcijaństwo.

Aspektem miłości w przestrzeni pedagogicznej, wyłaniającym się z lektury *Deus caritas est*, jest dynamika miłości opartej na Jezusie i historii zbawienia. Chodzi o rozwój relacji opartej na Bogu. Miłość taka, ukazana w encyklice, jest odbłaskiem miłości Jezusa Chrystusa do Kościoła i stąd pochodzi jej sakramentalny charakter. Cała dynamika tej miłości została włączona w historię zbawienia²². Benedykt XVI, aby dogłębnie wyjaśnić strukturę małżeństwa zgodnego z wolą Bożą, sięgnął do starożytnych pojęć greckich. Odnalazł dwa odmienne w treści, a zarazem kluczowe słowa: *eros* i *agape*. Analizując je, zadał pytanie czy mają ze sobą coś wspólnego, choć często są przeciwstawiane sobie jako miłość wstępująca i zstępująca²³. Ludzie będący w związkach małżeńskich, którzy nastawieni są tylko na branie i nie czynią nic, aby dawać, mogą być narażeni na frustrację, poczucie braku spełnienia i zachwianie równowagi w relacji miłości. Dorastanie do dojrzałej miłości polega na

¹⁹ A. Bohdanowicz, *Unifikacyjna rola...*, dz. cyt., s. 93-94.

²⁰ Z. Sobolewski, *Encyklika Benedykta XVI Deus caritas est – dar i zobowiązanie*, w: *Materiały z sympozjum naukowego poświęconego encyklice Benedykta XVI*, Warszawa 2007, s. 125.

²¹ J. Michalczyk, *Wybrane aspekty...*, dz. cyt., s. 392.

²² R. Skrzypczak, *Kościół jako Niewiasta w relacji do Chrystusa swego Oblubieńca*, Warszawa 2001, s. 87-100.

²³ DCE, p. 7.

płynnym przechodzeniu od uczuciowego oczarowania do odpowiedzialności za kochanego człowieka. Katolicka formuła przysięgi małżeńskiej przedstawia obowiązek troski małżonków o siebie nawzajem do końca ich dni na ziemi. Słowa przysięgi nie uwypuklają nieustannego uczucia erotycznego, ale wprost wskazują prawdę o wspólnej odpowiedzialności za miłość i wspólne życie²⁴. Jednym z celów właściwego wychowania jest stworzenie systemu wartości, który stanowi fundament egzystencji jednostki – ten system buduje osobowość i kształtuje życie człowieka, które powinno mieć również wymiar ofiary i daru dla drugiej osoby²⁵.

Kolejnym ważnym w perspektywie pedagogicznej aspektem miłości rozważanym w encyklice *Deus caritas est* są kontakty międzyludzkie z niej wypływające. Na tle swoistej rezerwy *Starego Testamentu* do ujmowania w kategoriach miłości bliźniego relacji społecznych i stosunków pomiędzy różnymi narodami, trzeba odczytywać nowotestamentowe orędzie o miłości bliźniego, wskazując nade wszystko na jej uniwersalny charakter²⁶. Według Benedykta istotą orędzia *Nowego Testamentu* jest ukazanie ścisłej więzi przykazania miłości Boga i bliźniego: „Miłość Boga i bliźniego są nierozłączne: są jednym przykazaniem”²⁷. „Jedna miłość (...) wymaga drugiej w sposób tak ścisły, że stwierdzenie o miłości Boga staje się kłamstwem, jeśli człowiek zamyka się na bliźniego, czy wręcz go nienawidzi”²⁸. A zatem, o ile w *Starym Testamencie* nakaz miłości Boga i bliźniego był przedstawiany oddzielnie, to w nauczaniu Jezusa – przekazany przez synoptyków – widać wyraźnie, że chodzi o ścisłe połączenie tych dwóch nakazów miłości. Co więcej, te nakazy nie tylko łączą się ze sobą, ale również na wiele sposobów nawzajem się przenikają. Widoczne jest to wtedy, kiedy Chrystus nawiązuje do proroków i mówi, że kult i ofiary nie mają wartości, jeśli nie łączą się z miłością bliźniego²⁹. W swej istocie miłość ma dużo z boskości i sprawia, że kochające się osoby tworzą relacje. Miłość i boskość posiadają wspólne cechy, takie jak nieskończoność i wieczność. Należy również zauważyć, że miłość poddawana jest ciągłemu procesowi rozwoju i dopełniania się, oczyszczania i walki z egoizmem. Wymaga wewnętrznej pracy i prowadzi do

²⁴ J. Michalczuk, *Wybrane aspekty...*, dz. cyt., s. 392.

²⁵ I. Świata, *Wychowanie do wartości w zmieniającym się świecie*, „Studia edukacyjne” 52(2019), s. 163.

²⁶ DCE, p. 15.

²⁷ Tamże, p. 18.

²⁸ Tamże, p. 16.

²⁹ M. Kluz, *Orędzie...*, dz. cyt., s. 80.

świadomego kształtowania woli, wybierając prawdziwe dobro, a nie działając instynktownie. Do realizacji miłości między mężczyzną a kobietą dochodzi się na drodze wyrzeczeń³⁰.

3. Społeczny wymiar miłości

Bóg jest samą miłością. Ze społecznego punktu widzenia ma to ogromny wpływ na całą ludzkość. Biblijne przedstawienie stworzenia człowieka na obraz Boży posiada znaczenie symboliczne. Wyraża nieprzerwaną miłość Boga do ludzi. Pochodzenie mężczyzny i kobiety od Boga nadaje sens całej ludzkiej miłości. Zauważmy, że dusza jest tym samym dla ciała, czym miłość jest w odzwierciedleniu do ludzkiego działania. Małżeństwo staje się autentyczne w momencie, gdy związek dwojga osób ożywia miłość, charakteryzuje dynamizm człowieka chcącego się rozwijać ku świętości³¹. Papież pouczał, że w słowie miłość pojmujemy wartość, która jednocześnie już jest i dopiero będzie, która już się wykonała i ciągle jeszcze pozostaje niewykonana. Miłość potrzebuje całkowitego oderwania się od tego, co nią nie jest. A to, co nią nie jest, stanowi głównie egoizm³².

Biblijne przedstawienie stworzenia człowieka na obraz Boży posiada znaczenie symboliczne.

Pedagogika właściwych relacji opiera się na altruizmie, którego efektem jest dar z samego siebie dla drugiej osoby. Miłość, o której pisze papież Benedykt XVI, jest właśnie źródłem altruizmu. Miłość przyjmowana od innych osób oraz ofiarowana innym ludziom jest zatem najważniejszą potrzebą, której nie da się niczym zastąpić³³. Niestety dzisiejsze czasy niosą ze sobą niebezpieczeństwo zafałszowania prawdziwego i pełnego pojęcia miłości. Mentalność współczesna sprawia, że łatwo popada się w pewne skrajności w pojęciu miłości. I tak w ramach nastawienia intelektualistycznego czy racjonalistycznego w zasadzie nie docenia się prawdziwego znaczenia miłości, gdyż człowieka ocenia się jedynie pod kątem jego zdolności techniczno-racjonalnych³⁴. Współczesne

³⁰ DCE, p. 5.

³¹ J. Michalczyk, *Wybrane aspekty...*, dz. cyt., s. 393.

³² A. Chouraqui, *Dziesięć przykazań dzisiaj*, Warszawa 2002, s. 25.

³³ M. Kluz, *Orędzie...*, dz. cyt., s. 80.

³⁴ Tamże, s. 81.

tendencje, określane mianem witalizmu, rodzą postawy użycia i wyżycia się, a nawet pewnej brutalności, które niszczą miłość osobową. Witalizm sprawia, że człowiek nie jest zdolny do prawdziwego pojmowania miłości. Wielu młodych ludzi nie rozumie dzisiaj elementarnej prawdy, że uleganie lenistwu, podporządkowanie się emocjom i popędom, szukanie łatwego szczęścia i doraźnej przyjemności, koncentrowanie się jedynie na własnych potrzebach, kierowanie się subiektywnymi przekonaniem moralnymi, sięganie po środki uzależniające – wszystkie te postawy zabijają w nich zdolność do prawdziwej miłości, miłości jako daru z siebie i przyjęcia daru od drugiego³⁵.

Z treści rozważanej encykliki wyłania się kolejny aspekt miłości z przestrzeni pedagogicznej. Chodzi o wszechobecny, coraz bardziej dominujący hedonizm w podejściu do życia i ciała ludzkiego. Autor *Deus caritas est* przypomniał starożytne, a dokładniej greckie podejście do ludzkiego ciała. W *Helladzie* wznoszono na piedestał ciało i zachwycano się jego pięknem. Akcentowano miłość cielesną zwaną *eros*. W świątyniach

**Uleganie lenistwu,
podporządkowanie się
emocjom i popędom,
szukanie łatwego
szczęścia (...) zabijają
zdolność do prawdziwej
miłości.**

stawianych na cześć bogów płodności kapłanki były używane do osiągnięcia „boskiego szaleństwa”³⁶. Celem przeżycia ekstazy miało być złączenie z bóstwem dającym szczęście. Kobiety zostały sprowadzone do narzędzia i w rzeczywistości nie były boginiami, lecz osobami, których się nadużywa³⁷. Ludzie korzystający z tego procederu, poza chwilą przyjemności otrzymywali poczucie upadku i degradacji. W obecnych czasach nadmierny kult ciała również jest zwodniczy. *Eros* sprowadzony jedynie do seksu staje się towarem, zwykłą „rzeczą”, którą

można kupić i sprzedać, a co więcej, sam człowiek staje się towarem³⁸. Traci swoją wolność. Dlatego niewłaściwa gloryfikacja ciała szybko przekształca się w nienawiść do niego. U korzeni takiej postawy znajduje się fałszywa antropologia oraz niedostrzeganie tego, iż człowiek jest ontologiczną jednością ducha i ciała³⁹.

³⁵ Tamże.

³⁶ J. Michalczuk, *Wybrane aspekty...*, dz. cyt., s. 394.

³⁷ DCE, p. 4.

³⁸ Tamże, p. 5.

³⁹ P. Kijowski, *Motywy antropologiczne w encyklice Benedykta XVI Deus caritas est*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 22(2008), s. 154.

4. Aksjologiczny wymiar miłości

Kolejnym aspektem miłości w przestrzeni pedagogicznej jest relacja Boga i człowieka oraz jej wpływ na rozwój emocjonalno-społeczny istoty ludzkiej. Papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* bardzo mocno podkreśla wzajemność miłości Boga i człowieka. Należy jednak pamiętać, że w tej wzajemności pierwszeństwo ma zawsze Bóg – to On podejmuje inicjatywę wyjścia ze swoją miłością w kierunku człowieka i zaprasza go do uczestnictwa w niej. Dlatego też opisane zostały momenty „wychodzenia” z inicjatywą Boga w kontekście historii zbawienia: przed czasem i stworzeniem, w dziele stworzenia, w historii Starego Testamentu, we wcieleniu Chrystusa, w Jego zbawczych dziełach, w końcu w całej historii Kościoła oraz w kontekście doświadczenia osobistego człowieka wierzącego. Dopiero w tej perspektywie Benedykt XVI ukazuje odpowiedź człowieka na Bożą miłość. Ta dynamika miłości człowieka do Boga obejmuje: świadomość Bożej obecności, upodobanie w Bogu, adorację, pragnienie realizacji Bożej woli, zjednoczenie w liturgii, sakramentach i modlitwie, cierpienie, miłość drugiego człowieka – w którym jest obecny Chrystus⁴⁰. Relacja ta wpływa na rozwój dojrzałości jednostki i jej stan emocjonalny. Człowiek zakorzeniony w Bogu wzrasta również emocjonalnie i społecznie.

Miłość często sprowadzana jest tylko do uczucia. W przestrzeni pedagogicznej omawiane pojęcie jest nierozzerwalnie związane z procesem wychowania. Tutaj miłość ściśle powiązana zostaje z wartościami. Miłość jest fundamentem wartości chrześcijańskich. To na niej opiera się właściwa hierarchia priorytetów życiowych. Wartości wzmacniają naszą odporność na niepowodzenia życiowe, są podstawą naszych myśli, postaw, zachowań – składają się na spójny system, który pozwala człowiekowi przetrwać i osiągnąć szczęście w życiu osobistym czy zawodowym. Józef Tischner twierdził, że wartości są obiektywne, działają na człowieka i go do czegoś zobowiązują⁴¹, a będąc we wzajemnych relacjach, tworzą hierarchię. Wybitny aksjolog niemiecki Max Scheler (1874-1928) wyróżnił następujące wartości:

⁴⁰ M. Kluz, *Miłość Boga darem i przykazaniem w świetle encykliki Deus caritas est Benedykta XVI*, w: *Roczniki Teologiczne*, S. Nowosad red., t. LXIV, Lublin 2017, s. 12.

⁴¹ J. Tischner, J.A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, Poznań 2001, s. 22.

- absolutne – jako najwyższe w hierarchii są przypisywane Bogu oraz niektórym zjawiskom przyrodniczym i społecznym, wśród nich znajdują się wartości religijne;
- duchowe – dzielą się na wartości estetyczne, poznawcze, w tym wartości prawne;
- witalne – to jest wartości życia, zdrowia fizycznego i psychicznego;
- utylitarne – określają, co jest użyteczne;
- hedonistyczne, zmysłowe – dotyczą odczuwania stanów przyjemnych i nieprzyjemnych. Przyjęte przez człowieka wartości określają jego styl życia, stosunek do innych ludzi, pobudzają i kształtują świadomość, stymulują do działania, ukierunkowują i stabilizują rozwój⁴².

W przestrzeni pedagogicznej miłość to również zasady postępowania – moralność. Moralność chrześcijańska jest konsekwencją sakramentu małżeństwa, w którym Bóg obdarza świętością osoby ludzkie. „Wiara, kult i miłość wzajemnie się przenikają i tworzą jedną rzeczywistość, która nabiera kształtu w spotkaniu z Bożą *agape*. Upada tutaj tradycyjne przeciwstawienie kultu i etyki⁴³. W samym kulcie, w komunii eucharystycznej, zawiera się bycie miłowanym i jednocześnie, z mojej strony, miłowanie innych. Eucharystia, która nie przekłada się na miłość konkretnie praktykowaną, jest sama w sobie fragmentaryczna. „Wzajemne (...) przykazanie miłości staje się możliwe tylko dlatego, że nie jest jedynie wymogiem; miłość może być przykazana, ponieważ wcześniej jest dana”⁴⁴. Miłość oznacza więc postawę szeroko rozumianej troski o dobro wspólne, czyli o szerzenie i tworzenie powszechnego braterstwa pomiędzy ludźmi i powszechnej odpowiedzialności i współodpowiedzialności⁴⁵. Jest to wyraźnie postawa solidarności ze wszystkimi ludźmi dobrej woli⁴⁶.

Ważnym aspektem pedagogicznym miłości jest także altruizm. Prawdziwa miłość dąży do rezygnacji z siebie na rzecz drugiego⁴⁷. Czło-

⁴² L. Dyczewski, *Miejsce i funkcje wartości w kulturze*, w: *Kultura w kręgu wartości*, L. Dyczewski red., Lublin 2001, s. 39.

⁴³ J. Michalczuk, *Wybrane aspekty...*, dz. cyt., s. 395.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ M. Kluz, *Orędzie...*, dz. cyt. s. 92.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ J. Troska, *Człowiek poza sprawiedliwością, potrzebuje i zawsze będzie potrzebował miłości*, „Teologia i Moralność” 1(2006), s. 15.

wiek w ten sposób myślący pragnie szczęścia drugiego człowieka, a nie swojego. Upragnionym ideałem jedności małżeńskiej jest taka głęboka zażyłość, gdy osoba kochana myśli, czuje oraz czyni tak samo, jak osoba kochająca⁴⁸. Zazwyczaj tak nie jest. Często w relacji na pierwszy plan wysuwa się grzeszna natura ludzka i nastawienie na „ja”, a nie na „ty”. Egoizm, który jest skutkiem grzechu pierworodnego, powoduje, że trudno przezwyciężyć samego siebie i skłania do tego, aby tylko brać, a nic nie dawać. Taka postawa staje się szybką drogą do zranień, nienawiści i grzechu, co jest przeciwieństwem miłości. Koncentracja na sobie prowadzi nie tylko do zerwania relacji między kochającymi się osobami, ale również więzi z Bogiem⁴⁹. Jest to następstwo grzesznej natury *eros*, która w wyniku lenistwa nie chce się oczyszczać i zmieniać w *agape*, lecz próbuje ciągnąć ku górze, dając fałszywe pojęcie szczęścia i upojenia, po którym następuje upadek i degradacja człowieka⁵⁰. Traktowanie człowieka przedmiotowo, a nie podmiotowo, prowadzi do jego destrukcji, odziera go z godności ludzkiej i prowadzi do jego upadku, poczucia braku wartości, do bycia nieszczęśliwym w oderwaniu od miłości Bożej. Dlatego też miłość erotyczna nie może się poddać instynktowi, pożądaniu. Powinna poddać się rozumowi, który świadomie pokieruje ją ku dobru i ograniczy egoizm⁵¹. Możemy zauważyć, że jeśli *eros* nie wskrzesi w człowieku chęci bycia dla drugiej osoby, to wtedy miłość przygasa⁵².

Traktowanie człowieka przedmiotowo, a nie podmiotowo, prowadzi do jego destrukcji.

5. Wspólnotowy wymiar miłości

Innym aspektem pedagogicznym ukazany w encyklice *Deus caritas est* jest relacja z drugą osobą. Największa część rozważań o miłości została pokazana przez Benedykta XVI jako relacja Boga do człowieka i jego wolna odpowiedź na zaproszenie do wspólnoty z Nim. Taki wzór miłości ma się odnosić również do budowania relacji z drugim człowie-

⁴⁸ J. Michalczuk, *Wybrane aspekty...*, dz. cyt., s. 396.

⁴⁹ W. Zagrodzki, *Rozwiedzeni są w Kościele*, Kraków 2010, s. 25.

⁵⁰ DCE, p. 4.

⁵¹ Tamże.

⁵² R. Kuligowski, *Encyklika Benedykta XVI...*, dz. cyt., s. 85.

kiem, do tworzenia wspólnoty, rodziny, do której zostaliśmy zaproszeni i w wolności odpowiadamy na to zaproszenie bez przymusu i jakiegokolwiek interesowności, poza chęcią życia w szczęściu⁵³. Miłość małżeńska nie może trwać w osamotnieniu. Musi mieć skąd czerpać siłę. Najlepiej jeśli czerpie ją od samego Jezusa Chrystusa w komunii świętej. Eucharystia jest sakramentem społecznym, w którym uczestniczy wiele osób spożywających ten sam chleb. W ten sposób dokonuje się zjednoczenie z Panem – nie każdy oddzielnie, tylko wszyscy razem. Nie można mieć Chrystusa tylko dla siebie, ale wyłącznie we wspólnocie z tymi, którzy do Niego należą⁵⁴.

Na uwagę w naszym rozważaniu zasługuje temat Eucharystii jako fundamentu działania małżonków w społeczeństwie. Benedykt XVI kontynuuje nauczanie św. Jana Pawła II, który wskazał na Eucharystię jako źródło dojrzałej miłości małżeńskiej⁵⁵. Bóg Ojciec zesłał nam swojego Jednorodzonego Syna, który prawdziwie urzeczywistnia się w Eucharystii. Spożywając Chleb eucharystyczny zostajemy włączeni w jedno Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa. Odkupiciel człowieka i jedyny Pośrednik jednoczy nas z Bogiem, a w Nim z całą wspólnotą zbawionych. Bóg jest Miłością i pozwala nam czerpać ofiarną miłość u samego źródła. Chrześcijańscy małżonkowie, gdy otwierają się na miłość eucharystycznego Chrystusa, podobnie jak wielu świętych, doświadczają umocnienia do wspólnego, wspaiałomyślnego działania⁵⁶. Benedykt XVI pragnął uświadomić

Pełne życie eucharystyczne przekłada się na aktywną i bogatą w owoce posługę charytatywną.

rodzinom, że pełne życie eucharystyczne przekłada się na aktywną i bogatą w owoce posługę charytatywną⁵⁷. Katolik nabiera sił w modlitwie, a szczególnie w czasie Eucharystii, aby potem iść z miłością do ubogich i potrzebujących pomocy. Miłość małżeńska, w połączeniu z miłością Jezusa, zaczyna mieć szersze znaczenie – społeczne⁵⁸.

⁵³ J. Hadryś, *Rola miłości Boga i bliźniego w procesie uświęcenia w encyklice Deus caritas est*, „Teologia i Moralność” 1(2006), s. 120.

⁵⁴ DCE, p. 14.

⁵⁵ S. Ropiak, *Eucharystia źródłem miłości katolickich rodzin*, w: Jan Paweł II o cierpieniu i rodzinie, W. Nowak, M. Tunkiewicz red., Olsztyn 2006, s. 107.

⁵⁶ DCE, p. 14.

⁵⁷ J. Michalczuk, *Wybrane aspekty...*, dz. cyt., s. 396.

⁵⁸ S. Ropiak, „Mistyka” Eucharystii według encykliki *Deus caritas est* Benedykta XVI, „Liturgia Sacra” 2(2006), s. 112.

Aby dokonać szerszej analizy pedagogicznych aspektów miłości na kanwie rozważań encykliki *Deus caritas est*, warto przeanalizować stronę językową pojęcia miłość. Istotną część encykliki poświęcona została lingwistyczno-filozoficznym rozważaniom nad istotą miłości w oparciu o analizę pojęć: *eros* i *agape*. Przy tej okazji pojawiają się ważne intuicje antropologiczne. Punktem wyjścia jest doświadczenie miłości erotycznej, która pojawia się pomiędzy mężczyzną a kobietą, miłości, która niejako narzuca się człowiekowi i „nie rodzi się z myśli i woli człowieka”. W rzeczywistość człowieka wpisany jest więc cały świat instynktów nazwany potocznie „ciałem”. Świat grecki pojmował *eros* jako upojenie, owładnięcie człowieka przez „boskie szaleństwo”, które prowadziło do szczęścia dzięki przekraczaniu ograniczoności ludzkiego istnienia. *Eros* miał dawać człowiekowi doświadczenie boskości, wyrywania go z samego siebie. Papież zwraca uwagę, że taki fałszywie ubóstwiony *eros* prowadzi w rzeczywistości do uprzedmiotowienia i degradacji człowieka, pozbawienia go godności. Jednocześnie *eros* uporządkowany, oczyszczony – podkreśla Benedykt XVI – daje człowiekowi pewien przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie⁵⁹.

Kolejny aspekt pedagogiczny miłości, jaki wyłania się z rozważań nad encykliką *Deus caritas est*, to wspólnota. Trzeba mieć zawsze na uwadze, że miłość Boża ogarnia wszystkich ludzi. Chrystus, który w sposób doskonały objawił miłość Bożą, ofiarował życie za każdego człowieka na ziemi, a uczynił to z miłości. Chrześcijanin więc, pragnąc w sposób pełny uczestniczyć w miłości Bożej, nie może jej wyznaczać granic. Byłoby to sprzeczne z darem miłości Bożej i z tym, do czego wzywał Jezus Chrystus. Oznacza to, zdaniem Benedykta XVI, że powinno się kochać wszystkich ludzi, nawet nieprzyjaciół i że każdy, kto jest osobą, ma prawo oczekiwać miłości od drugiego człowieka⁶⁰. Jest to prosta konsekwencja wynikająca z powszechności miłości⁶¹. Według nauczania papieża Benedykta zawartego w encyklice *Deus caritas est*, miłość do Boga konsekwentnie prowadzi do nakazu miłości bliźniego⁶². Śledząc historię Objawienia, można zauważyć, iż perspektywa ta była już w pewien sposób obecna w *Starym Testamencie* i konsekwentnie rozwijała się aż do

⁵⁹ P. Kiejkowski, *Motyw antropologiczny...*, dz. cyt., s. 154.

⁶⁰ Benedykt XVI, *Miłość jest dobrem, które każdy człowiek musi pomnażać*. Przemówienie podczas modlitwy maryjnej z papieżem (Watykan, 13.11.2011), „L'Osservatore Romano” 1(2012), s. 55.

⁶¹ M. Kluz, *Orędzie...*, dz. cyt., s. 85.

⁶² DCE, p. 16.

ostatecznego udoskonalenia przez Jezusa Chrystusa, który zaprowadził porządek Nowego Prawa. Odtąd całe ewangeliczne Prawo sprowadza się do nowego przykazania Jezusa, który nakazuje wzajemną miłość⁶³.

6. Egzystencjalny wymiar miłości

Ważną przestrzenią pedagogiczną jest tzw. spełnienie się człowieka. Miłość jest warunkiem spełnienia się człowieka⁶⁴. *Eros* stanowi jeden z wymiarów tej miłości. Aby jednak miłość erotyczna mogła prowadzić do pełni człowieczeństwa, potrzebuje być oczyszczoną, uzdrowioną, poddaną ascezie. Dokonuje się to dzięki miłości *agape*. Papież w oparciu o analizę biblijnych określeń miłości *dodim* i *ahabà* prowadzi do sprecyzowania znaczenia miłości – *agape*⁶⁵. Píše w ten 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 drugiego. Nie szuka już samej siebie, zanurzenia w upojeniu szczęściem; poszukuje dobra osoby ukochanej”⁶⁶. Miłość *agape* sprawia, że egzystencja człowieka spełnia się poprzez prawdziwą „ekstazę”, której przedsmakiem była miłość *eros*. Jest to jednak „ekstaza” nie rozumiana jako upojenie, ale jako stała forma przeżywania swej egzystencji, jako trwałe wyzwolenie z „ja” zamkniętego i skoncentrowanego na samym sobie, jako stawanie się darem z samego siebie. Tylko taka „ekstaza” staje się drogą do odnalezienia samego siebie i prawdziwej wolności. Jednocześnie staje się drogą do odnalezienia Boga i jest fundamentem nieśmiertelności⁶⁷. Człowiek urzeczywistnia ją, żyjąc przede wszystkim w monogamicznym małżeństwie. Tu miłość *agape* może znaleźć formę definitywną: miłość jednej osoby w całości jej egzystencji, miłość na zawsze. Obrazując tę fundamentalną intuicję antropologiczną, papież cytuje ewangeliczne stwierdzenie: Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je (Łk 17, 33). Przywołane zdanie Bene-

⁶³ Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 1970.

⁶⁴ P. Kiejkowski, *Motyw antropologiczny...*, dz. cyt., s. 155.

⁶⁵ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, Kraków 1996, s. 300.

⁶⁶ DCE, p. 6.

⁶⁷ P. Kiejkowski, *Motyw antropologiczny...*, dz. cyt., s. 156.

dykt XVI nazywa słowami opisującymi istotę miłości i istnienia ludzkiego w ogóle⁶⁸. Wymaganie Chrystusa, by kochać nieprzyjaciół, ma wyrażać się w dobrowolnej postawie chrześcijanina i nie chodzi tu wprost o relacje uczuciowe, które w ogromnej mierze w swym zaistnieniu wyrwywają się spod wpływu ludzkiej woli. Trzeba więc rozróżniać awersję o charakterze uczuciowym wobec winowajcy czyniącego zło, od nienawiści, w której dobrowolnie podejmuje się i utrzymuje negatywną postawę wobec nieprzyjaciela. Jedynie nienawiść, która wypływa z woli człowieka, sprzeciwia się przykazaniu Jezusa, podczas gdy spontaniczna niechęć (awersja) uczuciowa nie zawsze może być uznana za wykroczenie moralne. Jezus domaga się dobrowolnej postawy świadczenia dobra na rzecz nieprzyjaciela, ale nie uczuciowej sympatii dla niego⁶⁹. Miłość własna jako afirmacja własnego bycia jest czymś naturalnym i jednocześnie koniecznym, aby zaistniała miłość bliźniego. Jeśliby bowiem pominięto miłość własną, która stanowi kryterium miłości bliźniego, ta stałaby się czymś nieokreślonym, straciłaby swój fundament⁷⁰. Trzeba zauważyć, że człowiek nie może odnosić się z nienawiścią do tego, co kocha Bóg. Jezus wprawdzie mówi o zaparciu się samego siebie, domaga się wyjścia poza siebie, ale właśnie w tym celu, aby prawdziwie siebie odnaleźć. Jest możliwe, aby być w konflikcie z sobą samym, odczuwać do siebie awersję, nie przyjmować siebie takim, jakim się jest, ale jest to postawa daleka od Chrystusowego „zaparcia się siebie”. Kto bowiem nie kocha siebie, nie może też pokochać drugiego człowieka, nie jest w stanie go zaakceptować, kiedy żyje ze sobą w konflikcie. Taki człowiek nie jest zdolny do miłości. Stąd – jak wnioskują J. Ratzinger – egoizm i autentyczna miłość własna się wykluczają⁷¹. Zachodzi też ciekawa zależność: im bardziej ktoś szuka tylko siebie, tym bardziej staje się rozdarty i niezadowolony; im bardziej natomiast jest dla innych, tym bardziej znajduje siebie. Dzieje się tak, gdyż akceptacja, jaką otrzymuje od innych, pozwala mu zaakceptować siebie i siebie realizować. A tylko ten, kto zaakceptu-

Jezus domaga się dobrowolnej postawy świadczenia dobra na rzecz nieprzyjaciela, ale nie uczuciowej sympatii dla niego.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ M. Kluz, *Orędzie...*, dz. cyt., s. 86.

⁷⁰ M. Kluz, *Wymagania miłości w życiu społecznym w świetle encyklik Deus caritas est i Caritas in veritate papieża Benedykta XVI*, w: *Studia Nauk Teologicznych*, P. Bortkiewicz red., t. XII, Lublin 2017, s. 194.

⁷¹ Tamże, s. 195.

je siebie, może prawdziwie zaakceptować drugiego⁷². W cnocie miłości papież Benedykt XVI widział ostateczne kryterium spełnienia życia chrześcijańskiego poprzez to, iż miłość Boga do człowieka jako dar jest wezwaniem i wzorem w kształtowaniu postawy miłości człowieka do wszystkich ludzi, a więc nawet tych, których „po ludzku” bardzo trudno jest kochać. Zawsze jednak postawa miłości wobec drugiego człowieka musi mieć swoje odniesienie do miłości Chrystusa. On, jako wierny świadek miłości Ojca do ludzi, jest normą życia moralnego chrześcijan⁷³. Miłość bowiem, jaką ukazuje swoim życiem i do naśladowania której wzywa uczniów, staje się wyznacznikiem ich wzajemnego odnoszenia się do siebie. Jednocześnie trzeba podkreślić, że w ludzkim doświadczeniu miłości potwierdza się fundamentalna prawda, że właśnie w miłości i poprzez miłość rozstrzyga się to, jakim kto jest człowiekiem: *Ex amore suo quisque vivit, vel bene, vel male*. Można tu przytoczyć także słowa św. Augustyna: *Talis est quisque, qualis eius dilectio*. Miłość nadaje więc ostateczne znaczenie życiu człowieka. Ona jest istotnym warunkiem godności człowieka, dowodem szlachetności jego duszy. Człowiek jest zatem pierwszą i niezastąpioną drogą czynnego okazywania miłości bliźniemu, miłości dobrowolnie wybranej i przeżywanej⁷⁴.

7. Religijny wymiar miłości

Ważnym aspektem miłości w kontekście pedagogiki chrześcijańskiej nadającej sens i wartość ludzkiemu życiu, jest jej źródło. Miłość Boża czyni życie ludzkie Chrystusowym. Przychodzi ona do człowieka w osobie Jezusa Chrystusa i tajemnicach Jego życia oraz czyni człowieka sposobnym do życia na obraz i logikę Jego życia. W Chrystusie miłość *agape* stała się cielesna, widzialna, można się z nią spotkać i zostać przez nią ogarniętym. Uprzedzająca, bezinteresowna, poszukująca człowieka miłość Boża jest aktywnie obecna poprzez ludzi, słowo, sakramenty, zwłaszcza Eucharystię⁷⁵. Miłość Boża prowadzi człowieka do wspólnoty z Trójjedynym Bogiem i ludźmi. Jest to tajemnica wspólnoty Kościo-

⁷² J. Ratzinger, *Patrzeć na Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2005, s. 88.

⁷³ J. Nagórny, *Agape i Ethos. Centralny charakter miłości w moralności chrześcijańskiej*, w: *Miłość w postawie ludzkiej*, W. Słomka red., Lublin 1993, s. 179.

⁷⁴ M. Kluz, *Orędzie...*, dz. cyt. s. 87.

⁷⁵ P. Kiejkowski, *Motyw antropologiczny...*, dz. cyt., s. 157.

ła, którą ostatni Sobór za Ojcami Kościoła objawia jako lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego⁷⁶. Kościół jest wspólnotą miłości, a miłość Kościoła jest nazwana przez papieża przejawem miłości trynitarniej⁷⁷. Miłość jest powołaniem każdego człowieka, ale również istotnym powołaniem Kościoła, który stanowi społeczny wyraz chrześcijańskiej egzystencji. Miłość Boga stała się w szczególny sposób konkretna, dotykalna i widoczna w osobie Wcielnego Słowa. Współcześnie jest obecna w taki sposób w Eucharystii. Cały człowiek w swej jedności ciała i duszy miłuje, kiedy angażuje się w pomoc konkretnemu drugiemu człowiekowi. Miłość Kościoła domaga się ze swej natury tej samej widzialności, cielesności, praktycznego i profesjonalnego zaangażowania na rzecz troski o całościowe, rzeczywiste dobro drugiego człowieka. Cała druga część papieskiej encykliki zatytułowana *Caritas dzieło miłości dokonane przez Kościół jako „wspólnotę miłości*, poświęcona jest temu zagadnieniu. To zbiór praktycznych, szczegółowych zagadnień, przede wszystkim z dziedziny katolickiej nauki społecznej, historii Kościoła, teologii pastoralnej i teologii duchowości, opartych na analizach filozoficzno-teologicznych z pierwszej części encykliki, w tym także antropologicznych, wynikających ze spełnianego przez Kościół powołania do miłości *caritas*⁷⁸.

Miłość własna to kolejny ważny aspekt w przestrzeni pedagogicznej rozważany przez papieża Benedykta XVI w encyklice *Deus caritas est*. Kwestia uzasadnionej przyjaźni z samym sobą zostaje podjęta w głębszej refleksji dotyczącej daru z siebie. Papież podkreśla, że oddanie siebie tak naprawdę stanowi dopełnienie siebie i jest to najlepszy sposób, by siebie samego odnaleźć. Podaje też przykład Maryi, która całkowicie oddała się Chrystusowi, a przez Niego – wszystkim ludziom. Złożyła Ona całkowity dar z siebie, wyzbyła się siebie i w ten sposób Jej życie nabrało ostatecznego sensu. Tak też jest w przypadku wszystkich ludzi: oddać siebie – znaczy prawdziwie siebie odnaleźć⁷⁹.

Zjednoczenie to ważny aspekt miłości, na który zwraca uwagę papież Benedykt XVI. Nie mówi o rzeczywistości abstrakcyjnej. Zjednoczenie to ma się przejawiać konkretnie w liturgii, w sakramentach i w modlitwie, ale – według Benedykta XVI – miłość do Boga może się też wyrażać w cier-

⁷⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, Rzym 1964, p. 4.

⁷⁷ DCE, p. 19.

⁷⁸ P. Kiejkowski, *Motyw antropologiczny...*, dz. cyt., s. 157.

⁷⁹ M. Kluz, *Wymagania...*, dz. cyt., s. 195.

**Dynamika miłości
sprawia, że od akceptacji
istnienia drugiego
człowieka w prawdzie,
miłość ta przechodzi
w troskę o niego
i realizuje się poprzez
obdarowanie.**

pieniu⁸⁰. Dynamika miłości sprawia, że od akceptacji istnienia drugiego człowieka w prawdzie, miłość ta przechodzi w troskę o niego i realizuje się poprzez obdarowanie⁸¹. Miłość rozumiana jako dar z siebie dla drugiego – to jest istota miłości bliźniego. Benedykt XVI w *Deus caritas est* opisuje to w następujący sposób: „Teraz miłość staje się troską człowieka i posługą dla drugiego. Nie szuka już samej siebie, zanurzenia w upoje-

niu szczęściem; poszukuje dobra osoby ukochanej: staje się wyrzeczeniem, jest gotowa do poświęceń, co więcej, poszukuje ich”⁸². Taka dojrzała postawa miłości pozwala człowiekowi wyjść z zamknięcia w sobie samym, z własnego „ja” i złożyć to „ja” w darze drugiemu, w myśl słów Chrystusa o traceniu własnego życia po to, by je odnaleźć na nowo już jako udoskonalone (Łk 17, 33)⁸³. Bowiem, jak słusznie zauważa papież Benedykt: „kochać to znaczy darować, ofiarować coś mojego drugiemu”⁸⁴.

Człowiek powołany jest, by kochał, tak jak Chrystus. Ale, by móc tak kochać, trzeba przez wiarę odkrywać i poznawać Jego oblicze. Dopiero w miarę wzrostu wiary wzrasta w człowieku miłość, więź egzystencjalna z osobowym ideałem miłości, którym jest Jezus Chrystus⁸⁵. Przez wiarę poznaje się Tego, który jest wzorem miłości i pojawia się pragnienie kochania tak, jak On kochał – aż do końca. Ta miłość jest jednocześnie miłością Chrystusa w człowieku. On jest Tym, który w człowieku żyje i kocha swoją miłością. Od stopnia wiary pozwalającej uczestniczyć w życiu Bożym zależy więc stopień miłości⁸⁶. Z tej prawdy wynika, że niemożliwa jest miłość bliźniego bez miłości Boga – co wyraźnie widać także w nauczaniu Benedykta XVI. Człowiek sam bowiem nie umie właściwie kochać drugiego człowieka. To Chrystus w nim kocha. Gdy jest on otwarty na zstępującą Boską miłość, gdy pozwala Bogu kochać siebie, jednocześnie pozwala Mu kochać przez siebie innych⁸⁷.

⁸⁰ M. Kluz, *Miłość...*, dz. cyt., s. 5.

⁸¹ M. Kluz, *Wymagania...*, dz. cyt., s. 196.

⁸² DCE, p. 6.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ M. Kluz, *Miłość...*, dz. cyt., s. 67.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Tamże, s. 68.

⁸⁷ T. Dajczer, *Rozważania o wierze*, Częstochowa 2012, s. 242.

Warto w naszych rozważaniach sięgnąć do pojęcia komunii, spoglądając na miłość pojmowaną jako dar z siebie samego w całym jego radykalizmie i gotowości miłowania nieprzyjaciół. Człowiek bowiem został stworzony do życia w wymianie darów, wymianie miłości z innymi⁸⁸. Dokonuje się to w Kościele: czerpiąc ze skarbnicy łask, do których ma dostęp, człowiek jednoczy się z Chrystusem i jednocześnie z innymi ludźmi, którym On także się oddaje. Człowiek wchodzi w jedność ze wszystkimi, którzy należą do Niego. W ten sposób – zdaniem papieża Benedykta – komunია wyprowadza człowieka ze skupienia na samym sobie i kieruje ku Bogu, a jednocześnie ku jedności z wszystkimi chrześcijanami⁸⁹.

8. Miłość jako zasada społeczna

Miłość, jako główna zasada i największe przykazanie społeczne, szanując odmienność drugiego i jego prawa, domaga się praktykowania sprawiedliwości i jednocześnie do tego uzdalnia. Ona też stanowi swego rodzaju natchnienie do przeżywania życia w pełni jako całkowitego daru z siebie⁹⁰. Miłość realizowana jako dar z siebie prowadzi do miłości w konkretnej wspólnotcie, a w konsekwencji do budowania dobrych zależności także poza wspólnotą, w całym społeczeństwie. Ta miłość, która w swojej dynamice jest najpierw darem Boga, a później działaniem człowieka, jawi się jako siła jednocząca ludzi, przekraczająca wszelkie bariery i granice. Dąży ona do utworzenia wspólnoty braterskiej wszystkich ludzi⁹¹. Zasada sprawiedliwości niejako zawiera się w miłości. W praktyce bowiem wypełnianie zadań wypływających z miłości jest jednocześnie realizacją postulatów sprawiedliwości. W stosunkach społecznych można by mówić o pierwszeństwie sprawiedliwości przed miłością, jednak nie w ten sposób, że trzeba najpierw zrealizować to, co wynika ze sprawiedliwości – jako pewne minimum – a w dalszej kolejności odwoływać się do miłości, ale w tym znaczeniu, że tam, gdzie nie przestrzega się sprawiedliwości, nie można nawet mówić o rozwijaniu postawy miłości. Ta więc równoważnej zależności między nimi sprawia, że miłość

⁸⁸ M. Kluz, *Wymagania...*, dz. cyt., s. 196.

⁸⁹ DCE, p. 14.

⁹⁰ M. Kluz, *Wymagania...*, dz. cyt., s. 197.

⁹¹ Tamże.

bez sprawiedliwości staje się obłudą, z kolei sprawiedliwość oderwana od miłości jest oschłą i formalistyczna⁹².

Pedagogiczny aspekt miłości bliźniego kieruje nasze myśli w stronę szerszej perspektywy ludzkich zachowań. Najczęściej pierwszym skojarzeniem z nim związanym jest jakaś postawa życzliwości, dobra bezpośrednio okazanego konkretnemu człowiekowi będącemu w potrzebie. To jednak tylko mały fragment przeogromnej rzeczywistości kryjącej się za tym pojęciem. Choć bowiem w rozwijaniu moralności chrześcijańskiej ważne jest wyjście od kształtowania miłości w tzw. mikrorelacjach, z nimi bowiem człowiek ma do czynienia zawsze, gdy spotyka drugiego

Pierwszym skojarzeniem z miłością bliźniego jest postawa życzliwości, dobra bezpośrednio okazanego konkretnemu człowiekowi będącemu w potrzebie.

człowieka, to jednak nie można na tym poprzestać. Całościowe spojrzenie na ludzką istotę nie może pomijać jej zależności od społeczeństwa – człowiek jest bowiem istotą społeczną. Z tym jednak wiąże się konieczność dostosowania ogólnych zasad miłości do sytuacji, w której adresatem miłości nie jest jednostka, ale grupa, cała społeczność, bądź też – w uniwersalnym ujęciu – cała ludzkość⁹³. W tym kontekście nauka społeczna Kościoła przedstawia wizję „miłości społecznej”. Z nią związane są zasady sprawiedliwości i dobra wspólnego, które

łączą się integralnie z miłością ujmowaną w przestrzeni tzw. makrorelacji. „Miłość społeczna” nie ogranicza się oczywiście tylko do tych dwóch zasad, jednak są one – jak podkreśla Benedykt XVI w *Caritas in veritate* – szczególnie ważne w procesie rozwoju społeczeństwa, dlatego zostały w niniejszej refleksji wyeksponowane. Pójście drogą tych zasad, przy jednoczesnym zachowaniu wrażliwości na każdego spotkanego na drodze swego życia człowieka, z pewnością jest właściwym sposobem realizacji Chrystusowego wezwania do miłości bliźniego⁹⁴.

Omawiana encyklika Benedykta XVI daje szereg odpowiedzi, wręcz wzorców odnoszących się do pedagogicznego aspektu szeroko pojętej formacji. Mówi w niej m.in. o potrzebie wykształcenia u wolontariuszy kompetencji profesjonalnej, aby robić to, co właściwe, pomagać w sposób trafny i być wytrwałym w tej posłudze. Kompetencja ta jest zdaniem papieża pierwszym i podstawowym wymogiem, ale ona sama nie wystar-

⁹² Tamże, s. 198.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże, s. 200.

czy⁹⁵. Wieloletnie doświadczenia charytatywno-formacyjne z młodzieżą potwierdzają skuteczność wpływu tej pracy na kształtowanie dojrzałych postaw prospołecznych wśród młodych. Praca ta wpływa na ich duchowy i religijny rozwój, a także ma wymiar prewencyjny, chroniąc przed nałogami i nieodpowiedzialnością⁹⁶. Kształtowanie czynnej miłości bliźniego u dzieci i młodzieży daje nadzieję, że ludzie młodzi, którzy zasilili szeregi Szkolnych Kół Caritas, po ukończeniu szkoły chętniej zaangażują się w pracę zespołów charytatywnych w swoich parafiach lub środowiskach pracy. Potrafią też odkryć Kościół jako wspólnotę miłości i stają się bardziej świadomymi i odpowiedzialnymi jego członkami⁹⁷.

Zakończenie

Wydaje się, że w artykule podjęto ważny i aktualny z punktu współczesnego zapotrzebowania społecznego temat pedagogicznych aspektów miłości w świetle rozważań encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est*. Za papieżem został tu przypomniany ideał miłości małżeńskiej, jej znaczenie w integralnym rozwoju jednostki oraz jej społeczny wymiar. Autor przedstawił również komplementarnie zagadnienie miłości małżeńskiej w kontekście miłości chrześcijańskiej, z uwzględnieniem miłości jako daru Bożego i jego sakramentalnego wymiaru, który jest odzwierciedleniem miłości Jezusa Chrystusa do Kościoła⁹⁸. Aksjologiczne ujęcie miłości z jej pedagogicznymi aspektami przedstawia ją jako drogę do realizacji siebie z uwzględnieniem natury ludzkiej. Pedagogiczny wymiar miłości małżeńskiej został przedstawiony w perspektywie uświęcenia, gdy małżonkowie, rezygnując ze swojego „ja”, ukierunkowują się na „ty”, przekształcając się na „my” poprzez łaskę i błogosławieństwo otrzymane od Stwórcy jako protoplasty miłości. Eucharystia zaś, rozumiana jako wspólnota w aspekcie pedagogicznym, stanowi niewyczerpane źródło

⁹⁵ Tamże, s. 205.

⁹⁶ S. Regmunt, *Konieczność formacji charytatywnej młodych. Refleksje po lekturze encykliki Deus caritas est – z doświadczeń Kościoła w Polsce*, w: <http://wolontariat.caritas.pl/wp-content/2015/04/SKCformacji.pdf> (dostęp: 06.12.2020)

⁹⁷ Tamże (dostęp: 10.12.2020).

⁹⁸ J. Michalczuk, *Wybrane aspekty...*, dz. cyt., s. 398.

miłości małżeńskiej. Ważnym wymiarem pedagogicznym małżeństwa jest odniesienie społeczne, rozumiane jako *caritas*⁹⁹.

Bibliografia

Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Rzym 2005.

Benedykt XVI, *Miłość jest dobrem, które każdy człowiek musi pomnażać*. Przemówienie podczas modlitwy maryjnej z papieżem (Watykan, 13.11.2011), „L'Osservatore Romano” 1(2012).

Bohdanowicz A., *Unifikacyjna rola miłości w życiu małżeńskim według Benedykta XVI*, „Teologia i Moralność” 1(2006).

Chouraqui A., *Dziesięć przykazań dzisiaj*, Warszawa 2002.

Dajczer T., *Rozważania o wierze*, Częstochowa 2012.

Dyczewski L., *Miejsce i funkcje wartości w kulturze*, w: *Kultura w kręgu wartości*, L. Dyczewski red., Lublin 2001.

Hadryś J., *Rola miłości Boga i bliźniego w procesie uświęcenia w encyklice Deus caritas est*, „Teologia i Moralność” 1(2006).

Katechizm Kościoła Katolickiego.

Kiejkowski P., *Motyw antropologiczny w encyklice Benedykta XVI Deus caritas est*, w: *Poznańskie Studia Teologiczne*, F. Lenort, J. Szpet, red., t. XXII, Poznań 2008.

Kluz M., *Miłość Boga darem i przykazaniem w świetle encykliki Deus caritas est Benedykta XVI*, w: *Roczniki Teologiczne*, S. Nowosad red., t. LXIV, Lublin 2017.

Kluz M., *Orędzie o miłości bliźniego w świetle encyklik Deus caritas est i Caritas in veritate papieża Benedykta XVI*, w: *Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*, B. Drożdż red., Legnica 2015.

⁹⁹ Tamże, s. 399.

Kluz M., *Wymagania miłości w życiu społecznym w świetle encyklik Deus caritas est i Caritas in veritate Papieża Benedykta XVI*, w: *Studia Nauk Teologicznych*, P. Bortkiewicz red., t. XII, Lublin 2017.

Kuligowski R., *Encyklika Benedykta XVI Deus caritas est a teologia miłości małżeńskiej*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 6(2007).

Michalczuk J., *Wybrane aspekty miłości małżeńskiej w świetle encykliki Benedykta XVI Deus Caritas est*, „Studia Elckie” 3(2018).

Nagórny J., *Agape i Ethos. Centralny charakter miłości w moralności chrześcijańskiej*, w: *Miłość w postawie ludzkiej*, W. Słomka red., Lublin 1993.

Pasteur L., *Wychowanie do wartości*, w: <https://www.sp3.chojnice24.pl/wychowaniedowartociartyku.pdf> (dostęp: 6.12.2020).

Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 1996.

Regmunt S., *Konieczność formacji charytatywnej młodych. Refleksje po lekturze encykliki Deus Caritas est – z doświadczeń Kościoła w Polsce*, w: <http://wolontariat.caritas.pl/wp-content/2015/04/SKCformacji.pdf> (dostęp: 6.12.2020).

Ropiak S., *Eucharystia źródłem miłości katolickich rodzin*, w: *Jan Paweł II o cierpieniu i rodzinie*, W. Nowak, M. Tunkiewicz red., Olsztyn 2006.

Ropiak S., „Mistyka” Eucharystii według encykliki „Deus caritas est” Benedykta XVI, „Liturgia Sacra” 2(2006).

Skrzypczak R., *Kościół jako Niewiasta w relacji do Chrystusa swego Oblubieńca*, Warszawa 2001.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, Rzym 1964.

Stolarczyk I., *Miłość i sprawiedliwość – zasady kształtujące życie społeczne*, w: R. Kantor, M. Kluz, J. Młyński red., *Rodzina między pracą a płacą. Refleksja nad społeczną myślą encykliki „Laborem exercens” Jana Pawła II*, Kraków 2016.

Świtała I., *Wychowanie do wartości w zmieniającym się świecie*, „Studia edukacyjne” 52(2019).

Tischner J., Kłockowski J.A., *Wobec wartości*, Poznań 2001.

Zagrodzki W., *Rozwiedzeni są w Kościele*, Kraków 2010.

Leon Szot*

Dewaluacja wartości miłości w erze ponowoczesności – ujęcie socjologiczne

The Devaluation of the Value of Love in the Postmodern Era
– a Sociological Approach

Streszczenie

Autor analizuje zagadnienie miłości na tle socjologii miłości i jej obserwacji empirycznych. Przeprowadza także eksplorację teoretyczną roli miłości w ujęciu miłości jako wartości socjalizującej o charakterze nadrzędnym w stosunku do innych wartości. W związku z tym autor prowadzi rozważania na temat istoty socjalizacji, w tym socjalizacji wartości, także analizując poszczególne rodzaje miłości. Ponadto, podejmuje rozważania nad innymi możliwościami badawczymi wartości miłości oraz praktycznym ich wymiarem w społeczeństwie nam współczesnym.

Słowa kluczowe:

miłość, socjologia
miłości,
socjalizacja,
wartość, płynne
społeczeństwo,
homo tradens

Abstract

The author analyzes the theme of love in the context of sociology of love and its empirical observations. He explores the role of love perceived as

* Leon Szot – dr hab., profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Keywords: love,
sociology of love,
socialization,
value, liquid love,
homo tradens

a socializing value which is supreme and precedes other values. That said, the author reflects upon the essence of socialization, including values' socialization whereas he analyzes diverse forms of love. Finally, the author ponders upon research potentials concerning the value of love and its practical dimension in modern societies.

Wprowadzenie

– ujęcie socjologiczne zagadnienia miłości

Socjologia dotąd nie darzyła specjalnym zainteresowaniem roli miłości w życiu społecznym człowieka, tym bardziej miłość nie doczekała się socjologicznej definicji, choć trudno zaprzeczyć jej roli w konstruowaniu relacji społecznych. Socjolodzy umownie odróżniają miłość tzw. romantyczno-erotyczną od miłości rodzicielskiej w ujęciu antropologicznym, a także biorą pod uwagę rozróżnienie teologiczne pomiędzy miłością erotyczną *eros* a *agape*¹, czyli bezwarunkową miłością chrześcijańską². Pierwsze rozważania natury socjologicznej na temat miłości datują się na koniec XIX wieku. Wówczas pojawia się pierwsze wyraźne rozróżnienie między miłością rodziny a miłością tzw. namiętną – pary, przy założeniu odwiecznej sprzeczności istniejącej pomiędzy powinnością w stosunku do ujęcia rodziny jako dobra moralnego a namiętnością, która pojawia się pomiędzy kochankami w tzw. wolnej miłości³.

Od lat osiemdziesiątych XX wieku socjolodzy rozpoczęli stopniowo czynić próby eksploracji zjawiska miłości. W większym stopniu koncentrowano się na miłości romantyczno-erotycznej, począwszy od:

1) ujęcia miłości przez Niklasa Luhmanna w kategoriach komunikacji, gdzie miłość jest formułowana, uczy się oraz jest częścią kodu komunikacyjnego w teorii związków międzyludzkich polegających na „międzyosobowej międzypenetracji” (*interpersonal interpenetration*)⁴;

¹ A. Nygren, *Agape and Eros*, Part I, in: *Study of the Christian Idea of Love*, London 1932, p. 56-137.

² M.S. Rusu, *Theorising Love in Sociological Thought: Classical Contributions to a Sociology of Love*, „*Journal of Classical Sociology*” 1(2018), p. 3-20.

³ E. Durkheim, *La prohibition de l'inceste des ses origines*, „*L'Année Sociologique*” 1(1896-1897), p. 1-70.

⁴ N. Luhmann, *Love as Passion, Codification of Intimacy*, Cambridge 1986, p. 109-179.

2) rozważań Anthony'ego Giddensa na temat roli seksualności ode-
rwanej od jej czystej formy w procesie reprodukcji jako element rzeczy-
wistości nowoczesnej⁵;

3) analiz Elisabeth Beck-Gernsheim oraz Ulricha Becka opisujących
zmieniający się obraz rodziny oraz seksualność par, w tym małżeńskich,
wraz z powoli wzrastającą demokratyzacją roli kobiet,
podejmowaną przez nich pracę w społeczeństwie nu-
klearnym, przemysłowym⁶; aż do początku eksploracji
zagadnienia miłości przez Zygmunta Baumana z punktu
widzenia „płynnej miłości” (*liquid love*) – pojęcia wpro-
wadzonego w 2003 roku – zjawiska będącego częścią
płynnego społeczeństwa (*liquid modernity*)⁷.

Spółeczeństwo to wraz ze swoją epizodycznością,
fragmentarycznością, brakiem stabilizacji życiowej oraz
koncentracją na egoizmie zachowań, przywiązaniu do
pozyskiwania sukcesu i pozornej satysfakcji, technolo-
gii internetu i hiperkonsumpcji, tworzy płynną miłość,
w której partnerzy są podobni do pożądaných produktów
zakupionych w sklepie, z których każdy w momencie, gdy przestaje sa-
tisfakcjonować drugiego, może zostać wymieniony na nowy. W związku
z tym, związki zaczynają przypominać transakcje biznesowe, które nie
mają nic wspólnego z oddaniem, poświęceniem, wspieraniem się i two-
rzeniem solidnych więzi emocjonalnych z partnerem. Więzy te, jeśli się
pojawiają, są krótkotrwałe lub nacechowane pozorami. Miłość jest szybko
konsumowana, zużywana jak produkt. Pojawiające się ewentualnie dzieci
wzrastają w podobnej atmosferze hiperkonsumpcji, zaś więzi łączące je
z rodzicami są zazwyczaj pozbawione głębi emocjonalnej⁸.

Bauman stwierdza, że rewolucja technologiczna doprowadziła do ma-
kabrycznych wręcz konsekwencji dla tego, jak wszystkie rodzaje miłości
były pojmowane, czy do których aspirowano przed erą społeczeństwa
płynnego oraz, że ta rewolucja doprowadziła do zniszczenia łagodności
stosunków międzyludzkich, pozwalając na zachowania, które do tej po-

**Związki zaczynają
przypominać
transakcje biznesowe,
które nie mają nic
wspólnego z oddaniem,
poświęceniem,
wspieraniem się
i tworzeniem solidnych
więzi emocjonalnych
z partnerem.**

⁵ A. Giddens, *Transformation of Intimacy, Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford 1992, p. 53-125.

⁶ U. Beck, E. Beck-Gernsheim, M.A. Ritter, J. Wiebel, *The Normal Chaos of Love*, Cambridge 1995, p. 32-75.

⁷ Z. Bauman, *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge 2003, p. 37-165.

⁸ Tamże.

ry były uważane za nielegalne czy niemoralne. Obraz miłości przedstawiony przez Baumaną, acz oparty na dogłębnej empirycznej obserwacji, przedstawia rzeczywisty, odarty ze złudzeń, portret nowoczesnej miłości pozbawionej elementu *agape*, miłości niesolidaryzującej ludzi, bagatelizującej uniwersalne wartości etyki⁹.

Eva Illouz także łączy eksplorację tematyki miłości ze stanem obecnego społeczeństwa. Obecny obraz miłości jest tu konsekwencją – nie, jak

**Obraz miłości
przedstawiony
przez Baumaną, (...) przedstawia rzeczywisty,
odarty ze złudzeń,
portret nowoczesnej
miłości pozbawionej
elementu *agape*, miłości
niesolidaryzującej
ludzi, bagatelizującej
uniwersalne wartości
etyki.**

ujmowano to dotychczas, dysfunkcyjnych dzieciństw oraz mało świadomie rozwiniętych *psyche* – lecz agregacją napięć, przeciwieństw społecznych i kulturowych, które uwidoczniły nowoczesny obraz jednostki społecznej i jej tożsamości. Miłość romantyczna jest postrzegana przez pryzmat tego, jak nowoczesność zmieniła wolę do miłości, obciążając ją ciągłą niepewnością, czy warto kochać, angażować się w związek, stając się podatnym na poniżenie i porażkę, jak zmieniło się pożądanie seksualne, w którym już nie ma cech romantycznego zrywu, jest zaś chęć pozyskania dobra materialnego – towaru¹⁰.

Wola miłości i pożądanie są tu tłumaczone za pośrednictwem porównania ich do teorii nabywania towarów Karola Marksa, gdzie nabycie towaru było następstwem kombinacji określonych związków międzyludzkich. Illouz wskazuje, że miłość stała się towarem na rynku pełnym rywalizujących ze sobą czynników, składników hiperkonsumpcji świata płynnej nowoczesności¹¹. W podobnym nurcie Arlie R. Hochschild analizowała powiązania między miłością a prawami rynku. Oprócz miłości, przyjaźń oraz sposób wychowania dzieci stały się produktami, manipulowanymi i zarządzanymi przez prawa komercjalizacji rynkowej¹².

Gennaro Iorio, podejmuje zagadnienie z innego punktu odniesienia, poszukując nieteologicznego *agape* na poziomie przede wszystkim mikrosocjalnym kontaktów międzyludzkim twarzą w twarz (*face-to-face*). Iorio zwraca uwagę na rosnącą chęć jednostek społecznych do tworzenia wspólnot, realizowania czynów solidarnych. Iorio opiera się na so-

⁹ Tamże.

¹⁰ E. Illouz, *Why Love Hurts, a Sociological Explanation*, Cambridge 2012, p. 6-58.

¹¹ Tamże.

¹² A.R. Hochschild, *The Outsourced Self: Intimate Life in Market Times*, New York 2012, p. 25-63.

cjologii czynów Luca Boltanskiego oraz używa sformułowania „miłość agapiczna”, dzieląc ją na sześć typów¹³. Iorio wspomina, że socjologia nie powinna wykorzystywać *agape* teologicznego jako bezwarunkowej chrześcijańskiej miłości, nie rozważać miłości w ujęciu rzeczywistości płynnej nowoczesności, lecz rozpatrywać ją, wykorzystując fakty empiryczne świadczące o tym, że pojęcie miłości można zrewitalizować poprzez czyny agapiczne¹⁴.

W oparciu o podział w socjologii zasad czynów na „zasady prowadzenia sporu” i „zasady prowadzenia pokoju” (*regimi di disputa* i *regimi di pace*), wraz z ich regułami wyjaśniającymi i kompetencyjnymi tworzącymi kontekst czynu i jego identyfikację, *agape* jest u Ioria aktem, czynem, relacją, która jest nacechowana szacunkiem i stwarza możliwości innych działań – ma konsekwencje instrumentalne, ekspresyjne, symboliczne i funkcjonalne. Iorio za Boltanskim zachęca do wykorzystania w socjologii filozofii języka do konstruowania autonomii podmiotów struktury społecznej w kontekście tematyki miłości. Ponadto wspiera oddalenie się Boltanskiego od zapędów do rekonstrukcji socjologii moralnej traktującej *agape* jako wynikającą z motywów zbyt wyidealizowanych.

Miłość w kontekście *agape* Ioria jest definiowana tak, jak inne czyny, akty, relacje, interakcje społeczne, w których podmioty uczestniczą – w dawaniu, w braniu, w niedawaniu, w nierobieniu – przez to ten akt, relacja, czyn, oferują więcej niż wymaga dana sytuacja. Czyli *agape* to czyn, relacja wychodząca z siebie, która *per se* jest bezwarunkowa, bezzwrotna. W związku z tym czyn, akt, w tym miłość, nie może być produktem, towarem rynkowym, ponieważ nie zakłada transakcji, która jest zwrotna i warunkowa. Miłość w sensie *agape* jest przepełniona wzajemnością, dlatego też Iorio nie uwzględnia w swojej kategoryzacji miłości platonicznej czy miłości do wrogów. Koncepcja miłości w ujęciu Ioria jest oparta w dużej mierze na filozofii logicznej, *agape* może się różnić intensywnością, trwałością, czystością/gradientem, adekwatnością¹⁵. Propozycje Ioria rzucają nową perspektywę na rozważania dotyczące miłości w socjologii, acz nadal mają status rozwojowy i wydają się predestynować do wykorzystania jako rozważań przejściowych w kierunku ujmowaniu miłości na polu socjalizacji i socjologii wartości.

¹³ G. Iorio, *Sociology of Love. The Agapic Dimension of Societal Life*, Delaware 2014, p. 1-85.

¹⁴ Tenże, *Agape: un concetto per le scienze sociali*, „Società Mutamentopolitica” 2(2011), p. 101-114.

¹⁵ Tamże.

1. Miłość jako wartość socjalizacyjna

Człowiek jest wyjątkowy wśród innych istniejących stworzeń. Wraz z przekazywanym bogactwem kulturowym, w tym językowym, umiejętnością tworzenia technologii, tradycji, norm, wierzeń, właściwych i mniej właściwych zachowań, staje się *homo tradens* – socjalizującym się przekaznikiem międzypokoleniowym. Po pokonaniu tzw. „szarego sufitu ewolucji”¹⁶, w ramach którego wykształcił i utrwalił wyraziste „cechy historii życia” (*life-history traits*), jego życie stało się biologicznie dłuższe, bardziej skoncentrowane na tworzeniu monogamicznych struktur w związkach oraz zwiększeniu wysiłków na rzecz wychowania dzieci¹⁷.

Miłość jako miłość rodzicielska, rodzica do dziecka i dziecka do rodzica w sensie przywiązania rodzicielskiego¹⁸, oraz miłość między partnerami życiowymi, pojmowana jako przywiązanie, wzajemna troska wraz z jej wymiarem fizycznym służącym ugruntowaniu cech emocjonalnego przywiązania par, obie te miłości w rozwoju człowieka były siłą napędową jego istnienia, przedłużania gatunku¹⁹. Miłość zawiera w sobie element przywiązania, jednak nie można jej pojmować tylko w kategoriach przywiązania, ponieważ sama w sobie jest wartością warunkującą prawidłowy obraz życia społecznego, nie tylko w kontekście uniwersalnych wartości etycznych²⁰, lecz także w chrześcijańskiej nauce Kościoła²¹. Przywiązanie może istnieć jako forma propagowania i życia tym, co jest wyłącznie przyjemne, może obrać formę uzależnienia²² od substancji psychoaktywnych, gromadzenia produktów sfery materialnej, natomiast miłość winna być pojmowana wyłącznie jako wartość, która jest „ponad-dobra” sama w sobie, którą staramy się w pełni realizować, którą pielęgnujemy poprzez socjalizację, podobnie jak w przypadku in-

¹⁶ K. Isler, C.P. van Schaik, *How are Ancestors Broke through the Gray Ceiling: Comparative Evidence for Cooperative Breeding in Early Homo*, "Current Anthropology" 6(2012), p. 453-465.

¹⁷ S.C. Anton, J.J. Sondgrass, *Origins and Evolution of Genus Homo: New Perspectives*, "Current Anthropology" 6(2012), p. 479-496.

¹⁸ J. Bowlby, *A Secure Base Parent – Child Attachment and Healthy Development*, London 1988, p. 1-20.

¹⁹ C. Hazan, P. Shaver, *Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process*, "Perspectives in Social Psychology" 3(1987), p. 511-524.

²⁰ G. Iorio, *Sociology of Love...*, dz. cyt., p. 69-85.

²¹ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, Rzym 1965, p. 26.

²² D. von Hildebrandt, *Das Wesen der Liebe, Gesammelte werke*, Regensburg 1971, s. 31-62.

nych wartości o nacechowaniu społecznym²³, jako element ugruntowujący nasz humanitaryzm społeczny²⁴.

Przyjmując obecną debatę socjologiczną, która nie zdołała wygenerować jednej przyjętej definicji wartości²⁵, lecz skupić się na możliwych wyjaśnieniach, czym może być wartość – jako coś przypisanego, przywiązane do danego ulubionego przedmiotu lub obiektu²⁶ lub też jako trwałe przeświadczenie, wierzenie, wyobrażenie, że konstruuje się coś wybranego lub pożądanego, oraz, że wartość może zawierać elementy inne²⁷, nawet transcendentne²⁸, dzięki czemu poprzez aspirację możemy taką wartość realizować²⁹, można by założyć, że miłość ma status wartości ostatecznej, nadrzędnej, acz nie wyidealizowanej, możliwej do wykonania oraz takiej, która winna przenikać inne wartości lub pomagać w ich realizacji, takiej wartości, którą można by opisywać empirycznie z uchwytą taksonomią.

W swej nadrzędności, wartość spełnionej miłości – w tym miłości np. do Boga, romantycznej par, rodzicielskiej, braterskiej/siostrzanej, miłości uniwersalnej/miłości do świata – winna się uwidaczniać jako stan permanentny umysłu, osiągnięty dzięki pracy nad swoim charakterem w wyniku różnorodnych działań socjalizacyjnych zorientowanych na obiekt miłości oraz doświadczanie miłości. Analizując zagadnienie miłości nie sposób nie dostrzec jej wysokiego aspektu moralnego „ponad-dobra”, w tym motywacji tzw. jednoczących, tworzących więzi, generujących oddanie, podkreślających fakt biologiczny, że każdy człowiek jest niepowtarzalny i może wytworzyć niepowtarzalną więź z obiektem swojej miłości³⁰. Miłość rozumiana jako moralna wzniosłość sprawia, że jest ona nadrzędna w stosunku do innych kategorii etycznych, mieści się poza kategoriami dobra i zła, i nie ma nic wspólnego z sentymentalną uprzejmością dla innych³¹.

Miłość winna się uwidaczniać jako stan permanentny umysłu, osiągnięty dzięki pracy nad swoim charakterem.

²³ E. Jaspers, *Values in Oxford Bibliographies Sociology*, in: <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199756384/obo-9780199756384-0182.xml> (dostęp: 12.03.2020).

²⁴ G. Iorio, *Sociology of love...*, dz. cyt., p. 69-85.

²⁵ J.L. Spates, *Sociology of Values*, "Annual Review of Sociology" 1(2003), s. 27-49.

²⁶ W.I. Thomas, F. Zaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, vol. 1, New York 1958, p. 21-22.

²⁷ H. Thome, *Sociology of Values*, in: *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, J.D. Wright ed., Oxford 2015, p. 47-53.

²⁸ T. Parsons, *Structure of Social Action*, New York 1968, p. 257-258.

²⁹ C. Kluckhohn, *Value and Value Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification*, in: *Toward a General Theory of Action*, T. Parsons, E.A. Shils eds, Harvard 1951, p. 388-464.

³⁰ D. von Hildebrand, *The Nature of Love*, South Bend 2003, p. 27-95.

³¹ P. Cicovacki, *Philosophy as the Wisdom of Love*, "Ethics & Bioethics" 1-2(2017), p. 75-84.

**Właściwy proces
socjalizacji formuje obraz
każdego rodzaju miłości
u jednostki.**

Socjalizacja jest fundamentem życia człowieka. Nabywanie, poszukiwanie przez człowieka wiedzy o wartościach, normach, zasadach, wzorach zachowań trwa jego całe życie³². Nie ogranicza się do nabycia wiedzy na ich temat w dzieciństwie i podczas dojrzewania, zaś potem wykorzystywania jej, lecz do żmudnego procesu nauki o tym, jak żyć w społeczeństwie, jak ono się zmienia i jak je ulepszać³³. Przekaz informacji o wartościach i obowiązujących normach przebiega w zależności od czynników politycznych, ekonomicznych oraz charakterystycznych dla określonego czasu historycznego danego społeczeństwa³⁴. Najwięcej

informacji socjalizujących jest utrwalanych przez człowieka w jego wczesnym dzieciństwie, nawet w formie niewerbalnego przekazu informacji³⁵. Jako pierwszy pojęcie socjalizacji, tworzącej podwaliny socjologii, wprowadził Georg Simmel, który początkowo ograniczał jego zastosowanie do formułowania się grup społecznych oraz rozwoju form stowarzyszających się, łączących.

Frankling Henry Giddings rozszerzył pojęcie socjalizacji, rozumiejąc je przede wszystkim jako rozwój natury społecznej bądź też charakteru – społecznego stanu umysłu występującego u tych, którzy się stowarzyszają, łączą³⁶.

Właściwy proces socjalizacji formuje obraz każdego rodzaju miłości u jednostki, szczególnie u dzieci, miłość do Boga, miłość uniwersalną/miłość do świata, miłość romantyczną z jej wymiarem tożsamości seksualnej³⁷, miłość rodzica do dziecka oraz dziecka do rodzica³⁸, miłość braterską i siostrzaną³⁹, miłość przyjacielską, czy nawet miłość do roślin i zwierząt⁴⁰.

³² K. Manheim, *The Problem of Generations*, in: *Essays on the sociology of knowledge*, K. Manheim ed., New York – Oxford 1952, p. 276-332.

³³ G.H. Elder Jr, *Age Differentiation and the Life Course*, "Annual Review of Sociology" 1(1975), p. 165-190.

³⁴ B.L. Neugarten, N. Datan, *Sociological Perspectives on the Life Cycle. In the Meanings of Age*, in: *Selected Papers of Berenice, L. Neugarten, D.A. Neugarten eds*, Chicago 1996, p. 96-113.

³⁵ G. Handel, *Revising Socialization Theory*, "American Sociological Review" 3(1990), p. 463-466.

³⁶ F.H. Giddings, *The Theory of Socialization*, Oxford 1897, p. 1.

³⁷ L.M. Carpenter, *Studying Sexualities from a Life Course Perspective*, in: *Handbook of Sociology of Sexualities*, J. Delamater, R.F. Plante eds, New York 2015, p. 65-89.

³⁸ L. Pollock, *Forgotten Children. Parent – Child Relations from 1500-1900*, Cambridge – New York 1983, p. 96-124.

³⁹ M. Stomblor, I. Padavic, *Sister Acts: Accommodation and Resistance to Men's Domination in Fraternity Little Sister Programs*, "Social Problems" 2(1997), p. 257-275.

⁴⁰ N. Charles, *Animals Love You as You Are. Experiencing Kinship Across the Species Barrier*, "Sociology" 4(2018), p. 715-730.

Z punktu widzenia integracji systemowej oraz integracji społecznej, proces socjalizacji staje się podstawowym narzędziem nie tylko inkorporacji jednostek do społeczeństwa, lecz ostatecznie tworzy określony porządek społeczny. W związku z tym, właściwa socjalizacja miłości jest niezbędna do odpowiedniej kultywacji pojęcia miłości bezwarunkowej, uniwersalnej. Rodzina spełnia tu podstawową rolę w przekazywaniu właściwych form wartości, jakie winny obowiązywać w społeczeństwie, następnie przyjaciele, osoby napotkane w różnych instytucjach, urzędach, znajomi z pracy – koniec końców, jednostka, która się socjalizuje, otrzymuje obraz wartości i celów, za jakimi chce podążać, z jakimi się utożsamia⁴¹.

Nauka Kościoła podkreśla, że miłość winna obejmować całość egzystencji w każdym jej wymiarze, czyli winna być w pewnym sensie miłością uniwersalną, miłością do świata. Komentując płynną miłość, Kościół stwierdza, że miłość zorientowana wyłącznie na materię cielesności i wyglądu sprawia, że człowiek staje się towarem, który można sprzedać i kupić, że człowiek staje się obiektem materialnym, oddzielnym od duszy. Jednakże Kościół przypomina, że to właśnie miłość jednoczy ciało i ducha człowieka, gdzie oba przenikają się wzajemnie. Kościół podkreśla także rolę odpowiedniej socjalizacji miłości, mówiąc, że ten, kto chce dać miłość, sam musi ją otrzymać. Miłość jest socjalizowana przez Boga w formie wcielonego Chrystusa i idei miłości bliźniego, idei miłości uniwersalnej, do której powinien aspirować człowiek, którą powinien realizować każdy z nas⁴².

Nasz europejski oraz amerykański model cywilizacyjny budujący niegdyś wspólnotę miłości do pewnego stopnia uniwersalnej, kolektywnej, opartej na silnej roli religii, wstępując w zgiełk hiperkonsumpcji, jednoznacznie podejmuje decyzję o zerwaniu z tradycją tej wspólnoty. Dochodzi do zerwania więzów międzyludzkich – rozpoczyna się kryzys wartości miłości w wyniku braku jej odpowiedniej socjalizacji, co prowadzi do dewaluacji jej znaczenia w życiu codziennym człowieka. Ma to także wpływ na to, jak człowiek postrzega otaczający świat, swoje środowisko, jak traktuje świat roślin, zwierząt, miejsca, w których żyje, w których odpoczywa. Pewną formą odpowiedzi na ten kryzys miłości ma być ekologia miłości, która ma uczyć, jak kochać miejsce swojego

⁴¹ A. Scribano, A. de Sena, P. Lisdero, *Socialization, Poverty and Love*, in: *Socialization – multidimensional perspective*, R. Morese, S. Palermo, J. Nervo eds, London 2018, p. 117-140.

⁴² Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Rzym 2005, p. 3-16.

zamieszkania i jak dbać o środowisko naturalne. Nauka ta jednak ma status rozwojowy i jest wątpliwe czy kiedykolwiek będzie mogła osiągnąć status równy sile religii, obecnego wysokiego poziomu ludzkiego egoizmu czy pędzącego hiperkonsumpcjonizmu⁴³.

2. Miłość w erze płynnej nowoczesności

Płynna miłość, jak opisuje ją Zygmunt Bauman, w zasadzie nie ma nic wspólnego z wartością miłości charakteryzującą się bezwarunkowością oraz tworzeniem więzów, to już nie jest miłość długotrwanie odwzajemniana. Mamy, tu więc do czynienia, nie tylko z dewaluacją miłości w czasach nam współczesnych, lecz w zasadzie jej zanikiem, ograniczeniem jej do krótkotrwałej fascynacji faktem posiadania dziecka, bycia z partnerem, zanikiem relacji z rodzeństwem w życiu dorosłym, traktowaniem ludzi wokół bez szacunku, wręcz wulgarnością zachowań ulicznych, oraz myśleniem skoncentrowanym na sobie, miłością narcystyczną, która z miłości nic nie ma w sobie. Wartość miłości w aspirowaniu do niej, realizowaniu jej, winna być stanem permanentnym umysłu, którego emanacją jest prawidłowa socjalizacja miłości.

Czasy nam współczesne przypominają maszynę do kompresji, w tym przypadku kompresja dotyczy czasu i przestrzeni, w jakiej żyje dzisiejszy człowiek przeświadczony o swym unikatowym wyglądzie oraz megalomanii egoizmu. Jednak właściwie jest to jednostka w większym stopniu bezosobowa, bezcharakterna, a związki międzyludzkie są przesiąknięte pozorami, w których rządzi cyberprzestrzeń i jej hiperkonsumpcja. Człowiek jest zmuszony do dźwigania nieludzkiego ciężaru napięć, ma być nieugięty. Z jednej strony winien być kompetentny społecznie i zawodowo, z drugiej ma posiadać pewne intelektualne i estetyczne walory, które pozycjonują jego przynależność do określonej grupy społecznej. W takim właśnie otoczeniu społecznym, człowiek buduje, a raczej idealizuje, opierając się na materii, nie duchu, swój obraz relacji miłosnych⁴⁴.

Jednym z najistotniejszych cech komercjalizacji miłości u Baumana jest nagły wzrost dostępności uprawiania seksu, oderwanego od wartości

⁴³ C. Hintz, *An Ecology of Love, Women Farmers, Sense of Place, the Georgic Ethic, and Ecocentricity*, "Journal of Sustainability Education" 1(2015), p. 1-20.

⁴⁴ S. Costa, *Amores faceis, Romantismo e consume na modernidade tardia*, "Novos Estudos CEBRAP" 73(2005), p. 111-124.

miłości jednoczącej. Zarówno kobiety, jak i mężczyźni, w opinii Baumana, nie mają już ochoty na poszukiwanie wartości miłości, na flirt, lecz traktują życie miłosne w kategoriach czysto fizycznych. Autor porównuje seks do pizzy, który każdy może sobie zamówić i zjeść, kiedy tylko ma na to ochotę, choćby online, bez zabiegania o względy partnera, dokładania starań, które prowadziłyby do budowania więzi między partnerami⁴⁵.

Należy tu zaznaczyć, że mała grupa naukowców zarzucała Baumanowi nadmierny pesymizm, z jakim opisywał i obserwował społeczeństwo nowoczesne. Przyznawano, że jego obserwacje odnosiły się do życia społecznego Wielkiej Brytanii, w której Bauman spędził większość życia, aczkolwiek podkreślano, że nie miały one zastosowania w przypadku innych krajów czy kręgów kulturowych innych niż Europa i Ameryka⁴⁶. Niemniej jednak ostatnie lata ukazują, że liczba publikacji o charakterze empirycznym potwierdzających założenia płynnej nowoczesności Baumana istotnie wzrosła we wszystkich krajach, tam gdzie hiperkonsumpcjonizm jest wszechobecny lub odgrywa istotną rolę na innych kontynentach niż Europa i Ameryka Północna⁴⁷.

Bauman twierdził, że wirtualny świat bliskości prowadzi do dewaluacji, spłylenia ludzkich relacji, w tym tych o charakterze miłosnym i przyjacielskim, choć przez krótki czas są one spontanicznie niezwykle intensywne. Przykładem analizy takich wirtualnych relacji jest praca Konstantinosa Gogalisa, w której autor omawia relacje na Facebooku pomiędzy młodymi użytkownikami internetu, uczniami szkoły średniej. Okazało się, że te osoby, które mają w życiu realnym dużą liczbę przyjaciół, mają także ich pokaźną liczbę na Facebooku. Relacje zawierane i prowadzone na Facebooku były przez pewien czas bardzo intensywne, bardziej niż te w świecie realnym, jednak to te w świecie realnym trwały dłużej, były solidniejsze, jednoczące. Relacje poza internetem były budowane powoli i nie stawały się tak szybko intensywne. Badania ujawniły, że to chłopcy byli bardziej aktywni na Facebooku i okazywali sobie więcej szacunku niż dziewczęta, a także, że sam fakt zamieszczania wiadomości był bardziej istotny niż ich treść⁴⁸.

Zarówno kobiety, jak i mężczyźni, w opinii Baumana, nie mają już ochoty na poszukiwanie wartości miłości.

⁴⁵ Z. Bauman, *This Is Not a Diary*, Cambridge 2010, p. 20-22.

⁴⁶ S. Best, *Liquid Love: Z. Bauman's Thesis on Sex Revisited*, "Sexualities" 3(2018), p. 1-16.

⁴⁷ Z. Bauman, L. Donskis, *Moral Blindness*, Cambridge 2013, p. 131-185.

⁴⁸ K. Gogalis, *Liquid Love, Facebook and Friendship*, in: *Identity: Representations and Practices*, S.W. Frota, M.B. Aquino eds, Coimbra 2016, p. 173-197.

W podobnym nurcie Danah Boyd, który przeprowadził badania wśród nastolatków, zaobserwował, że badani nie wyobrażali sobie życia bez aktywności na ulubionych mediach społecznościowych, zaś ich „profil” był postrzegany przez nich za równoznaczny z ich tożsamością, obrazem siebie, choć może nie do końca był zgodny z tym, jak postrzegają ich odbiorcy⁴⁹. Paul Onanuga, w swoich badaniach, z kolei zwrócił uwagę na to, że relacje miłosne były zawierane w mediach społeczności niezwykle łatwo, jednak były one wypełnione kłamstwami, pozorantwem, toksycznym wzajemnym uzależnieniem, w efekcie iluzją prawdziwej miłości – autor zauważył, że w realnym życiu takich negatywnych zachowań w budowaniu relacji romantycznej było znacznie mniej, lub nie było ich wcale⁵⁰.

Paul Onanuga, w swoich badaniach zwrócił uwagę na to, że relacje miłosne były zawierane w mediach społeczności niezwykle łatwo, jednak były one wypełnione kłamstwami, pozorantwem, toksycznym wzajemnym uzależnieniem, w efekcie iluzją prawdziwej miłości.

W badaniach przeprowadzonych przez zespół Mai-Ly Nguyen Steers stwierdzono natomiast, że miłosna aktywność par na mediach społecznościowych była pozytywna dla jakości ich związku, jednakże jej stroną negatywną było odczuwanie przymusu używania mediów społecznościowych w celu kultywowania związku⁵¹. Z kolei zespół pod kierownictwem Jin Yi Yang, przeprowadzając badania na użytkownikach Instagramu, określił, że dorośli w wieku 25-39 lat zamieszczali więcej zdjęć i mniej aktualizacji słownych niż nastolatki w grupie 13-19 lat oraz, że to ta ostatnia grupa wykazywała bardziej emocjonalne, intensywne zachowania⁵².

Media społecznościowe pełnią ogromną rolę w zamieszczaniu narracji o tematyce bohaterskiej cywilnej oraz bohaterskiej społecznej, która spełnia pozytywną rolę w socjalizowaniu wartości miłości uniwersalnej. Bohaterstwo cywilne zakłada narażanie własnego życia dla ratowania życia innych, zaś bohaterstwo społeczne dotyczy ogromnej pomocy finan-

⁴⁹ D. Boyd, *Friends, Friendsters and MySpace Top 8: Writing Community into Being on Social Network Sites*, in: <http://www.danah.org/papers/FriendsFriendsterTop8.pdf> (dostęp: 13.11.2020).

⁵⁰ P. Onanuga, *“Facebook love” on Online Social Networking Platforms: An Analysis of Linguistic Expression and Portrayal of Love in a Selected Nigerian Hip-hop Track*, *“International Journal of Linguistics”* 1(2012), p. 1-15.

⁵¹ M.N. Steers, C.S. Overup, J.A. Brunson, L.K. Acitelli, *Love Online, How Relationship Awareness on Facebook Relates to Relationship Quality Among College Students*, in: *Psychology of Popular Media Culture*, <https://doi.apa.org/doiLanding?doi=10.1037/ppm0000067> (dostęp: 12.10.2020).

⁵² J.Y. Yang, K. Han, D. Lee, H. Jia, P. Shih, *Teens Engage More with Fewer Photos: Temporal and Comparative Analysis on Behaviors in Instagram*, in: *Proceedings of the ACM Conference on Hypertext and Social Medias at Halifax Canada*, E. Blustein, J. Herder eds, New York 2016, p. 2-11.

sowej kosztem siebie, a nawet narażenie się utratę zdrowia lub statusu społecznego w wyniku pomocy drugiemu⁵³. Jednym z przykładów jest działalność Instagramu na stronach *show heroes* lub *heroes story*, czy też cykl Facebooka *heroes for change*⁵⁴, których użytkownicy mogą zamieszczać informacje o czynach bohaterskich tzw. zwykłych ludzi. Zdarza się jednak, że na tychże stronach, przede wszystkim na Instagramie, zamieszczane są zupełnie inne, niezwiązane z bohaterskimi czynami, treści⁵⁵.

Konkluzja

Płynna nowoczesność oraz jeden z jej efektów – płynna miłość – były rewolucją społeczną. Towarzysząca im rewolucja technologiczna i narodziny konsumpcji doprowadziły do wielkiej, liberalnej zmiany, której jednostka społeczna – człowiek – nie potrafił wykorzystać w sensie pozytywnym. Czasy ponowoczesne to era chaosu, w tym chaosu i kryzysu wartości, pozorantwa, z którego, poprzez trwającą obecnie rewolucję technologiczną, pomimo wrażenia dalszego chaosu, rodzi się pewien jeszcze niezrozumiały, elastyczny porządek.

Pojęcie miłości jako nadrzędnej wartości, opartej na bezwarunkowości, wzajemności, empatii i szczerości intencji, daje potencjał uratowania tego, co powinno przenikać każdy ludzki wymiar życia – miłości uniwersalnej/miłości do świata. Pomimo poważnej dewaluacji wartości miłości, można znaleźć przykłady pozytywnych zachowań, bohaterstwa, walki o wspólne dobro, o sprawiedliwość, o prawdę historyczną, o życie, które są popularyzowane w mediach, także społecznościowych. To właśnie na nich, właścicielach platform internetowych, a także na naukowcach i politykach ciąży budowanie pozytywnej przyszłości wartości miłości.

Miłość nie pasuje do cywilizacji sukcesu, do cywilizacji człowieka, który stawia na samorealizację zawodową i samowystarczalność. Taka jednostka nie ma czasu na zabiegi o miłość, dlatego komercjalizacja miłości jest formą wygodnictwa dla cywilizacji sukcesu za wszelką cenę.

⁵³ Z.E. Franco, K. Blau, Ph.B. Zimbardo, *Heroism, a Conceptual Analysis and Differentiation Between Heroic Action and Altruism*, "Review of General Psychology" 2(2011), p. 99-113.

⁵⁴ <https://www.facebook.com/heroesforchangekenya/videos/heroes-stories/376853016262411/> (dostęp: 15.10.2020).

⁵⁵ <https://www.instagram.com/show.heroes/?hl=pl>, https://www.instagram.com/heroes_story/ (dostęp: 13.11.2020).

Miłość jest biologicznie słaba, podobnie jak dobro i inne pozytywne wartości. Silny człowiek to ten, który potrafi przetrwać w biznesie, utrzymać się w pracy kosztem innych. Słaby – ten, który siedzi w domu, mało zarabia, jest chory. Lecz w wielu przypadkach to właśnie taka jednostka potrafi realizować wartość miłości.

W coraz większym stopniu mamy do czynienia z wytwarzaniem się na naszych oczach cywilizacji siły w sensie negatywnym, która jest produktem hiperkonsumpcji i niezdrowej rywalizacji, która spycha słabszych – tych, którzy potrafią budować więź – na margines. Czy miłość ma szanse na bycie wartością socjalizującą? Tak, pod warunkiem, że sytuacja polityczno-ekonomiczno-historyczna w danym kraju, regionie bądź kręgu kulturowym będzie taką wartość kultywować już wśród swoich najmłodszych obywateli poprzez narzucanie im odpowiednich wzorów zachowań, dbanie o przestrzeganie przyjętych zasad oraz naukę wolności osobistej poprzez naukę odpowiedzialności wobec siebie i drugiej osoby.

Bibliografia

Anton S.C., Sondgrass J.J., *Origins and Evolution of Genus Homo: New Perspectives*, "Current Anthropology" 6(2012).

Bauman Z., *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge 2003.

Bauman Z., *This Is Not a Diary*, Cambridge 2010.

Bauman Z., Donskis L., *Moral Blindness*, Cambridge 2013.

Beck U., Beck-Gernsheim E., Ritter M.A., Wiebel J., *The Normal Chaos of Love*, Cambridge 1995.

Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Rzym 2005.

Best S., *Liquid Love: Z. Bauman's Thesis on Sex Revisited*, "Sexualities" 3(2018).

Bowlby J., *A Secure Base Parent – Child Attachment and Healthy Development*, London 1988, p. 1-20.

Boyd D., *Friends, Friendsters and MySpace Top 8: Writing Community into Being on Social Network Sites*, in: <http://www.danah.org/papers/FriendsFriendsterTop8.pdf> (dostęp: 13.11.2020).

Carpenter L.M., *Studying Sexualities from a Life Course Perspective*, in: *Handbook of sociology of sexualities*, J. Delamater, R.F. Plante eds, New York 2015.

Charles N., *Animals Love You As You Are: Experiencing Kinship Across the Species Barrier*, "Sociology" 4(2018).

Cicovacki P., *Philosophy as the Wisdom of Love*, "Ethics & Bioethics" 1-2(2017), p. 75-84.

Costa S., *Amores faceis, Romantismo e consume na modernidade tardia*, "Novos Estudos CEBRAP" 73(2005).

Durkheim E., *La prohibition de l'inceste des ses origins*, „L'Année Sociologique" 1(1896-1897).

Elder Jr G.H., *Age Differentiation and the Life Course*, "Annual Review of Sociology" 1(1975).

Giddens A., *Transformation of Intimacy, Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford 1992.

Giddings F.H., *The Theory of Socialization*, Oxford 1897.

Gogalis K., *Liquid Love, Facebook and Friendship*, in: *Identity: Representations and Practices*, S.W. Frota, M.B. Aquino eds, Coimbra 2016.

Handel G., *Revising Socialization Theory*, "American Sociological Review" 3(1990).

Hazan C., Shaver P., *Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process*, "Perspectives in Social Psychology" 3(1987).

von Hildebrandt D., *Das Wesen der Liebe, Gesammelte werke*, Regensburg 1971.

von Hildebrand D., *The Nature of Love*, South Bend 2003.

Hintz C., *An Ecology of Love, Women Farmers, Sense of Place, the Georgic Ethic and Ecocentricity*, "Journal of Sustainability" 1(2015).

Hochschild A.R., *The Outsourced Self: Intimate Life in Market Times*, New York 2012.

Illouz E., *Why Love Hurts, a Sociological Explanation*, Cambridge 2012.

Iorio G., *Agape: un concetto per le scienze sociali*, "Società Mutamentopolitica" 2(2011).

Iorio G., *Sociology of Love*, Delaware 2014.

Isler K., van Schaik C.P., *How are Ancestors Broke Through the Gray Ceiling: Comparative Evidence for Cooperative Breeding in Early Homo*, "Current Anthropology" 6(2012).

Jaspers E., *Values in Oxford Bibliographies Sociology*, in: <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199756384/obo-9780199756384-0182.xml> (dostęp: 12.03.2020).

Kluckhohn C., *Value and Value Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification*, in: *Toward a General Theory of Action*, T. Parsons, E.A. Shils eds, Harvard 1951.

Luhmann N., *Love as Passion, Codification of Intimacy*, Cambridge 1986.

Manheim K., *The Problem of Generations*, in: *Essays on the Sociology of Knowledge*, K. Manheim ed., New York – Oxford 1952.

Neugarten B.L., Datan N., *Sociological Perspectives on the Life Cycle. In the Meanings of Age*, in: *Selected Papers of Berenice*, L. Neugarten, D.A. Neugarten eds, Chicago 1996.

Nygren A., *Agape and Eros, Part I*, in: Study of the Christian idea of love, London 1932.

Onanuga P., "Facebook Love" on Online Social Networking Platforms: An Analysis of Linguistic Expression and Portrayal of Love in a Selected Nigerian Hip-Hop Track, "International Journal of Linguistics" 1(2012).

Pollock L., *Forgotten Children. Parent – Child Relations from 1500-1900*, Cambridge – New York 1983.

Rusu M.S., *Theorising Love in Sociological Thought: Classical Contributions to a Sociology of Love*, "Journal of Classical Sociology" 1(2018).

Scribano A., de Sena A., Lisdero P., *Socialization, Poverty and Love*, in: Socialization – Multidimensional Perspective, R. Morese, S. Palermo, J. Nervo eds, London 2018.

Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, Rzym 1965.

Spates J.L., *Sociology of values*, "Annual Review of Sociology" 1(2003).

Stomblor M., Padavic I., *Sister Acts: Accommodation and Resistance to Men's Domination in Fraternity Little Sister Programs*, "Social Problems" 2(1997).

Thomas W.I., Zaniecki F., *The Polish Peasant in Europe and America*, vol. 1, New York 1958.

Thome H., *Sociology of Values*, in: International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences, J.D. Wright ed., Oxford 2015.

Parsons T., *Structure of Social Action*, New York 1968.

Yang J.Y., Han K., Lee D., Jia H., Shih P., *Teens Engage More with Fewer Photos, Temporal and Comparative Analysis on Behaviors in Instagram*, in: Proceedings of the ACM Conference on Hypertext and Social Medias at Halifax Canada, E. Blustein, J. Herder eds, New York 2016.

Strony internetowe:

<https://doi.apa.org/doiLanding?doi=10.1037/ppm0000067>

<https://www.facebook.com/heroesforchangekenya/videos/heroes-stories/376853016262411/>

<https://www.instagram.com/show.heroes/?hl=pl>

https://www.instagram.com/heroes_story/

<https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199756384/obo-9780199756384-0182.xml>

Andrzej Niesporek*

Globalne społeczeństwo obywatelskie a zasada pomocniczości

Global Civil Society and the Principle of Subsidiarity

Streszczenie

W artykule analizowane są związki między państwem a społeczeństwem obywatelskim ujmowane w kategoriach zasady pomocniczości. Podjęte zostały zagadnienia wpływu globalizacji na funkcjonowanie państwa narodowego i działającego w jego obrębie społeczeństwa obywatelskiego. W wyniku globalizacji państwo traci możliwość sprawowania kontroli nad częścią globalnych praktyk społecznych. Istotną rolę w tym obszarze zaczynają odgrywać międzynarodowe organizacje pozarządowe, konstytuujące globalne społeczeństwo obywatelskie.

Abstract

The article analyzes the relationship between the state and civil society in terms of the principle of subsidiarity. The issues of the impact of globalization on the functioning of the nation state and the civil society operating within it were discussed. As

Słowa kluczowe:

społeczeństwo obywatelskie, subsydiarność, globalizacja, państwo narodowe, kapitał społeczny

Keywords:

civil society, subsidiarity, globalization, nation state, social capital

* Andrzej Niesporek – dr. hab., profesor Uniwersytetu Śląskiego

a result of globalization, the state loses the ability to exercise control over some of the global social practices. International non-governmental organizations, constituting the global civil society, are starting to play an important role in this area.

1. Rozumienie społeczeństwa obywatelskiego

Na historię społeczeństwa obywatelskiego można patrzeć z różnych perspektyw. Jego początki mogą więc być poszukiwane w okresie rozwoju starożytnej, klasycznej demokracji greckiej, w różnych późniejszych okresach przednowoczesnej historii, lub – przede wszystkim – w okresie oświecenia i rozwoju kapitalizmu¹. Można je także w różny sposób definiować. Ujmowanie społeczeństwa obywatelskiego oscyluje, jak pisał Jerzy Szacki, pomiędzy drogą Locke’a i Hegla a drogą Tocqueville’a. Społeczeństwo obywatelskie można więc z jednej strony ujmować w perspektywie makrosocjologicznej, z drugiej natomiast w perspektywie instytucjonalnej². Czy, jak podkreśla Perez-Diaz, może być definiowane jako „społeczeństwo obywatelskie *sensu lato*” lub „społeczeństwo obywatelskie w węższym rozumieniu”³. W perspektywie makrosocjologicznej społeczeństwo obywatelskie przeciwstawia się państwu. Pierwotne utożsamianie społeczeństwa obywatelskiego i społeczeństwa politycznego, co najmniej od końca XVIII wieku ulega radykalnej zmianie. Społeczeństwo obywatelskie zaczyna być traktowane jak odrębny, różny od państwa obszar aktywności społecznej, w tym szczególnie ekonomicznej. Takie ujęcie społeczeństwa obywatelskiego znajduje swój pierwszy i szczególnie płodny intelektualnie wyraz w myśli Hegla⁴. W perspektywie instytucjonalnej „obejmuje ono społeczne instytucje, takie jak rynki i dobrowolne stowarzyszenia, oraz sferę publiczną pozostające (...) poza zasięgiem bezpośredniej kontroli państwa”⁵.

¹ J. Ehrenberg, *Civil Society. The Critical History of an Idea*, New York, London 1999.

² J. Szacki, *Wstęp. Powrót idei społeczeństwa obywatelskiego*, w: Ani książkę, ani kupiec: obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej, J. Szacki red., Kraków, Warszawa 1997.

³ V.M. Perez-Diaz, *Powrót społeczeństwa obywatelskiego w Hiszpanii*, Kraków 1996, s. 70 i nast.

⁴ A. Niesporek, *Życie społeczne jako proces praktyki*, Katowice (w druku), rozdział 1.

⁵ V.M. Perez-Diaz, *Powrót...*, dz. cyt., s. 72.

Traktowanie społeczeństwa obywatelskiego jak oddzielonego od państwa może mieć przy tym szerszy lub węższy charakter. Występując w formie modelu dwudzielnego, w którym gospodarka jest elementem składowym społeczeństwa obywatelskiego, lub modelu trójdzielnego, w którym społeczeństwo obywatelskie sytuuje się poza państwem i gospodarką⁶. W drugim rozumieniu społeczeństwo obywatelskie może być utożsamiane z „trzecim sektorem”. Istotnym problemem pozostaje jednak wewnętrzne zróżnicowanie organizacji w obrębie tego sektora, w tym przede wszystkim w zakresie stopnia reprezentacji ponadprywatnych, tj. publicznych, celów⁷. Stwarza to trudności w precyzyjnym rozumieniu społeczeństwa obywatelskiego jako obszaru aktywności między tym, co polityczne i tym, co prywatne. Szczególnie współcześnie, kiedy do trzeciego sektora zaliczać możemy zarówno tradycyjne, jak i nowe ruchy społeczne. Jednoznaczne oddzielenie aktywności tych drugich od obszaru aktywności politycznej wydaje się bowiem trudne⁸.

Traktowanie społeczeństwa obywatelskiego jak oddzielonego od państwa może mieć przy tym szerszy lub węższy charakter. Występując w formie modelu dwudzielnego, w którym gospodarka jest elementem składowym społeczeństwa obywatelskiego, lub modelu trójdzielnego, w którym społeczeństwo obywatelskie sytuuje się poza państwem i gospodarką.

2. Społeczeństwo obywatelskie jako trzeci sektor

Niepełna dwa wieki temu Alexis de Tocqueville, opisując amerykańskie społeczeństwo, zwrócił uwagę, iż „Ameryka jest krajem, w którym najlepiej wykorzystano ideę stowarzyszeń i w którym najpełniej zastosowano ten potężny środek oddziaływania”⁹. Obecny już wtedy w życiu Ameryki obszar pozarządowej aktywności obywatelskiej, z biegiem czasu rozprzestrzenił się w wielu krajach i stopniowo przybrał także międzynarodowy charakter. Określenie i zdefiniowanie tego obszaru-sektora nastrocza jednak sporo trudności. Dotyczy to więc zarówno nazwy, jak

⁶ D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2004.

⁷ J. Douglas, *Political Theories of Nonprofit Organization*, in: *The Nonprofit Sector*, W.W. Powel ed., New Haven, London 1987.

⁸ A. Touraine, *Solidarność. Analiza ruchu społecznego 1980-1981*, Warszawa 1989; A. Touraine, *Wprowadzenie do analizy ruchów społecznych*, w: *Władza i społeczeństwo*, J. Szczupaczyński red., Warszawa 1995; C. Offe, *Nowe ruchy społeczne: przekraczanie granic polityki instytucjonalnej*, w: *Władza i społeczeństwo*, J. Szczupaczyński red., Warszawa 1995.

⁹ A. Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1996, s. 192.

i jego konstytutywnych cech. W opisie tego sektora stosuje się różną terminologię, podkreślając jednocześnie różne aspekty jego funkcjonowania. Określa się go jako sektor charytatywny, podkreślając fakt finansowania z prywatnych, charytatywnych donacji, a także jako „niezależny sektor”, zwracając uwagę na jego niezależność zarówno od rządu, jak i od instytucji rynku. Nazywa się go też „sektorem pracy ochotniczej” (*voluntary sector*), podkreślając znaczącą rolę, jaką w jego funkcjonowaniu odgrywiają wolontariusze. Bywa w końcu nazywany „sektorem non-profit” gdyż stanowiące go organizacje nie są nastawione na generowanie zysku dla swoich członków. Z biegiem czasu jednak najbardziej upowszechniło się pojęcie „trzeciego sektora”.

3. Społeczeństwo obywatelskie a kapitał społeczny

Oprócz podejścia instytucjonalnego, społeczeństwo obywatelskie analizowane jest także w perspektywie kulturalistycznej. W podejściu kulturalistycznym społeczeństwo obywatelskie rozumiane jest przede wszystkim jako synonim konsensu aksjologicznego i rozwiniętej wspólnoty emocjonalnej związanej gęstą siecią lojalności grupowej, zobowiązań i solidarności między jednostkami. Jest to efektem bogatego życia publicznego, udziału w licznych organizacjach pozarządowych – przede wszystkim horyzontalnych – sprzyjających kształtowaniu się poczucia świadomości wspólnoty „my” i odpowiedzialności oraz lojalności wykraczających poza partykularne interesy. Cechą charakterystyczną tak rozumianego społeczeństwa obywatelskiego jest silnie ukształtowany kapitał społeczny i wysoki poziom zaufania społecznego. Bliżej opisuje je R.D. Putnam. Przewyciężanie problemów i dylematów zbiorowego działania staje się możliwe w tych społecznościach, które posiadają silnie rozbudowane normy wzajemności oraz sieci obywatelskiego zaangażowania. Kapitał społeczny – zdaniem Putnama – „odnosi się do cech społecznego zorganizowania, takich jak sieci, normy i społeczne zaufanie, ułatwiających ku obopólnej korzyści koordynację i współpracę”¹⁰. Kapitał społeczny jest przy tym tworzony oddolnie i jest wyraźnie odróżniany od instytucjonalnych form kontroli społecznej. „Kapitał społeczny jest cały

¹⁰ R.D. Putnam, *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, Kraków 1995, s. 258.

czas tworzony spontanicznie przez ludzi wykonujących swoje codzienne obowiązki¹¹. Na ten aspekt kapitału społecznego szczególną uwagę zwraca F. Fukuyama. Definiuje on kapitał społeczny jako „zestaw nieformalnych wartości i norm etycznych wspólnych dla członków określonej grupy i umożliwiających im skuteczne współdziałanie”¹². W wypadku kapitału społecznego – zdaniem Fukuyamy – w grę wchodzi tylko „natychmiastowo uruchamiane nieformalne normy”, tj. takie, które nie tylko istnieją potencjalnie – jako narzucone – lecz są rzeczywiście praktykowane. Ściślej, są oddolnie tworzone i utrzymują się tylko o tyle, o ile da się je reprodukować. Z podejściem kulturalistycznym wiąże się także kariera pojęcia zaufania społecznego¹³. Pojęcie zaufania szczególnie zyskuje na znaczeniu w zatamizowanym świecie, świecie globalizacji i masowego społeczeństwa. Zaufanie przestaje być jednocześnie traktowane jako cecha jednostki – staje się cechą relacji międzyludzkich, atrybutem pola społeczno-jednostkowego, jako kulturowy zasób wykorzystywany w działaniu¹⁴. Na niejasności w interpretowaniu roli i znaczenia społeczeństwa obywatelskiego zwraca z kolei uwagę Sheri Berman¹⁵. Podkreśla, iż definiowanie społeczeństwa obywatelskiego w kategoriach aktywnego uczestnictwa w stowarzyszeniach i organizacjach (*bowling together*) nie stanowi wystarczającej przesłanki dla uznania go za istotny, a tym bardziej kluczowy czynnik kształtowania się demokratycznego społeczeństwa. We współczesne społeczeństwo masowe wpisane są bowiem zagrożenia dla trwałości systemu demokratycznego. Zdaniem Sheri Berman społeczeństwo obywatelskie, partycypacja społeczna, *association life*, nie kreują jednak automatycznie prodemokratycznych postaw i nie zapobiegają totalitarnym przemianom. Istotne jest – zdaniem Berman – instytucjonalne otoczenie, a ściślej rodzaj i jakość instytucji politycznych. Pokazała to w swojej znakomitej analizie upadku Republiki Weimarskiej. Brak i złe funkcjonowanie instytucji politycznych, a nie brak

Pojęcie zaufania szczególnie zyskuje na znaczeniu w zatamizowanym świecie, świecie globalizacji i masowego społeczeństwa.

¹¹ F. Fukuyama, *Kapitał społeczny*, w: Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw, L.E. Harrison, S.P. Huntington red., Poznań 2003, s. 175.

¹² F. Fukuyama, *Kapitał...*, dz. cyt. s. 169; F. Fukuyama, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, Warszawa, Wrocław 1997, s. 20.

¹³ P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007.

¹⁴ D. Gambetta, *Trust: Making and Breaking Cooperative Relationship*, Oxford 1988.

¹⁵ S. Berman, *Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic*, "World Politics" 3(1997).

społeczeństwa obywatelskiego, był przyczyną jej upadku. Społeczeństwo obywatelskie było bowiem w tej republice dobrze rozwinięte. Nie budowało ono jednak wspólnoty, a zamykało ludzi w obrębie ich partykularnych interesów – *association life* było rozdrobnione, budowało i utrzymywało różne subkultury społeczne, a system polityczny nie tworzył poczucia jedności. Społeczeństwo obywatelskie – zdaniem Berman – nie zawsze więc wiąże się z tworzeniem silnego kapitału i zaufania społecznego.

4. Zasada pomocniczości

Pojęcia pomocniczości i subsydiarności są jednymi z ważnych pojęć współczesnej polityki społecznej. Pojęcia te często stosowane są zamiennie, chociaż podkreśla się także pewne znaczeniowe różnice. Zdarza się, iż pomocniczość ujmowana jest przede wszystkim w perspektywie filozoficznej, społecznej czy moralnej, a subsydiarność bardziej w perspektywie prawno-politycznej¹⁶. Idea pomocniczości (subsydiarności) ma oczywiście swoją długą historię. Chociaż jej początków poszukuje się już w myśli starożytnej, to jednak bliskie współczesnemu rozumienie przybrała dopiero w XIX w. i właściwym tym czasom sporze pomiędzy liberalizmem i socjalizmem. Znalazła także swoje miejsce w społecznej nauce Kościoła, w tym szczególnie w encyklikach *Rerum novarum* Leona

Pojęcia pomocniczości
i subsydiarności są
jednymi z ważnych pojęć
współczesnej polityki
społecznej.

XIII, *Quadragesimo anno* Piusa XI oraz *Centesimus annus* Jana Pawła II. Podkreśla się w nich nienaruszalne prawo jednostki do stanowienia o sobie i niezastępowania jej przez działania innych instytucji społecznych. Także zasadę nieodbierania zadań mniejszym i niższym społecznościom, i przekazywania ich społecznościom większym i wyższym¹⁷. Obecnie pomocniczość (subsydiarność) jest jedną z podstawowych zasad ustrojowych

w państwach demokratycznych, porządkuje funkcjonowanie społeczności europejskich, wyznacza granice niezależności organów Unii Euro-

¹⁶ D. Milczarek, *Wprowadzenie*, w: *Subsydiarność*, D. Milczarek red., Warszawa 1998.

¹⁷ A. Wuwer, *Zasada subsydiarności. Perspektywa nauczania społecznego Kościoła*, Katowice 2011.

pejskiej¹⁸. Znajduje także swoje odzwierciedlenie w Polskiej konstytucji i innych aktach prawnych¹⁹.

Jedną z istotnych cech zasady pomocniczości jest regulacja wzajemnych związków między państwem i samorządem terytorialnym oraz między sektorem publicznym i organizacjami pozarządowymi. „Zgodnie z subsydiarnością potrzeby jednostki powinny być zaspokajane przez wspólnoty znajdujące się najbliżej obywateli. Wspólnotami tymi mogą być jednostki samorządu terytorialnego i organizacje pozarządowe. Znajdują się wśród nich wspólnoty organizujące życie społeczne i wypełniające zadania publicznie użyteczne. Podmioty te z jednej strony aktywizują obywateli, zachęcają do działalności społecznej, z drugiej zaś wspomagają organy administracji rządowej i samorządowej w zaspokajaniu potrzeb publicznych. W myśl zasady subsydiarności organy państwa i samorządu terytorialnego powinny popierać ich tworzenie oraz chronić ich niezależność”²⁰. W tak rozumianą ideę pomocniczości wpisane są więc wzajemne relacje między instytucjami państwa a społeczeństwem obywatelskim definiowanym w kategoriach trzeciego sektora.

Jedną z istotnych cech zasady pomocniczości jest regulacja wzajemnych związków między państwem i samorządem terytorialnym oraz między sektorem publicznym i organizacjami pozarządowymi.

5. Globalizacja

Istnieje wiele sposobów definiowania globalizacji. Odmienność definiowania pojęcia globalizacji z jednej strony wiąże się ze złożonością rzeczywistości, do której definicje się odnoszą, z drugiej zaś z interdyscyplinarnością badań procesów globalizacji²¹. Jak podkreśla Ulrich Beck „globalizacja jest z pewnością najbardziej powszechnie używanym – i nadużywany – kluczowym słowem w dysputach ostatnich lat i będzie również w nadchodzących latach; lecz jest także jednym z najrzadziej

¹⁸ E. Popławska, *Zasada subsydiarności w traktatach z Maastricht i Amsterdamu*, Warszawa 2000.

¹⁹ M. Klimkowski, *Polskie unormowania konstytucyjne względem zasady pomocniczości i jej rozwinięcie w ustawach zwykłych*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego” 3(2015).

²⁰ I. Sierpowska, *Zasada pomocniczości w pomocy społecznej*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, „Przegląd Prawa i Administracji”, Wrocław 2009, LXXIX, s. 222.

²¹ Szerzej piszę o tym w: A. Niesporek, *Czy koniec socjologii jaką znamy? Socjologia wobec wyzwań zmieniającej się rzeczywistości*, Katowice 2007, rozdział 3.

definiowanych, najbardziej mglistych i źle rozumianych, jak również najbardziej politycznie efektywnych"²². Z kolei Zygmunt Bauman pisze, iż „globalizacja jest na ustach wszystkich. Słowo na czasie, które szybko zmienia się w slogan, w magiczną formułę, w hasło otwierające bramy wszystkich tajemnic teraźniejszości i przyszłości”²³. Omówienie głównych wątków dyskusji nad globalizacją jest oczywiście tutaj niemożliwe. Warto przy tym podkreślić, że trudne jest także znalezienie wspólnego mianownika różnych jej definicji.

Definicje takie można ułożyć w kontinuum ze względu na stopień uwzględniania w nich procesów intensyfikacji kontaktów społecznych oraz ich czasoprzestrzennych, ekonomicznych, politycznych i społecznych skutków. „Globalizacja – zdaniem Giddensa – może więc być definiowana jako intensyfikacja stosunków społecznych w skali świata, które łączą oddalone od siebie miejsca w taki sposób, że lokalne wydarzenia są kształtowane przez wydarzenia odległe o wiele mil i odwrotnie”²⁴. Podobną definicję proponują D. Held i A. McGrew. Globalizacja ich zdaniem „oznacza powiększającą się skalę, rosnące znaczenie, przyspieszenie i pogłębiający się wpływ transkontynentalnych przepływów

W wielu definicjach globalizacji podkreśla się fakt przekraczania ograniczeń państwowych i narodowych.

i wzorów interakcji społecznych. Odnosi się do zmiany lub transformacji skali ludzkich organizacji, które łączą odległe społeczności”²⁵. Wątek kompresji czasoprzestrzeni jest częstym elementem sposobu definiowania globalizacji. Nowe doświadczanie czasu i przestrzeni niesie przy tym określone konsekwencje społeczne. W wielu definicjach globalizacji podkreśla się fakt przekraczania państwowych i narodowych ograniczeń. „Globalizacja jest ostatnim stadium długiej akumulacji technologicznych osiągnięć, które dały ludziom możliwość prowadzenia swoich spraw w obrębie świata, bez odwoływania się do przynależności narodowej, autorytetu rządu, czasu dnia czy środowiska fizycznego. Dotyczy to aktywności handlowej, finansowej, religijnej, kulturowej, społecznej lub politycznej; nic nie jest wykluczone”²⁶. Najbardziej radykalne sposoby definiowania

²² U. Beck, *What is Globalization?*, Cambridge 2000, p. 19.

²³ Z. Bauman, *Globalizacja*, Warszawa 2000, s. 5.

²⁴ A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford 1990, p. 64.

²⁵ D. Held, A. McGrew, *Globalization/Anti-Globalization*, Cambridge, Oxford 2002, p. 1.

²⁶ R. Langhorne, *The Coming of Globalization Its Evolution and Contemporary Consequences*, New York 2001, p. 2.

globalizacji podkreślają jednolity charakter rzeczywistości kreowanej przez procesy globalizacyjne. W takim rozumieniu globalizacja „odnosi się do wszystkich tego rodzaju procesów, poprzez które ludzie na świecie zostają włączeni w jedno światowe społeczeństwo, społeczeństwo globalne”²⁷. Czy, jak definiuje ten proces Robertson, „globalizacja jest pojęciem odnoszącym się zarówno do kompresji świata, jak i intensyfikacji świadomości świata jako całości”²⁸.

Globalizacja bywa opisywana jako ekspansja kapitalistycznego systemu ekonomicznego i wyjaśniana w ramach teorii imperializmu, teorii zależności i systemu światowego. Jako analiza globalnego systemu zależności politycznych w ramach teorii stosunków międzynarodowych czy teorii polityki światowej. Wreszcie jako analiza zmian w obrębie kultury w ramach teorii kultury światowej (globalnej, masowej). Globalizacja budzi także gorące spory polityczne i ideologiczne. Znajdujemy więc liberalne, marksistowskie, realistyczne, konstruktywistyczne, postmodernistyczne, feministyczne i inne sposoby analizy tego procesu. Wśród jej analityków i interpretatorów mamy wąpiących w jej istnienie sceptyków i doszukujących się jej powszechnej obecności radykałów²⁹. Mamy także jej radykalnych krytyków i przeciwników³⁰.

6. Globalizacja i państwo narodowe

Ważnym aspektem globalizacji jest jej wpływ na funkcjonowanie państwa narodowego. Od lat dziewięćdziesiątych powstała duża liczba prac³¹ podejmujących problematykę zmian, jakim podlega państwo-narodowe włączone w proces ekonomicznej, politycznej i kulturowej globalizacji. Mimo istotnych różnic między teoretykami w poglądach co do istoty globalizacji, w kwestii zmian, jakim podlega państwo narodowe, istnieje między nimi daleko idąca zgoda. Znaczenie państwa ulega osłabieniu w wyniku ograniczenia jego funkcji kontrolnych i regulacyjnych,

²⁷ M. Albrow, *Introduction*, in: *Globalization, Knowledge and Society*, M. Albrow, E. King eds, London 1990, p. 9.

²⁸ R. Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London 2000, p. 8.

²⁹ A. Giddens, *Runaway World. How Globalisation is Reshaping our Lives*, London 2002, p. 7 and next.

³⁰ Ch. Greffe, M. Greffrath, H. Schumann, *Czego chcą krytycy globalizacji. ATTAC*, Kraków 2004.

³¹ Ich przegląd zawiera: U. Hedetoft, *The Nation-state Meets the World. National Identities in the Context of Transnationality and Cultural Globalization*, "European Journal of Social Theory" 1(1999).

przede wszystkim w obszarze działań ekonomicznych czy związków pracy i kapitału. Państwo ujawnia także ograniczone możliwości rozwiązywania problemów globalnych, takich jak zagrożenia ekologiczne, międzynarodowa przestępczość, terroryzm i inne. Z drugiej strony zmienia się sytuacja geopolityczna. Wzajemne związki między państwami pogłębiają się, państwa stają się od siebie wzajemnie coraz bardziej zależne, kształtuje się nowa równowaga polityczna, nowy „postwestwalski” typ stosunków, tracą na znaczeniu dawne, a pojawiają się nowe osie konfliktów („zderzenie cywilizacji”), do wzajemnych relacji między państwami włączeni zostają inni globalni aktorzy, w coraz większym stopniu polityka staje się „postterytorialna”³².

Niemożliwość pełnej kontroli i regulacji zjawisk i problemów, jakie wiążą się z globalizacją oznacza, iż państwo traci swoją dominującą rolę, nie oznacza jednak, że przestaje w ogóle odgrywać jakąkolwiek rolę. „Państwo narodowe i globalizacja nie są sobie przeciwstawne. (...) Państwo narodowe jednocześnie jest przez globalizację osłabiane i wzmacniane”³³. Państwo przestaje być jedynym regulatorem działań, które stają się elementem policentrycznego modelu sprawowania władzy (kontroli), w którym istotną rolę odgrywają regulacje lokalne, narodowe, regionalne i globalne. Poza państwem, uczestniczą w nich inni aktorzy: instytucje ponadnarodowe, międzynarodowe, prywatne³⁴ oraz – coraz silniej obecne – międzynarodowe organizacje pozarządowe (INGOs). Funkcjonowanie państwa ulega więc przekształceniu, część właściwych mu funkcji regulacyjnych rozproszona w obszarze innych instytucji, jako jego przeciwwaga kształtuje się także globalne społeczeństwo obywatelskie.

7. Globalne społeczeństwo obywatelskie

Jak zostało już powiedziane, jednym z istotnych cech procesu globalizacji jest pojawienie się działań przekraczających ramy państwa. W obszarze ekonomii i kultury rodzi się więc nowa ponadpaństwowa rzeczywistość, w tym także rzeczywistość instytucjonalna. Samo pań-

³² G. Arrighi, B.J. Silver, *Chaos and Governance in the Modern World System*, Minneapolis, London 1999.

³³ Ch. Rumford, *Social Spaces Beyond Civil Society*, in: *Globalization. Critical Concepts in Sociology*, R. Robertson, K.E. White eds, vol. II, London, New York 2003, p. 328-329.

³⁴ J.A. Scholte, *Globalization: A Critical Introduction*, New York 2005, p. 214-217.

stwo w wyniku procesu globalizacji podlega daleko idącym zmianom wewnętrznym i zewnętrznym. Traci możliwość sprawowania kontroli nad częścią praktyk społecznych. Pojawiają się międzynarodowe, a także ponadnarodowe instytucje. Szczególnie istotnym podmiotem staje się międzynarodowe lub globalne społeczeństwo obywatelskie. Jest to nowe pojęcie, które upowszechniło się w ostatniej dekadzie ubiegłego wieku³⁵. Pojęcie globalnego społeczeństwa obywatelskiego najczęściej jest odnoszone do zbiorowości międzynarodowych organizacji pozarządowych³⁶. „Analityczno-opisowe ujęcie terminu ‘globalne społeczeństwo obywatelskie’ selektywnie określa kluczowe instytucje, aktorów i wydarzenia (...) usiłując naszkicować jakieś konkluzje dotyczące ich genezy, wzorów obecnego rozwoju i (niezamierzonych) konsekwencji”³⁷. Początki tak opisywanego globalnego społeczeństwa obywatelskiego sięgają połowy XIX w., jednak prawdziwy jego rozwój przypada na okres po roku 1970, kiedy powstało ponad 90% wszystkich – szacowanych na 50 000 – międzynarodowych organizacji pozarządowych³⁸. Z drugiej strony globalne społeczeństwo obywatelskie traktowane jest jako przeciwwaga politycznych skutków procesu globalizacji ekonomicznej. Niezależnie od różnic w jego definiowaniu, „panuje ogólna zgoda, że mówienie o globalnym społeczeństwie obywatelskim jest odpowiedzią na wzrastające zainteresowanie potrzebą nowego społecznego, ekonomicznego i politycznego działania na poziomie globalnym”³⁹.

Istotnym z punktu widzenia łączenia społeczeństwa obywatelskiego i globalizacji jest także dostrzeganie różnicy pomiędzy międzynarodowym a globalnym społeczeństwem obywatelskim. Tylko to pierwsze bowiem może być przeciwwagą globalizacji⁴⁰. Międzynarodowe społeczeństwo obywatelskie kształtuje się przede wszystkim jako „element

Międzynarodowe społeczeństwo obywatelskie może być przeciwwagą globalizacji.

³⁵ H. Anheier, M. Glasius, M. Kaldor, *Introducing Global Civil Society*, in: *Global Civil Society*, H. Anheier, M. Glasius, M. Kaldor eds, Oxford 2001; J. Keane, *Global Civil Society?*, Cambridge 2003.

³⁶ International Non-Governmental Organisations.

³⁷ J. Keane, *Global...*, dz. cyt., p. 3.

³⁸ J. Boli, G.M. Thomas, *World Culture in the World Polity: A Century of International Non-Governmental Organization*, in: *The Globalization Reader*, F.J. Lechner, J. Boli eds, London 2000; J. Boli, G.M. Thomas, *INGO's and the Organization of World Culture*, in: *Globalization. Critical Concepts in Sociology*, R. Robertson, K.E. White eds, vol. IV, London, New York 2003; J. Keane, *Global...*, dz. cyt., p. 5.

³⁹ J. Keane, *Global...*, dz. cyt., p. 2.

⁴⁰ H. Anheier, M. Glasius, M. Kaldor, *Introducing...*, dz. cyt., p. 16-17.

**Współczesne
społeczeństwo
obywatelskie staje
się społeczeństwem
globalnym.**

nowoczesnego systemu państw” i pozostaje w logice jego działania. Wpisuje się w historycznie ukształtowane definiowanie społeczeństwa obywatelskiego, przede wszystkim w relacji do państwa. „Rozumiane jako autonomiczna dziedzina aktywności ekonomicznej, czy też jako uosobienie szczególnego typu społeczności politycznej, społeczeństwo obywatelskie wyłoniło się w połączeniu z nowoczesnym, suwerennym państwem – podstawowym komponentem międzynarodowego systemu⁴¹. W powiązaniu z nim funkcjonuje także jako istotny aktor tego systemu. Jako globalne społeczeństwo obywatelskie z kolei, jest definiowane niezależnie od państwa i w tym sensie jest neologizmem składającym się z „trzech nieprzystających do siebie słów⁴². Współczesne społeczeństwo obywatelskie staje się globalnym poprzez: po pierwsze, podejmowanie przez stanowiące go organizacje globalnych, ogólnoplanetarnych problemów; po drugie, współpracę z globalnymi instytucjami (np. agendami ONZ, Bankiem Światowym, itp.); po trzecie, globalną mobilność jego aktywistów; po czwarte, tworzenie globalnej struktury organizacyjnej; po piąte, globalne źródła finansowania; po szóste, budowanie globalnej solidarności i tożsamości; po siódme, zaangażowanie w ogólnoswiatowe działania regulatywne (*global governance*)⁴³. W swym globalnym wymiarze społeczeństwo obywatelskie, traktowane jest raczej jako przejaw kulturowej i społecznej globalizacji, jako globalna, „wspólna przestrzeń publiczna, gdzie grupy w skali całego świata mają szansę rozwijania wspólnych interesów i obrony swojej tożsamości”, gdzie ważnymi aktorami są ruchy społeczne, przekraczające granice narodowe⁴⁴. Przestrzeń określana nie przez swoje związki z państwem czy państwami, lecz otwierająca horyzont kształtowania się społeczeństwa globalnego.

⁴¹ A. Colas, *The Promises of International Civil Society*, in: *Globalization. Critical Concepts in Sociology*, R. Robertson, K.E. White eds, vol. III, London, New York 2003, p. 264; A. Colas, *International Civil Society. Social Movements in World Politics*, Cambridge, Oxford 2002, szczególnie rozdziały 4 i 5. W kwestii historycznego związku społeczeństwa obywatelskiego i państwa: J. Ehrenberg, *Civil Society. The Critical History of an Idea*, New York, London 1999, szczególnie rozdział 5.

⁴² J. Keane, *Global...*, dz. cyt., rozdział 1.

⁴³ J.A. Scholte, *Globalization...*, dz. cyt., p. 219-220.

⁴⁴ D. Angi, *Beyond the Boundaries of Nation-State: Images of Global Civil Society*, "Polish Sociological Review" 1(2005), p. 24.

8. Globalne społeczeństwo obywatelskie i zasada pomocniczości

Globalizacja z jednej strony przejawia się więc poprzez rozwój globalnych zjawisk i procesów społecznych, z drugiej ograniczonością środków i działań, za pośrednictwem których możliwa byłaby efektywna kontrola polityczna tych procesów. Pojawiają się także i upowszechniają globalne problemy, rozwiązywanie których przekracza często możliwości poszczególnych państw narodowych. Powstaje więc pytanie czy międzynarodowe organizacje pozarządowe mogą w sposób efektywny podejmować działania służące rozwiązywaniu tych globalnych problemów. Czy mogą pełnić podobną rolę, jaką pełnią lokalne organizacje pozarządowe (NGOs)? Czy rodzące się globalne społeczeństwo obywatelskie może być ważnym partnerem międzynarodowych lub ponadnarodowych ekonomicznych i politycznych instytucji? Czy więc możemy w tym wypadku mówić o występowaniu zasady pomocniczości?

Globalne społeczeństwo obywatelskie i stanowiące je międzynarodowe organizacje pozarządowe, budując relacje z ponadnarodowymi instytucjami oraz poszczególnymi państwami, wspomagają je w działaniach służących rozwiązywaniu globalnych i lokalnych problemów oraz zaspokajaniu różnorodnych potrzeb. W myśl zasady pomocniczości wymienione instytucje winny wspomagać międzynarodowe organizacje pozarządowe – finansowo oraz organizacyjnie – oraz chronić ich niezależność. Te ostatnie bowiem mogą podejmować działania tam, gdzie – z różnych powodów, także politycznych – instytucje ponadnarodowe oraz poszczególne państwa, nie mogą lub nie chcą działać.

Bibliografia:

Albrow M., *Introduction*, in: *Globalization, Knowledge and Society*, M. Albrow, E. King eds, London 1990.

Angi D., *Beyond the Boundaries of Nation-State: Images of Global Civil Society*, "Polish Sociological Review" 1(2005).

Anheier H., Glasius M., Kaldor M., *Introducing Global Civil Society*, in: Global Civil Society 2001, H. Anheier, M. Glasius, M. Kaldor eds, Oxford 2001.

Arrighi G., Silver B.J., *Chaos and Governance in the Modern World System*, Minneapolis, London 1999.

Axford B., *Global Civil Society or "Networked Globality": Beyond the Territorialist and Societalist Paradigm*, "Globalizations" 2(2004).

Bauman Z., *Globalizacja*, Warszawa 2000.

Beck U., *What is Globalization?*, Cambridge 2000.

Berman S., *Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic*, "World Politics" 3(1997).

Boli J., Thomas G.M., *INGO's and the Organization of World Culture*, in: Globalization. Critical Concepts in Sociology, R. Robertson, K.E. White eds, vol. IV, London, New York 2003.

Boli J., Thomas G.M., *World Culture in the World Polity: A Century of International Non-Governmental Organization*, in: The Globalization Reader, F.J. Lechner, J. Boli eds, London 2000.

Colas A., *International Civil Society. Social Movements in World Politics*, Cambridge, Oxford 2002.

Colas A., *The Promises of International Civil Society*, in: Globalization. Critical Concepts in Sociology, R. Robertson, K.E. White eds, vol. III, London, New York 2003.

Douglas J., *Political Theories of Nonprofit Organization*, in: The Nonprofit Sector, W.W. Powel ed., New Haven, London 1987.

Ehrenberg J., *Civil Society. The Critical History of an Idea*, New York, London 1999.

Fukuyama F., *Kapitał społeczny*, w: *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, L.E. Harrison, S.P. Huntington red., Poznań 2003.

Fukuyama F., *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, Warszawa, Wrocław 1997.

Gambetta D., *Trust: Making and Breaking Cooperative Relationship*, Oxford 1988.

Giddens A., *Runaway World. How Globalisation is Reshaping our Lives*, London 2002.

Giddens A., *The Consequences of Modernity*, Stanford 1990.

Grefe Ch., Greffrath M., Schumann H., *Czego chcą krytycy globalizacji*. ATTAC, Kraków 2004.

Harvey D., *The Condition of Postmodernity*, Cambridge, Oxford 1990.

Hedetoft U., *The Nation-state Meets the World. National Identities in the Context of Transnationality and Cultural Globalization*, "European Journal of Social Theory" 1(1999).

Held D., McGrew A., *Globalization/Anti-Globalization*, Cambridge, Oxford 2002.

Keane J., *Global Civil Society?*, Cambridge 2003.

Langhorne R., *The Coming of Globalization Its Evolution and Contemporary Consequences*, New York 2001.

Milczarek D., *Subsydiarność*, Warszawa 1998.

Millon-Delsol Ch., *Zasada pomocniczości*, Kraków 1995.

Niesporek A., *Czy koniec socjologii jaką znamy? Socjologia wobec wyzwań zmieniającej się rzeczywistości*, Katowice 2007.

Niesporek A., *Życie społeczne jako proces praktyki*, Katowice (w druku).

Offe C., *Nowe ruchy społeczne: przekraczanie granic polityki instytucjonalnej*, w: *Władza i społeczeństwo*, J. Szczupaczyński red., Warszawa 1995.

Perez-Diaz V.M., *Powrót społeczeństwa obywatelskiego w Hiszpanii*, Kraków 1996.

Pietrzyk-Reeves D., *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2004.

Popławska E., *Zasada subsydiarności w traktatach z Maastricht i Amsterdamu*, Warszawa 2000.

Putnam, R.D., *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, Kraków 1995.

Robertson R., *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London 2000.

Rumford Ch., *Social Spaces Beyond Civil Society*, in: *Globalization. Critical Concepts in Sociology*, R. Robertson, K.E. White eds, vol. II, London, New York 2003.

Scholte J.A., *Globalization: A Critical Introduction*, New York 2005.

Symonides J., *Wpływ globalizacji na miejsce i rolę państwa w stosunkach międzynarodowych*, w: *Globalizacja a stosunki międzynarodowe*, E. Halizak, R. Kuźniara, J. Symonides red., Bydgoszcz, Warszawa 2004.

Szacki J., *Wstęp. Powrót idei społeczeństwa obywatelskiego*, w: *Ani książę, ani kupiec: obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, J. Szacki red., Kraków, Warszawa 1997.

Sztompka P., *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007.

Tocqueville A., *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1996.

Touraine A., *Solidarność. Analiza ruchu społecznego 1980-1981*, Warszawa 1989.

Touraine A., *Wprowadzenie do analizy ruchów społecznych*, w: *Władza i społeczeństwo*, J. Szczupaczyński red., Warszawa 1995.

Wuwer A., *Zasada subsydiarności. Perspektywa nauczania społecznego Kościoła*, Katowice 2011.

Iwona Niewiadomska*

Stygmatyzowanie społeczne – syndrom wielowymiarowego zaprzeczania miłości bliźniego

Social Stigmatization – a Syndrome of the Multidimensional
Denial of Neighbor Love

Streszczenie:

Artykuł składa się z siedmiu części. W pierwszej z nich wskazano na przeciwieństwo chrześcijańskiego nakazu miłości bliźniego (opisanego w encyklice *Deus caritas est*) w stosunku do zjawiska stygmatyzacji społecznej. W drugiej części przedstawiono mechanizm inicjowania statusu dewianta jako formę zaprzeczenia miłości bliźniego. W kolejnej części – jako formę zaprzeczania miłości bliźniego – opisano mechanizm wzmacniania statusu dewianta. Czwarta część została poświęcona „popchnięciu” do grup dewiacyjnych – kolejnemu sposobowi zaprzeczania miłości do drugiego człowieka. Kolejny fragment wskazuje na znaczenie *caritas* chrześcijańskiej – opisanej w encyklice *Deus caritas est* – w zapobieganiu stygmatyzacji społecznej. W części przedostatniej zaprezentowano sposób, w jaki można urzeczywistnić miłość bliźniego poprzez wzmacnianie czynników stabilizujących życie osób naznaczanych (dewiantów). Zaś w ostatniej – możliwości urzeczywistniania

Słowa kluczowe:

stygmatyzacja społeczna, status dewianta, *caritas* chrześcijańska, wielowymiarowe wsparcie

* Iwona Niewiadomska - dr hab.; profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

miłości bliźniego poprzez dostarczanie osobom naznaczonym (dewiantom) wielowymiarowego wsparcia.

Abstract

Keywords:
social
stigmatization,
deviant status,
Christian *caritas*,
multidimensional
support

The article consists of seven parts. The first one of them indicates the opposition between the Christian commandment to love one's neighbor (described in the encyclical *Deus caritas est*) in relation to the phenomenon of social stigma. The second part presents the mechanism of initiating the status of a deviant as a form of denial of love for one's neighbor. The next part describes the mechanism of strengthening the status of a deviant as a form of denial of love for one's neighbor. The fourth part is devoted to "enforcing" into deviant groups – another way of denying love for another human being. The next fragment indicates the importance of Christian *caritas* – described in the encyclical *Deus caritas est* – in preventing social stigmatization. The penultimate part presents the way in which love for one's neighbor can be realized by strengthening the factors stabilizing the lives of stigmatized persons (deviants). And in the last one – the possibility of implementing love for one's neighbor by providing the stigmatized persons (deviants) with multidimensional support.

1. Chrześcijański imperatyw miłości bliźniego a zjawisko stygmatyzacji społecznej

W encyklice *Deus caritas est* Ojciec Święty Benedykt XVI przywołuje *Przypowieść o dobrym Samarytaninie* (por. Łk 10, 25-37) i, wyjaśniając jej znaczenie, stwierdza, że „Chrystus zmienił sens pojęcia „bliźni”. W *Starym Testamencie* termin ten odnosił się zasadniczo do rodaków i cudzoziemców, którzy osiedlili się na ziemi Izraela, czyli do solidarnej wspólnoty danego kraju i danego ludu. Natomiast Chrystus znosi to ograniczenie.

„Ktokolwiek mnie potrzebuje, a ja mogę mu pomóc, jest moim bliźnim”. Pojęcie bliźniego zyskuje wymiar uniwersalny¹.

Zmiana wprowadzona przez Chrystusa w rozumieniu pojęcia „bliźni” stanowi dla wspólnoty chrześcijan duże wyzwanie w zakresie preferowania postaw społecznych, w tym również przejawiania zachowań niosących znamiona stygmatyzacji społecznej. Chrześcijańskie wyzwanie miłości bliźniego – niezależnie od jego postępowania i/lub posiadanych cech – stoi w opozycji do uprzedzeń preferowanych przez członków społeczeństwa. Stereotypy społeczne i/lub uprzedzenia wobec bliźnich nie mają przypadkowego charakteru, ponieważ odwołują się do czynników kulturowych – preferowanych przez ogół wartości i norm postępowania. Warunkiem integralności kulturowej jest takie zachowanie członków zbiorowości, które jest uważane za moralne i właściwe, czyli zgodne z obowiązującymi normami. Natomiast postępowanie, które wykracza poza krąg dozwolonych aktywności, jest traktowane jako rodzaj dewiacji. Istnieje zatem umowna granica między zachowaniem aprobowanym i nie aprobowanym przez innych ludzi². Dewiacja stanowi konsekwencję interpretacji postępowania jednostki i nadania mu określonego znaczenia przez obserwatorów. Grupy społeczne tworzą normy, których naruszenie prowadzi do negatywnej reakcji społecznej w postaci traktowania osób naruszających normy jako dewiantów i outsiderów³.

Ważnym skutkiem postrzegania odmienności bliźniego jest jego stygmatyzowanie (napiętnowanie, naznaczanie, etykietowanie) ze względu na sposób postępowania i/lub posiadanie negatywnych cech⁴. Przedstawiony proces służy z jednej strony utrzymywaniu stabilności granic kulturowych, zaś z drugiej – tworzy ramy odniesienia dla rozwoju poczucia tożsamości społeczno-kulturowej u członków tworzących różne zbiorowości (np. rodzinne, lokalne, zawodowe, narodowe)⁵. Znaczenie dewiacji dla tworzenia i umacniania tożsamości grupowej potwierdza fakt, że instytucje kontroli społecznej są tak zaprogramowane, aby zarówno pewien rodzaj dewiantów, jak i ich określona liczba podlegały formalnej

¹ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Rzym, 2005.

² M. Rauste von Wright, J. von Wright, *Obraz własnej osoby a spostrzeganie ludzi*, „Przegląd Psychologiczny” 3(1985), s. 687-688.

³ H. Becker, *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, New York 1963, p. 9.

⁴ J. Crocker, B. Major, C. Steele, *Social Stigma*, in: *Handbook of Social Psychology*, vol. II, D. Gilbert, S. Fiske, G. Lindzey, McGraw-Hill eds, Boston 1998 p. 504-553; J. Klimek, *Stygmatyzacja a dobrostan chorych psychicznie – aspekty pastoralne*, „Polonia Sacra” 3(2020), s. 185-201.

⁵ A. Siemaszko, *Granice tolerancji. O teoriach zachowań dewiacyjnych*, Warszawa 1993, 287-289.

kontroli społecznej i procesowi naznaczania⁶. O kulturotwórczym znaczeniu dewiacji świadczy także istnienie podwójnej moralności w stosunku do dewiantów. Mianowicie, członkowie społeczeństwa z jednej strony ich odrzucają, zaś z drugiej – podejmują działania o charakterze resocjalizacyjnym, terapeutycznym i/lub rehabilitacyjnym⁷.

2. Zaprzeczanie miłości bliźniego poprzez mechanizm inicjowania statusu dewianta

Zjawisko określania statusu dewianta zostanie przedstawione na przykładzie przestępcy karanego sankcjami izolacyjnymi, czyli osoby, która naruszyła normy prawa karnego. Sformalizowane procedury społeczne (np. proces sądowy), służące konfrontacji dewianta z innymi ludźmi, mają na celu uświadomienie członkom zbiorowości, że określone zachowanie wykracza poza ramy tolerancji grupy i dlatego spotyka się z ogólnym potępieniem⁸. Publiczne ukaranie sprawcy przestępstwa prowadzi do rozdziału między dewiacją pierwotną, polegającą na naruszeniu normy prawnej, i dewiacją wtórną, która dotyczy reakcji jednostki po fakcie jej publicznego uznania za przestępcę. Pierwotna postać dewiacji, stanowiąca skutek różnych zmiennych psychospołecznych, ma niewielki wpływ na status społeczny skazanego. Natomiast dewiacja wtórna, będąca „odповідzią zbiorowości” na dewiację pierwotną, uruchamia degradację przestępcy w wyniku procesu stygmatyzowania⁹.

**Publiczne ukaranie
sprawcy przestępstwa
prowadzi do rozdziału
między dewiacją
pierwotną
i dewiacją wtórną.**

Podział na dewiację pierwotną i wtórną oznacza, że proces „dojrzwania przestępczego” można podzielić na dwa stadia – reaktywne i autonomiczne. Pierwsze z nich charakteryzuje się tym, że zachowania antyspołeczne stanowią bezpośrednią reakcję na określone warunki

⁶ Tamże, s. 291-292.

⁷ W. Poznaniak, *Teorie uczenia się społecznego jako model normalnego i zaburzonego funkcjonowania jednostki oraz grupy*, w: *Społeczna psychologia kliniczna*, H. Sęk red., Warszawa 1993, s. 94-98.

⁸ J. Braithwaite, *Shame and Modernity*, „British Journal of Criminology” 33(1993), p. 1-18;
A. Siemaszko, *Granice...*, dz. cyt., s. 287-289.

⁹ A. Paszkiewicz, *Stygmatyzacja społeczna osób odbywających karę pozbawienia wolności – zarys problematyki*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego” 97(2017), s. 55-79.

środowiskowe lub konflikt między potrzebami jednostki a wymaganiami zewnętrznymi. Na etapie autonomicznym postępowanie przestępcze uniezależnia się od swoich pierwotnych przyczyn, natomiast zaczyna posiadać autonomiczną motywację wynikającą ze sposobów regulacji stosunków jednostki z otoczeniem, czyli stanowi skutek stygmatyzowania¹⁰. Potwierdzeniem przedstawionej prawidłowości jest fakt, że w subiektywnym odbiorze recydywistów odbywanie kary pozbawienia wolności jest decydującym elementem w zakresie podejmowania decyzji o powrotności do przestępstwa¹¹.

3. Zaprzeczanie miłości bliźniego poprzez mechanizm wzmacniania statusu dewianta

Osoba zwolniona z zakładu karnego, szczególnie po odbyciu kary długoterminowej, często staje się w społeczeństwie wolnościowym niepożądanym osobnikiem – nie dowierza się jej, niechętnie spotyka, unika, nie chce się jej widzieć między sąsiadami i/lub przypisuje się jej sprawstwo przestępstw dokonanych przez nieujawnionych osobników. Przedstawione opinie oznaczają znaczące obniżenie statusu społecznego, co stanowi istotną przeszkodę w reintegracji społecznej ukaranego¹².

Do zaistnienia statusu społecznego przestępcy (dewianta) przyczyniają się cztery zasadnicze elementy struktur poznawczych u obserwatorów zachowania dewiacyjnego:

- 1) stereotypizacja (symboliczna generalizacja),
- 2) retrospektywna interpretacja,
- 3) dysonans poznawczy,
- 4) pochłanianie ról.

Ad. 1) *Stereotypizacja* polega na tym, że jednostka uznana za przestępcę zaczyna być postrzegana przez otoczenie przede wszystkim poprzez pryzmat stereotypu (np. złodzieja) z pominięciem innych jej cech i zachowań.

¹⁰ B. Malak, *Zjawiska i mechanizmy socjalizacyjne a formowanie agresji interpersonalnej (zarys koncepcji)*, w: *Studia nad uwarunkowaniami i regulacją agresji interpersonalnej*, red. A. Frączek, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1986, s. 99-137.

¹¹ R. Corrado, I. Cohen, W. Glackman, C. Odgers, *Serious and Violent Young Offenders' Decisions to Recidivate: An Assessment of Five Sentencing Models*, „Crime & Delinquency” 2(2003), p. 179-200.

¹² J. Śliwowski, *Kryminologia a kara pozbawienia wolności*, „Studia Kryminologiczne, Kryminalistyczne i Penitencjarne” 12(1981), s. 248-249.

wań¹³. W związku z tym następuje symboliczna generalizacja, polegająca na rzutowaniu jednego rodzaju niepożądanych działań na inne kategorie zachowań i cech sprawcy przestępstwa. Zjawisko to oddaje stwierdzenie: „Jeśli złamał ważną regułę, to nie może być podobny do nas. To musi być inny, gorszy rodzaj człowieka. Skoro tak, to można się po nim spodziewać podobnych zachowań w przyszłości”¹⁴.

Ad. 2) *Retrospektywna interpretacja* zaznacza się w dążeniu członków społeczeństwa do uzyskania zgodności między aktualnym zachowaniem człowieka i jego dewiacyjną tożsamością, będącą wynikiem minionego postępowania. Zgodność ta jest zazwyczaj osiągana przez takie dobieranie faktów z życia byłego więźnia, aby pasowały do przypisywanego mu statusu przestępcy. W związku z tym jednostka uznana za dewianta jest z jednej strony bacznie obserwowana przez otoczenie, a z drugiej – są jej stawiane podwyższone wymagania dotyczące „poprawności” postępowania¹⁵. Mechanizm retrospektywnych interpretacji zaznacza się również we wzmożonym działaniu instytucji sprawujących formalną kontrolę społeczną (np. rejestr skazanych)¹⁶. Naznaczenie przyciąga uwagę tych agend i powoduje, że osoby raz skazane znajdują się pod ich szczególną kontrolą, co skutkuje łatwiejszym wychwyceniem sprawcy przestępstwa i jego ponownym skazaniem. Analizy empiryczne potwierdzają również fakt stygmatyzowania niższych warstw społeczeństwa i zbiorowości żyjących na społecznym marginesie przez sformalizowane agendy kontroli społecznej. Wzmoczone zainteresowanie instytucjonalne wobec środowisk zagrożonych marginalizacją prowadzi do tego, że prawdopodobieństwo skazania po raz pierwszy, a w następstwie tego po raz kolejny, jest znacznie większe u ludzi żyjących w segmentach społecznych poddawanych ostrzejszej kontroli. Przedstawioną prawidłowość potwierdzają również wyniki analiz statystycznych, w których stwierdzono, że każde skazanie zwiększa prawdopodobieństwo kolejnego – osoby jednokrotnie osądzone są bardziej zagrożone drugim wyrokiem niż osoby niekarane, drugie skazanie zwiększa ryzyko ukarania po raz trzeci do ok. 45%, a od szóstego orzeczenia winy szansa na kolejne wynosi 60-70%. A zatem obraz przestępczości jest często zafałszowany, gdyż działania łamiące prawo,

¹³ A. Gaberle, *Patologia społeczna*, Warszawa 1993; J. Błachut, A. Gaberle, K. Krajewski, *Kryminologia*, Gdańsk 2001, s. 135-139.

¹⁴ A. Siemaszko, *Granice...*, dz. cyt., s. 316.

¹⁵ J. Błachut i in., *Kryminologia*, dz. cyt., s. 135-139.

¹⁶ A. Siemaszko, *Granice...*, dz. cyt., s. 356-357; W. Poznaniak, *Teorie...*, dz. cyt., s. 94-98.

które dochodzą do skutku u osób rzadziej kontrolowanych, są znacznie rzadziej ujawniane, co nie znaczy, że nie są popełniane¹⁷.

Ad. 3) Kolejnym elementem, który służy wzmacnianiu społecznego statusu dewiacyjnego, jest *dysonans poznawczy*. Osoby utrzymujące relacje z byłym więźniem mogą mieć trudności z pogodzeniem swoich dotychczasowych kontaktów z faktem, że osoba jest przestępcą (dewiantem). Wówczas bardzo często dochodzą do wniosku: „on zawsze taki był”. Następuje więc nagle „olśnienie”, które normalizuje sytuację i wskazuje, że to, co zostało ujawnione, nie było niczym niespodziewanym, a dotychczasowe związki z tą osobą wynikały stąd, że dewiant zdołał oszukać otoczenie lub ukryć swój „prawdziwy” charakter¹⁸.

Ad. 4) Do statusu dewianta doprowadza również zjawisko *pochłaniania ról*, które polega na tym, że społeczna funkcja tak spostrzeganej osoby nabiera dominującego charakteru. Pozostałe role zostają w percepcji otoczenia podporządkowane lub też pochłonięte przez tę dominującą. Identyfikacja dewianta zostaje rozciągnięta na całą jego aktywność¹⁹. Opuszczający zakład karny nadal jest traktowany jako przestępca, niezależnie od innych pełnionych przez niego funkcji społecznych²⁰. Zjawisko pochłaniania ról potwierdzają również analizy empiryczne. Badania przeprowadzone na ogólnonarodowej populacji więźniów w USA wskazują, że zatrudnianiu byłych skazanych towarzyszy niechęć pracodawców wynikająca przede wszystkim ze stygmatyzującego pobytu w zakładzie karnym. Na podstawie badań przeprowadzonych wśród pracodawców w pięciu wielkich miastach USA stwierdzono też, że osoby bez doświadczenia zawodowego były zatrudniane częściej niż więźniowie. Ponadto 65% pracodawców wskazało, że świadomie nie zatrudnia przestępców, bez względu na rodzaj popełnionego przestępstwa, a ok. 40% z nich sprawdzało przeszłość kryminalną nowo przyjętych pracowników²¹.

Opuszczający zakład karny nadal jest traktowany jako przestępca, niezależnie od innych pełnionych przez niego funkcji społecznych.

¹⁷ J. Jasiński, *Powrót do przestępstwa i recydywa osób dorosłych w latach 1963-1973*, w: Wybrane zagadnienia z patologii społecznej, M. Jarosz red., Warszawa 1975, s. 76-79.

¹⁸ J. Błachut i in., *Kryminologia*, dz. cyt., s. 135- 139.

¹⁹ Tamże, s. 140-141.

²⁰ Tamże, s. 135-139.

²¹ J. Petersilia, *Prisoner Reentry: Public Safety and Reintegration Challenges*, „The Prison Journal” 3(2001), p. 360-375.

Przypisanie byłemu więźniowi statusu przestępcy (dewianta) prowadzi do szeregu negatywnych konsekwencji związanych zarówno z trudnością w pełnieniu ról społecznych, jak i funkcjonowaniu w różnego typu grupach. Jeśli dalsze zachowania jednostki zostaną zinterpretowane jako dewiacyjne, to dla otoczenia stanowi to potwierdzenie słuszności wcześniejszej diagnozy, co skutkuje wzmocnieniem negatywnych reakcji i zwiększeniem izolacji interpersonalnej²². W konsekwencji przypisanie jednostce statusu przestępcy (dewianta) skutkuje odrzuceniem społecznym, które prowadzi do tego, że jej tożsamość, nabudowana na poczuciu przynależności do społeczeństwa i pełnieniu różnych ról w jego ramach, ulega destrukcji²³. Badania dotyczące związków między dewiacyjnym stylem życia a stygmatyzacją społeczną wykazują, że osoby doświadczające naznaczenia istotnie częściej preferują taki model życia w stosunku do osób, które nie czują się etykietowane. Przy tym ów styl w przypadku

**Przypisanie byłemu
więźniowi statusu
przestępcy (dewianta)
prowadzi do szeregu
negatywnych
konsekwencji.**

osób stygmatyzowanych społecznie ma tendencje do utrzymywania się w długim czasie, co może świadczyć o uzyskaniu trwałego statusu dewianta. Na negatywny wpływ stygmatyzowania na funkcjonowanie osoby naznaczonej wskazuje również prawidłowość polegająca na tym, że duże nasilenie tego rodzaju zachowań społecznych istotnie częściej prowadzi do przestępstwa niż używanie substancji psychoaktywnych czy motyw zemsty²⁴.

Zjawisko stygmatyzowania byłych więźniów przekonuje również o tym, że kary izolacyjne jako formalna reakcja na przestępstwo powinny być stosowane tylko w wyjątkowych przypadkach. Zamiast nich powinny być wykorzystywane sankcje o charakterze wolnościowym oraz inne środki reakcji społecznej na przestępstwo. Przykładem mogą tu być instytucje, które służą tzw. *diversion*, tzn. kierują pewne sprawy do załatwiania poza formalnym wymiarem sprawiedliwości – np. wprowadzają wszelkie formy mediacji czy naprawiania szkody. Postuluje się, aby tego typu środki stosować wobec nieletnich i dorosłych sprawców drobniejszych przestępstw, wychodząc z założenia, że ich stygmatyzo-

²² J. Błachut i in., *Kryminologia*, dz. cyt., s. 135-139.

²³ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2003, s. 412-413.

²⁴ L. Zhang, J. Welte, W. Wieczorek, *Deviant Lifestyle and Crime Victimization*, „Journal of Criminal Justice” 2(2001), p. 141-142.

wanie przez wymiar sprawiedliwości jako przestępców jest szkodliwe i najczęściej stanowi początek kariery przestępczej²⁵.

4. Zaprzeczanie miłości bliźniego poprzez mechanizm „wepchnięcia” do grup dewiacyjnych

Angażowanie się osób zagrożonych marginalizacją społeczną w działania grup dewiacyjnych można połączyć z dwoma rodzajami motywacji²⁶:

- 1) wspólnoty celów,
- 2) poczucia niesprawiedliwości.

Ad. 1) Część osób angażuje się w działalność grup dewiacyjnych (np. przestępczych) ze względu na chęć funkcjonowania w sieci społecznej, utrzymywania satysfakcjonujących kontaktów interpersonalnych oraz posiadania wspólnych dążeń. Osoba, utożsamiając się z grupą, przyjmuje jej cele. Nawet jeśli początkowo indywidualne koszty uczestnictwa są wysokie, to wkład osobisty w funkcjonowanie sieci doprowadza do tego, że normy zespołowe stają się wartościowe dzięki własnemu zaangażowaniu²⁷. Powstawaniu grup przestępczych wynikającemu z motywacji wspólnotowej towarzyszy kilka prawidłowości. Osoby preferujące zachowania dewiacyjne, szczególnie młode, posiadają wielu przyjaciół, którzy mają podobne cechy osobowości i styl życia. Podobieństwo między tymi jednostkami nie ma przypadkowego charakteru, ale stanowi rezultat działania następujących mechanizmów²⁸:

- selekcji – dobieranie sobie przyjaciół na zasadzie podobieństwa,
- wywierania wpływu osobistego – wywołanie u przyjaciół zachowań oczekiwanych przez jednostkę,
- deselekcji – unikanie lub wykluczanie przyjaciół, których zachowanie różni się od oczekiwań jednostki antyspołecznej.

²⁵ Błachut i in., *Kryminologia*, dz. cyt., s. 139-141.

²⁶ B. Simon, M. Loewy, S. Sturmer, U. Wever, P. Freytey, C. Habig, C. Kempmeier, P. Spahlinger, *Collective Identification and Social Movement Participation*, „Journal of Personality and Social Psychology” 74(1998), p. 646-658.

²⁷ B. Klandermans, D. Oegema, *Potentials, Networks, Motivations and Barriers: Steps Toward Participation in Social Movements*, „American Sociological Review” 52(1987), p. 519-531.

²⁸ M. Radochoński, *Wybrane determinanty ciągłości zaburzeń antyspołecznych*, w: *Problemy współczesnej patologii społecznej*, B. Urban red., Kraków 1998, s. 25-55.

W okresie dzieciństwa selekcja kolegów odbywa się na zasadzie prób i błędów. W wieku dorastania dobór ten ma charakter bardziej celowy.

Znaczenie selekcji społecznej polega na wzmacnianiu poczucia stabilności relacji interpersonalnych – na początku znajomości osoby przejawiają podobne zachowania, a wzajemne stosunki prowadzą do jeszcze większych podobieństw. Należy podkreślić, że wymieniony mechanizm należy do najważniejszych czynników, które wpływają na bliskość zachowań i stylu życia wśród recydywistów²⁹. W okresie dzieciństwa selekcja kolegów odbywa się na zasadzie prób i błędów. W wieku dorastania dobór przyjaciół ma charakter bardziej celowy, a udział w grupach przestępczych sprzyja wzmacnianiu i pogłębianiu zachowań antyspołecznych. Natomiast kontynuowanie przynależności do takich zespołów w okresie dorosłym prowadzi do wzrostu stabilności zachowań antyspołecznych, przede wszystkim w wyniku zgodności poglądów i postaw członków grupy³⁰. Przedstawioną prawidłowość potwierdzają wyniki metaanalizy 60 niezależnych badań z lat 1964-1994, w których stwierdzono, że czynnikiem sprzyjającym powrotności do przestępstwa jest przebywanie w gronie aspołecznych rówieśników w okresie dorastania i w dorosłości³¹.

Ad. 2) Motywacja wynikająca z poczucia niesprawiedliwości dotyczy osób ponoszących porażki w konwencjonalnych grupach społecznych. Jednostki te łączą się we wspólnoty, w których podzielany jest pogląd o niesprawiedliwości świata społecznego, co inspiruje członków do wspólnych działań³². Taka motywacja bardzo często towarzyszy recydywistom w tym, aby angażować się w subkulturę przestępczą³³. Stosowanie sankcji formalno-prawnych prowadzi do mechanizmu błędnego koła. Ostrzejsze kary – przede wszystkim izolacyjne – prowadzą do naznaczenia społecznego, które zwiększa angażowanie się osoby w zachowania dewiacyjne. Jednostka uczy się bycia dewiantem i zaczyna zamykać się w swojej roli. Odrzucenie społeczne powoduje też, że osoba

²⁹ R. Sampson, J. Laub, *Crime and Deviance over the Life Course: The Salience of Adult Social Bonds*, „American Sociological Review” 55(1990), p. 609-627.

³⁰ M. Radochoński, *Wybrane determinanty...*, dz. cyt., s. 43.

³¹ L. Simourd, D. Andrews, *Correlates of Delinquency: A Look at Gender Differences*, „Forum on Corrections Research” 6(1994), p. 26-31.

³² P. Grant, R. Brown, *From Ethnocentrism to Collective Protest*, „Social Psychology Quarterly” 58(1995), p. 195-212.

³³ P. Sztompka, *Socjologia...*, dz. cyt., s. 412-413; J. Błachut i in., *Kryminologia*, dz. cyt., s. 135-139; B. Malak, *Zjawiska...*, dz. cyt., s. 125.

naznaczona społecznie zaczyna poszukiwać wspólnoty zastępczej, która pozwoli jej odzyskać utraconą tożsamość i podnieść samoocenę. Łatwo znajduje zrozumienie u innych przestępców i/lub współwięźniów, którzy poszukują tego samego – nie potępienia, ale akceptacji i wsparcia, umożliwiających w miarę normalne funkcjonowanie społeczne. Przedstawiona prawidłowość wskazuje na to, że podkultura przestępcza często stanowi przejaw zbiorowego rozwiązywania problemów przystosowawczych osób opuszczających więzienia³⁴.

Znaczenie grup dewiacyjnych dla człowieka znajdującego się w obliczu porażki społecznej odzwierciedla fenomen „towarzyszy niedoli”³⁵. Na podstawie analiz empirycznych stwierdzono, że w sytuacji przeżywania porażki jednostka wykluczona społecznie redukuje negatywne emocje w zespole osób podobnych – „towarzyszy niedoli” – w wyniku następujących procesów³⁶:

- obecności innych,
- artykulacji emocji,
- zmniejszenia koncentracji na własnej osobie i zahamowania procesów obniżania samooceny,
- rozproszenia odpowiedzialności – przebywanie z innymi w sytuacji doświadczenia porażki redukuje napięcie i zdenerwowanie,
- sympatii wywołanej wspólnym działaniem i podobieństwem – „towarzysze niedoli” tworzą pozytywną więź wzmacnianą lękiem, współpracą oraz postrzeganiem podobieństwa doświadczanych stanów emocjonalnych,
- subiektywizmu pozycji grupowej – ocena osobistego statusu społecznego zależy nie tyle od samych właściwości jednostki, ale przede wszystkim od ich porównania do cech innych członków zespołu; w wyniku wytworzenia standardu grupowego „bycia przegranym” doświadczający porażki nie widzi kontrastu między własnym statusem społecznym a sytuacją innych osób.

Wymienione czynniki prowadzą do zwiększenia poczucia tożsamości wewnątrzgrupowej, czyli do silnej identyfikacji z innymi członkami

³⁴ H. Sęk, *Wybrane zagadnienia z psychoprofilaktyki*, w: *Spółeczna psychologia kliniczna*, H. Sęk red., Warszawa 1993, s. 472-503.

³⁵ R. Ohme, *O redukcji napięcia emocjonalnego wywołanego porażką. Fenomen „towarzyszy niedoli”*, „Przegląd Psychologiczny” 3(1993), s. 293-303.

³⁶ Tamże, s. 300-301.

zespołu oraz wartościami i normami w nim panującymi³⁷. W ten sposób dokonuje się redefinicja grupy odniesienia dla własnego zachowania i wpływ socjalizacyjny kontrkultury dewiacyjnej. Osoba interioryzuje rolę przestępcy – antyspołeczne wartości, normy postępowania, styl życia i potrzebne umiejętności. Członek gangu, zrywając z zasadami moralnymi warstw średnich, wyzwala się również z więzów hamujących swobodne przejawianie agresji wobec różnych źródeł frustracji³⁸.

Wpływ zaangażowania jednostki na działania subkultury dewiacyjnej (przestępczej) wynika również z procesu uczenia społecznego. Ryzyko recydywy wzrasta w sytuacji, gdy osoba³⁹:

- posiada współników modelujących dewiacyjne postępowanie,
- przewiduje, że w związku z przestępczym zachowaniem będzie miała więcej nagród niż kar.

Prawdopodobieństwo powrotności do czynu karalnego jest szczególnie wysokie, gdy środowisko grupy przestępczej stanowi podstawowy lub jedyny model do uczenia zachowań społecznych. W takiej sytuacji postępowanie preferowane przez gang stanowi rodzaj globalnego schematu myślowego jednostki, który jest przenoszony na jej reakcje w różnych sytuacjach życiowych⁴⁰.

Integracja z grupami przestępczymi sprawia więc, że sprawca pojedynczego czynu karalnego zaczyna stale funkcjonować w antyspołecznym świecie, co w istotny sposób zwiększa ryzyko recydywy. Po kolejnym odbyciu kary i wyjściu na wolność, umacnia się tylko tożsamość przestępcza, głównie ze względu na dalej niechętne nastawienie społeczeństwa do byłego więźnia, wzmocnienie antyspołecznej identyfikacji i podniesienie prestiżu w środowisku osób łamiących prawo⁴¹. Przedstawione prawidłowości potwierdzają wyniki badań – ponad 60% recydywistów penitencjarnych odbywających karę izolacyjną stwierdziło, że po opusz-

³⁷ B. Gray-Little, A. Hafdahl, *Factors Influencing Racial Comparisons of Self-Esteem: A Quantitative Review*, „Psychological Bulletin” 126(2000), p. 26-54; B. Simon et al. eds, *Collective...*, dz. cyt., p. 646-658.

³⁸ F. Vitaro, M. Brendgen, R. Tremblay, *Influence of Deviant Friends on Delinquency: Searching for Moderator Variables*, „Journal of Abnormal Child Psychology” 28(2000), p. 313-325.

³⁹ R. Akers, *Social Learning and Social Structure: A General Theory of Crime and Deviance*, Boston, 1998, p. 50; A. Leszczyńska, *Powrotność skazanych do zakładów karnych*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego” 96(2017), s. 53-69.

⁴⁰ Tamże, s. 65.

⁴¹ P. Sztompka, *Socjologia...*, dz. cyt., s. 412-413.

czeniu zakładu karnego nadal będzie popełniało przestępstwa⁴². Można zatem stwierdzić, że w przypadku integracji z grupami dewiacyjnymi, ryzyko recydywy wynika przede wszystkim z tego, że poczucie własnej ciągłości, stałości, spójności i hierarchii wartości w stale zmieniających się warunkach jest związane z antyspołecznymi cechami i zachowaniami⁴³.

Uogólniając kwestie dotyczące mechanizmów stygmatyzowania społecznego osób uznanych przez społeczeństwo za dewiantów, należy odnieść się do przesłania zawartego w encyklice *Deus caritas est*, w którym Ojciec Święty podkreśla, że „Jezus identyfikuje się z potrzebującymi: głodnymi, spragnionymi, obcymi, nagimi, chorymi, więźniami. „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Miłość Boga i miłość bliźniego łączą się w jedno: w najmniejszym człowieku spotykamy samego Jezusa, a w Jezusie spotykamy Boga... Miłość bliźniego polega właśnie na tym, że kocham w Bogu i z Bogiem również innego człowieka, którego w danym momencie może nawet nie znam lub do którego nie czuję sympatii. Taka miłość może być urzeczywistniona jedynie wtedy, kiedy jej punktem wyjścia jest intymne spotkanie z Bogiem, spotkanie, które stało się zjednoczeniem woli, a które pobudza także uczucia. Właśnie wtedy uczę się patrzeć na inną osobę nie tylko jedynie moimi oczyma i poprzez moje uczucia, ale również z perspektywy Jezusa Chrystusa. Jego przyjaciel jest moim przyjacielem”⁴⁴.

Miłość bliźniego polega na tym, że kocham w Bogu i z Bogiem również innego człowieka, którego w danym momencie może nawet nie znam lub do którego nie czuję sympatii.

5. Znaczenie *caritas* chrześcijańskiej w zapobieganiu stygmatyzacji społecznej

Benedykt XVI wskazuje również, w jaki sposób wspólnota wierzących powinna przeciwdziałać stygmatyzowaniu osób zagrożonych marginalizacją społeczną. Istota zapobiegania temu zjawisku polega na urzeczy-

⁴² J. Malec, *Opinie skazanych związane z powrotnością do przestępstwa osób zwalnianych z zakładów karnych*, w: *Problemy więziennictwa u progu XXI wieku*, B. Hołyst, S. Redo red., Kalisz 1996, s. 216-224.

⁴³ T. Szymanowski, *Powrót skazanych do społeczeństwa*, Warszawa 1989, s. 300.

⁴⁴ Benedykt XVI, *Deus...*, dz. cyt.

wistnieniu „*caritas* chrześcijańskiej, która jest przede wszystkim odpowiedzią na to, co w konkretnej sytuacji stanowi bezpośrednią konieczność: głodni muszą być nasyceni, nadzy odziani, chorzy leczeni z nadzieją na uzdrowienie, więźniowie odwiedzani itd. Gdy chodzi o posługę spełnianą wobec cierpiących, potrzeba przede wszystkim kompetencji profesjonalnych: niosący pomoc powinni być przygotowani w taki sposób, aby potrafili robić to, co właściwe we właściwy sposób, podejmując wysiłek dalszej troski. Kompetencja zawodowa jest tu pierwszym, podstawowym wymogiem, ale ona sama nie wystarczy. Chodzi bowiem o istoty ludzkie, a one zawsze potrzebują czegoś więcej niż technicznie poprawnej opieki. Potrzebują człowieczeństwa. Potrzebują serdecznej uwagi. Ci, którzy działają w instytucjach charytatywnych Kościoła, powinni odznaczać się tym, że nie ograniczają się do sprawnego wypełnienia, co stosowne w danej chwili, ale z sercem poświęcają się na rzecz drugiego, w taki sposób, aby doświadczył on bogactwa ich człowieczeństwa. Dlatego takim pracownikom, oprócz przygotowania profesjonalnego, potrzeba również i nade wszystko «formacji serca»: trzeba ich prowadzić ku takiemu spo-

**Ci, którzy działają
w instytucjach
charytatywnych Kościoła,
powinni z sercem
poświęcać się na rzecz
drugiego.**

tkaniu z Bogiem w Chrystusie, które by budziło w nich miłość i otwierało ich serca na drugiego, tak aby miłość bliźniego nie była już dla nich przykazaniem nałożonym niejako z zewnątrz, ale konsekwencją wynikającą z ich wiary, która działa przez miłość (por. Ga 5, 6)⁴⁵. Przesłanie Ojca Świętego potwierdza prawidłowość polegającą na tym, że spadek stygmatyzacji zależy od osobistych kontaktów jednostek naznaczających z jednostkami naznaczonymi, którym towarzyszą pozytywne emocje. Bezpośrednie spotkania poprawiają jakość relacji między tymi podmiotami oraz redukują agresję w stosunku do ludzi traktowanych jako dewianci społeczni⁴⁶.

Przeciwnieństwem procesu stygmatyzowania jest budowanie więzi społecznej. Istniejące relacje między jednostkami prowadzą do powstawania sieci społecznych – np. między członkami rodziny, wśród kolegów, w stowarzyszeniu czy w grupie samopomocy, które w wysokim stopniu

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ G. Bodenhausen, K. Moreno, *How Do I Feel About Them? The Role of Affective Reactions in Intergroup Perception*, in: *The Role of Subjective States in Social Cognition and Behavior*, H. Bless, J. Forgas eds, Philadelphia 2001, p. 283-303.

regulują indywidualne zachowania⁴⁷. Moc regulacyjna sieci zależy w dużej mierze od liczby członków, ich podobieństwa, stopnia powiązania i wzajemnych zależności⁴⁸. Ważnym aspektem relacji społecznych jest również różnorodność sposobów wpływania na zachowania człowieka. Pierwszy z nich polega na tym, że określone postępowanie stanowi efekt preferencji wartości i norm postępowania sieci⁴⁹. Drugie źródło wpływu jest związane ze zobowiązaniami społecznymi. Poprzez stwarzanie okazji do podjęcia wyzwań przez osobę, wspólnoty najpierw definiują, a następnie wzmacniają określoną rolę społeczną jednostki. W ten sposób dochodzi u człowieka do kształtowania zachowań, preferencji określonych wartości, poczucia sensowności podejmowanych działań oraz przynależności do grupy⁵⁰. Trzecim, bardzo istotnym źródłem regulacji postaw jednostkowych przez stabilne relacje interpersonalne, jest dostarczanie pomocy⁵¹.

Urzeczywistnianie *caritas* chrześcijańskiej w zapobieganiu stygmatyzacji społecznej zostanie przedstawione na przykładzie procesu odbudowy relacji więźniów ze środowiskiem wolnościowym na dwóch płaszczyznach – wzmacniania ich stabilizacji życiowej oraz dostarczania wielowymiarowego wsparcia. Według Ojca Świętego działania podejmowane przez wspólnoty wierzących powinny być prowadzone zgodnie z programem chrześcijańskim – programem dobrego Samarytanina, programem Jezusa – to „serce, które widzi”. „Takie serce widzi, gdzie potrzeba miłości i działa konsekwentnie...” pisze św. Paweł w swoim *Hymnie o miłości* (por. 1 Kor 13) naucza nas, że *caritas* jest zawsze czymś więcej niż zwyczajną działalnością: „Gdybym rozdał na jałmużnę całą majątność moją, a ciało wystawił na spalenie, lecz miłości bym nie miał, nic mi nie pomoże” (w. 3). Hymn ten powinien być *magna carta* całej posługi

⁴⁷ H. Sęk, *Wybrane...*, dz. cyt., s. 495.

⁴⁸ L. Berkman, T. Glass, *Social Integration, Social Networks, Social Support and Health*, in: *Social Epidemiology*, L. Berkman, I. Kawachi eds, New York 2000, p. 137-173.

⁴⁹ H. Landrine, J. Richardson, E. Klondoff, B. Flay, *Cultural Diversity in the Predictors of Adolescent Cigarette Smoking: The Relative Influence of Peers*, „*Journal of Behavioral Medicine*” 17(1994), p. 331-336.

⁵⁰ S. Bassuk, T. Glass, L. Berkman, *Social Disengagement and Incident Cognitive Decline in Community-Dwelling Elderly Persons*, „*Annals of Internal Medicine*” 131(1999), p. 165-173.

⁵¹ H. Sęk, *Rola wsparcia społecznego w sytuacji kryzysu*, w: *Psychologiczny wymiar zdrowia, kryzysu i choroby*, D. Kubacka-Jasiecka, T. Ostrowski red., Kraków 2005, s. 87-107.

kościelnej; są w nim zebrane wszystkie refleksje na temat miłości, które snuliśmy w tej encyklice”⁵².

6. Urzeczywistnianie miłości bliźniego poprzez wzmacnianie czynników stabilizujących funkcjonowanie społeczne osób naznaczanych (dewiantów)

Powrotność do przestępstwa u osób wywodzących się z klas zmarginalizowanych stanowi bardzo często rodzaj realizacji celów osobistych przy istniejących nierównościach w społecznej dystrybucji dóbr⁵³. Przedstawiony wniosek potwierdzają wyniki badań. Tempo przestępczości wzrasta szczególnie wtedy, gdy dochodzi do wzrostu bezrobocia i spadku notowań indeksów ekonomicznych⁵⁴. Skutki tych procesów najbardziej dotyczą osoby wielokrotnie powracające do przestępstwa, ponieważ ta grupa w zdecydowanej większości charakteryzuje się pochodzeniem z niskich warstw społecznych⁵⁵. Dane wskazują, że bezrobocie byłych więźniów stanowi większe ryzyko szkód dla społeczeństwa niż w przypadku osób, które po opuszczeniu zakładu karnego uzyskały zatrudnienie⁵⁶. Dla przykładu można wskazać, że dwa wskaźniki recydywy – liczba aresztowań oraz skazań na karę pozbawienia wolności – u sprawców przestępstw z użyciem przemocy istotnie korelują z posiadaniem statusu bezrobotnego⁵⁷. Tymczasem analizy empiryczne przekonują, że przed pierwszym skazaniem ok. 80% recydywistów realizuje role pracownicze, a po 10-letniej katamniezie zaledwie 20% tej grupy posiada stałą pracę zarobkową⁵⁸. W związku z tym wzrost skuteczności kar izolacyjnych nie

⁵² Benedykt XVI, *Deus...*, dz. cyt.

⁵³ J. Barbalet, *Moral Indignation, Class Inequality and Justice: An Exploration and Revision of Ranulf*, „Theoretical Criminology” 3(2002), p. 279-297.

⁵⁴ A. Merlo, *The Research Agenda: Dynamic Models of Crime and Punishment*, „Economic Dynamics Newsletter” 2(2001), p. 1-3.

⁵⁵ J. Błachut i in., *Kryminologia*, dz. cyt., s. 309-310.

⁵⁶ M. Ouimet, *Explaining the American and Canadian Crime „Drop” in the 1990s*, „Canadian Journal of Criminology” 44(2002), p. 33-50.

⁵⁷ J. Tanner, S. Davies, B. O’Grady, *Whatever Happened to Yesterday’s Rebels? Longitudinal Effects of Youth Delinquency on Education and Employment*, „Social Problems” 46(1999), p. 250-274.

⁵⁸ A. Bałandynowicz, *Nieudane powroty*, Warszawa 1993, s. 338.

powinien koncentrować się na zwiększaniu kontroli społecznej wobec byłych więźniów (np. poprzez stosowanie surowszych kar dla przestępców powrotnych), ale na doprowadzeniu do większej stabilizacji w ich życiu (np. w wyniku redukcji ubóstwa, bezrobocia, bezdomności) i na zwiększaniu ich szans w osiąganiu celów osobistych⁵⁹. Na stabilizację życia jednostki w decydujący sposób wpływają dwa wymiary funkcjonowania społecznego⁶⁰:

- 1) rodzinny,
- 2) zawodowy.

Ad. 1) Na proces pozytywnego przystosowania społecznego jednostki w istotny sposób wpływa sposób funkcjonowania zarówno rodziny pochodzenia, jak i zakładanej przez osobę. Znaczenie stabilizacyjne wymienionych systemów odzwierciedlają wyniki analiz empirycznych. Istotnym czynnikiem powrotności do przestępstwa okazał się zgon jednego z rodziców lub ich rozwód oraz niski status materialny rodziny pochodzenia⁶¹. Związki zakładane przez recydywistów również charakteryzują się niską stabilnością, przede wszystkim ze względu na wysokie wskaźniki rozwodów i ubóstwa⁶². Pomimo tego, że w zdecydowanej większości osoby z tej grupy zawierają związki małżeńskie i posiadają dzieci, zaledwie 1/3 zawartych małżeństw ma trwały charakter. Rozpad lub porzucenie rodziny dla większości przestępców powrotnych skutkuje życiem w samotności lub w nietrwałym związku⁶³. Stabilizacyjny wpływ rodziny na funkcjonowanie przestępców zaznacza się również w tym, że osoby jednokrotnie karane po opuszczeniu zakładu karnego częściej zawierają związki małżeńskie w stosunku do wielokrotnie karanych – 29% jednokrotnie karani, 11% recydywiści⁶⁴. Destabilizacja funkcjonowania wielokrotnych przestępców, którzy pozostają w rodzinie, wynika najczęściej z trudnych warunków materialnych⁶⁵.

Na proces pozytywnego przystosowania społecznego wpływa funkcjonowanie zarówno rodziny pochodzenia, jak i zakładanej samodzielnie.

⁵⁹ J. Petersilia, *Prisoner...*, dz. cyt., p. 365.

⁶⁰ D. Rosenhan, M. Seligman, *Psychopatologia*, t. I, Warszawa 1994, s. 11.

⁶¹ P. Szczepaniak, *Kara pozbawienia wolności a wychowanie*, Kalisz – Warszawa 2003, s. 376-379.

⁶² H. Machel, *Psychospołeczne uwarunkowania pracy resocjalizacyjnej personelu więziennego*, Gdańsk 2001, s. 236; M. Radochoński, *Wybrane determinanty...*, dz. cyt., s. 37-38.

⁶³ A. Szymanowska, *Więzienie i co dalej*, Warszawa 2003, s. 107; A. Bałandynowicz, *Nieudane...*, dz. cyt., s. 338.

⁶⁴ T. Szymanowski, *Powrót...*, dz. cyt., s. 176.

⁶⁵ Tamże, s. 179-180.

Ad. 2) Poszukiwania dotyczące uwarunkowań uzyskania stałej pracy przez recydywistów pokazują, że stabilizacja aktywności zawodowej w istotny sposób jest związana z kilkoma czynnikami. Pierwszym z nich jest wyższy poziom wykształcenia. Na podstawie badań przeprowadzonych na ogólnonarodowej populacji więźniów w USA stwierdzono, że 7 na 10 skazanych ma trudności z pisanie. Po opuszczeniu zakładu karnego osoby te nie są zdolne do wypełnienia dokumentów niezbędnych przy uzyskiwaniu zatrudnienia (np. podania o pracę). Efektem niskiego poziomu wykształcenia więźniów jest to, że po roku od odzyskania wolności ok. 60% byłych więźniów nie jest zatrudnionych na oficjalnym rynku pracy⁶⁶. Również w badaniach polskich zaobserwowano niższy poziom wykształcenia byłych więźniów starających się o pracę w stosunku do ogólnopolskiej populacji mężczyzn w tym samym wieku, co w znacznym stopniu przyczynia się do braku zawodu i utrudnia uzyskanie dobrze płatnej posady⁶⁷.

Uwarunkowaniem stabilizacji zatrudniania osób karanych jest m.in. ich motywacja do samodzielnego utrzymywania się.

Drugi czynnik warunkujący znalezienie stałej pracy przez byłych więźniów jest związany z pozytywnym stosunkiem do aktywności zawodowej. Polega on przede wszystkim na odpowiedzialności i angażowaniu się w funkcjonowanie zawodowe⁶⁸. Według opinii ponad połowy pracodawców dyscyplina osób uprzednio karanych jest niewystarczająca i odbiega od charakterystycznej dla ogółu pracowników, głównie z powodu nieusprawiedliwionych absencji (96%), spóźnień (54%) oraz spożywania alkoholu w miejscu pracy (71%)⁶⁹. Ze względu na naruszenia dyscypliny pracowniczej recydywiści są zwalniani trzy razy częściej niż osoby jednokrotnie skazane⁷⁰.

Bardzo istotnym uwarunkowaniem stabilizacji zatrudniania osób karanych jest również ich motywacja do samodzielnego utrzymywania się, zerwania kontaktów ze środowiskiem przestępczym, kontrolowanego spożywania alkoholu, oraz chęć dokonania zmian w swoim życiu⁷¹. Czynnik ten w sposób istotny łączy się ze specyfiką kariery przestępczej

⁶⁶ J. Petersilia, *Prisoner...*, dz. cyt., p. 219-232.

⁶⁷ T. Szymanowski, *Powrót...*, dz. cyt., s. 219-232.

⁶⁸ L. Stewart, W. Millson, *Offender Motivation for Treatment as a Responsibility Factor*, „Forum on Corrections Research” 3(1995), p. 5-7.

⁶⁹ T. Szymanowski, *Powrót...*, dz. cyt., s. 201-202.

⁷⁰ Tamże, s. 219.

⁷¹ Tamże, s. 238-240.

– grupa osób posiadających stałą pracę odznacza się brakiem rodzinnych wzorców zachowań przestępczych, późnym początkiem inicjacji przestępczej (odbywanie kar izolacyjnych po 24 r.ż.), mniejszą liczbą skazań oraz ekonomicznymi motywami popełniania czynów karalnych⁷².

7. Urzeczywistnianie miłości bliźniego poprzez dostarczanie osobom naznaczanym (dewiantom) wielowymiarowego wsparcia

Kontakty międzyludzkie mają wspierający charakter, gdy spełniają określone warunki. Ważne jest, aby ich celem było podtrzymanie emocjonalne, zbliżenie do rozwiązania problemu lub reorganizacja zakłóconej relacji z otoczeniem w sytuacji trudnej dla jednostki. Ponadto, w toku jednostronnej lub wzajemnej relacji wspierający-wspierany powinna zachodzić wymiana emocji, informacji, instrumentów działania i dóbr materialnych, które mogą mieć charakter⁷³. W zależności od typu interakcji można wyodrębnić różne rodzaje wsparcia⁷⁴:

- emocjonalne – przekazywanie emocji uspokajających, podwyższających samoocenę oraz odzwierciedlających troskę, opiekę i poczucie przynależności;
- informacyjne – wymiana wiadomości służących lepszemu zrozumieniu sytuacji, położenia życiowego czy problemu, a także dostarczanie informacji zwrotnych o skuteczności działań zaradczych podejmowanych przez osobę wspieraną;
- instrumentalne – rodzaj instruktażu polegającego na informowaniu o konkretnych sposobach postępowania w określonych sytuacjach, co stanowi formę modelowania skutecznych zachowań zaradczych;
- rzeczowe (materialne) – świadczenie pomocy materialnej, rzeczowej i/lub finansowej na rzecz osoby potrzebującej.

⁷² J. Krienert, M. Fleisher, *Economic Rehabilitation: A Reassessment of the Link Between Employment and Crime*, „Corrections Management Quarterly” 4(2001), p. 53-63.

⁷³ H. Sęk, *Wybrane zagadnienia...*, dz. cyt., s. 493-494.

⁷⁴ H. Sęk, R. Cieślak, *Wsparcie społeczne – sposoby definiowania, rodzaje i źródła wsparcia, wybrane koncepcje teoretyczne*, w: *Wsparcie społeczne, stres i zdrowie*, H. Sęk, R. Cieślak red., Warszawa 2004, s. 11-28.

Różne cechy sieci społecznych wpływają na skuteczność relacji opiekuńczych. Duża spójność grupy sprzyja wsparciu emocjonalnemu związanemu z troską, sympatią, szacunkiem i zrozumieniem w sytuacji utraty różnych wartości. Natomiast jest ona niekorzystna w rozwiązywaniu problemów wymagających przekształcenia stylu życia lub zmiany środowiska. Wyższa skuteczność pomocy instrumentalnej występuje w układach formalnych. Jednak w największym stopniu efektywność wsparcia społecznego zależy od trafności (odpowiedniości) między oczekiwaną a uzyskaną troską⁷⁵.

Znaczenie wsparcia społecznego w funkcjonowaniu jednostki przekonuje, że istotny czynnik skuteczności kar izolacyjnych polega na wzmacnianiu relacji interpersonalnych, dzięki którym byli więźniowie mogą liczyć na opiekę i uzyskać pomoc⁷⁶. Aktualnie zaczyna dominować opinia, że strategie służące redukcji przestępczości nie powinny polegać na powszechnym stosowaniu sankcji izolacyjnych, ale na wzmacnianiu funkcji wspierającej⁷⁷:

- 1) systemów rodzinnych,
- 2) innych grup społecznych w lokalnych środowiskach.

Ad. 1) Zasoby jednostki w zakresie funkcjonowania społecznego stanowią wynik powiązania jej indywidualnych cech z „kapitałem” takich grup, które stwarzają okazje do zdobywania tych dóbr w długim czasie⁷⁸. Rodzina stanowiąca źródło wielowymiarowego wsparcia jednostki jest kluczową strukturą zbiorową, przez którą dochodzi do zdobywania i transmitowania kapitału społecznego. Wsparcie systemu rodzinnego w zakresie zdobywania zasobów polega na uczeniu prospołecznych zachowań, w tym również przyjmowania zobowiązań wobec innych ludzi. Natomiast transmisja kapitału społecznego jest wynikiem rodzinnej preferencji prospołecznych wartości i norm postępowania⁷⁹. W przeciwieństwie do innych form kapitału, dobra społeczne tkwią w relacjach interpersonalnych⁸⁰. Istnieją trzy mechanizmy, dzięki którym bliscy transmitują społeczny kapitał na zasoby jednostkowe – czas i wysiłek zainwestowany

⁷⁵ H. Sęk, *Wybrane zagadnienia...*, dz. cyt., s. 493-495.

⁷⁶ Tamże, s. 495.

⁷⁷ A. Blumstein, J. Wallman, *The Crime Drop in America*, Cambridge 2000.

⁷⁸ H. Sęk, *Wybrane zagadnienia...*, dz. cyt., s. 495.

⁷⁹ J. Wright, F. Cullen, J. Miller, *Family Social Capital and Delinquent Involvement*, „Journal of Criminal Justice” 1(2001), p. 1-9.

⁸⁰ J. Coleman, *Foundations of Social Theory*, Harvard 1990, p. 302.

w proces wychowania, więzi uczuciowe między członkami rodziny oraz wyraźnie wyartykułowane wskazówki dotyczące zachowań o charakterze dozwolonym i niedopuszczalnym⁸¹. Wartości i normy rodzinne stanowią podstawowy i najważniejszy element kapitału społecznego u człowieka. Dopiero w dalszej kolejności osoba korzysta z zasobów stworzonych przez inne systemy w wyniku nawiązywania kontaktów interpersonalnych, istniejące sieci przyjaźni oraz stabilne zatrudnienie⁸². Można stwierdzić, że „kapitałowa inwestycja rodzinna o prospołecznym charakterze” przyczynia się do wysokiego stopnia rozwoju moralnego, co stanowi ważną rolę w redukcji zachowań przestępczych⁸³.

Rodziny wielokrotnych przestępców w niewielkim stopniu kształtują ich zasoby społeczne i w ograniczonym zakresie stanowią źródło wsparcia. Większość tej grupy posiadała niekorzystne warunki wychowawcze, które najczęściej wynikały z zaburzeń relacji rodzic-dziecko, braku nadzoru rodzicielskiego, doświadczania przemocy fizycznej i/lub seksualnej, negatywnych wzorców zachowań związanych z alkoholizmem, przestępczością i prostytutką⁸⁴. Badania rodzin pochodzenia recydywistów wskazują również na specyficzny sposób funkcjonowania systemów rodzinnych. Przede wszystkim charakteryzują się one niskim poziomem wewnętrznej spójności, skutkującej z jednej strony małym nasileniem poczucia przywiązania i wzajemnej lojalności, a z drugiej – indywidualnymi formami aktywności, bez udziału innych członków tego systemu. Ponadto, rodziny przestępców powrotnych cechują się niskimi zdolnościami adaptacyjnymi i trudnościami w rozwiązywaniu problemów ze względu na sztywność i chaotyczność funkcjonowania owej grupy. Sztywność jest wynikiem autokratycznego stylu kierowania wychowawczego i stereotypowości przyjmowanych ról, natomiast chaotyczność – niekonsekwentnego modelu kierowania wychowawczego lub jego braku, nadmiernej zmienności obowiązujących zasad oraz płynności pełnionych ról. Dodatkowo, w analizowanych systemach stwierdzono zaburzenia w komunikacji

Wartości i normy rodzinne stanowią podstawowy i najważniejszy element kapitału społecznego u człowieka.

⁸¹ Tamże, p. 590-597.

⁸² R. Jessor, *Successful Adolescent Development Among Youth in High-Risk Settings*, „American Psychologist” 48(1993), p. 117-126.

⁸³ J. Coleman, *Foundations...*, dz. cyt., p. 310.

⁸⁴ L. Simourd, D. Andrews, *Correlates...*, dz. cyt., p. 26-31; J. Błachut i in., *Kryminologia*, dz. cyt., s. 309-310.

wewnątrzrodzinnej, polegające przede wszystkim na występowaniu niezrozumiałych i wewnętrznie sprzecznych komunikatów, dyskwalifikowaniu informacji otrzymywanych od partnera interakcji, braku empatii i niskich umiejętności podtrzymywania wymiany komunikatów⁸⁵.

Jednak pomimo niewielkich zasobów społecznych, rodzina stanowi bardzo ważne źródło wsparcia dla osób karanych, zarówno w trakcie ich pobytu w więzieniu, jak i po odzyskaniu wolności⁸⁶. Dla zdecydowanej większości osób zwalnianych z zakładów karnych najbliższa rodzina stanowi najważniejsze źródło wielowymiarowego wsparcia⁸⁷.

Ad. 2) Na podstawie analizy zależności między wskaźnikami przestępczości a cechami środowiska społecznego młodocianych przestępców sformułowano wniosek, że społeczności odznaczające się ograniczeniami pozytywnych więzi emocjonalnych oraz nikłymi działaniami o charakterze formalnym i nieformalnym, posiadają zwykle wysokie wskaźniki przestępczości. Prawdopodobnie tego typu stanowi efekt trudności dotyczących wypracowania i egzekwowania norm obyczajowych w zakresie postępowania członków społeczności lokalnej⁸⁸. Do czynni-

ków, które najsilniej determinują przestępczość młodocianych, należą zmienne związane ze sposobem funkcjonowania sieci społecznych – zakres i gęstość relacji interpersonalnych (więzi przyjaźni i znajomości), słaby nadzór środowiska nad nieformalnymi grupami młodzieżowymi oraz niewielki udział organizacji formalnych w życiu lokalnej zbiorowości⁸⁹. W innych badaniach stwierdzono zależność między przestępczością a kontrolą ze strony otoczenia, która jest sprawowana przez różne systemy społeczne. Ustalono, że wysokim wskaźnikom przestępczości towarzyszą duże uszkodzenia więzi społecznych o charakterze prywatnym i parafialnym oraz obniżenie formalnej kontroli społecznej⁹⁰. W związku z tym znaczenie środowiska ludzi skazanych w reintegracji społecznej powinno polegać na tworzeniu formalnych

**Dla zdecydowanej
większości osób
zwalnianych z zakładów
karnych najbliższa
rodzina stanowi
najważniejsze źródło
wielowymiarowego
wsparcia.**

⁸⁵ M. Radochoński, *Osobowość antyspołeczna. Geneza, rozwój i obraz kliniczny*, Rzeszów 2000, s. 199-201.

⁸⁶ T. Szymanowski, *Powrót...*, dz. cyt., s. 176.

⁸⁷ A. Szymanowska, *Więzienie...*, dz. cyt., s. 279-283.

⁸⁸ A. Janus-Dębska, *Praca na cele społeczne jako szansa jednostki na uniknięcie psychospołecznych skutków izolacji więziennej*, „Probacja” 4(2017), s. 43-59.

⁸⁹ M. Radochoński, *Wybrane determinanty...*, dz. cyt., s. 36-37.

⁹⁰ R. Bursik, H. Grasmick, *Neighborhoods and Crime: The Dimensions of Effective Community Control*, New York 1993.

i nieformalnych sieci wsparcia, które z jednej strony służą zaspokojeniu potrzeb i zagospodarowaniu wolnego czasu jednostki, a z drugiej – stanowią kontrolę nad jej zachowaniami⁹¹.

Podsumowując możliwości i wyzwania wspólnoty wierzących w zakresie realizowania różnych form urzeczywistniania miłości bliźniego w stosunku do osób stygmatyzowanych społecznie (na przykładzie przestępców karanych sankcjami izolacyjnymi) należy podkreślić zawarty w przesłaniu Benedykta XVI imperatyw dotyczący sposobu podejmowania tego typu inicjatyw. Ojciec Święty wskazuje, że „Działanie praktyczne pozostaje niewystarczające, jeżeli nie jest w nim uchwytana miłość do człowieka, miłość, która się karmi spotkaniem z Chrystusem. Głęboki, osobisty udział w potrzebie i cierpieniu drugiego staje się w ten sposób daniem samego siebie: aby dar nie upokarzał drugiego, muszę mu dać nie tylko coś mojego, ale siebie samego, muszę być obecny w darze jako osoba. Ten właściwy sposób służenia czyni posługującego pokornym. Nie wynosi się on nad drugiego, jakkolwiek nędzna byłaby w danym momencie jego sytuacja. Chrystus zajął ostatnie miejsce na świecie – krzyż – i właśnie z tą radykalną pokorą odkupił nas i nieustannie nam pomaga. Kto pomaga, dostrzega, że właśnie w ten sposób i jemu jest udzielana pomoc; nie jest jego zasługą, ani tytułem do chluby fakt, że może pomagać. To zadanie jest łaską. Im bardziej ktoś angażuje się na rzecz innych, tym bardziej zrozumie i przyjmie słowo Chrystusa: 'Słudzy nieużyteczni jesteśmy' (Łk 17, 10). Uznaje bowiem, że działa nie z powodu swojej wyższości, albo większej skuteczności, ale dlatego, że Pan go obdarowuje”⁹².

Bibliografia:

Akers R., *Social Learning and Social Structure: A General Theory of Crime and Deviance*, Boston, 1998.

Bałańdynamowicz A., *Nieudane powroty*, Warszawa, 1993.

Barbalet J., *Moral Indignation, Class Inequality and Justice: An Exploration and Revision of Ranulf*, „Theoretical Criminology” 3(2002).

⁹¹ J. Petersilia, *Prisoner...*, dz. cyt., p. 365.

⁹² Benedykt XVI, *Deus...*, dz. cyt.

Bassuk S., Glass T., Berkman L., *Social Disengagement and Incident Cognitive Decline in Community-Dwelling Elderly Persons*, „Annals of Internal Medicine” 131(1999).

Becker H., *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, New York 1963.

Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Rzym 2005.

Berkman L., Glass T., *Social Integration, Social Networks, Social Support and Health*, in: Social Epidemiology, L. Berkman, I. Kawachi eds, New York 2000.

Blumstein A., Wallman J., *The Crime Drop in America*, Cambridge 2000.

Błachut J., Gaberle A., Krajewski K., *Kryminologia*, Gdańsk 2001.

Bodenhausen G., Moreno K., *How Do I Feel About Them? The Role of Affective Reactions in Intergroup Perception*, in: The Role of Subjective States in Social Cognition and Behavior, H. Bless, J. Forgas eds, Philadelphia 2001.

Braithwaite J., *Shame and Modernity*, „British Journal of Criminology” 33(1993).

Bursik R., Grasmick H., *Neighborhoods and Crime: The Dimensions of Effective Community Control*, New York 1993.

Coleman J., *Foundations of Social Theory*, Harvard 1990.

Corrado R., Cohen I., Glackman W., Odgers C., *Serious and Violent Young Offenders' Decisions to Recidivate: An Assessment of Five Sentencing Models*, „Crime & Delinquency” 2(2003).

Crocker J., Major B., Steele C., *Social Stigma*, in: Handbook of Social Psychology, vol. II, D. Gilbert, S. Fiske, G. Lindzey, McGraw-Hill eds, Boston 1998.

Gaberle A., *Patologia społeczna*, Warszawa 1993.

Grant P., Brown R., *From Ethnocentrism to Collective Protest*, „Social Psychology Quarterly” 58(1995).

Gray-Little B., Hafdahl A., *Factors Influencing Racial Comparisons of Self-Esteem: A Quantitative Review*, „Psychological Bulletin” 126(2000), p. 26-54.

Janus-Dębska A., *Praca na cele społeczne jako szansa jednostki na uniknięcie psychospołecznych skutków izolacji więziennej*, „Probacja” 4(2017).

Jasiński J., *Powrót do przestępstwa i recydywa osób dorosłych w latach 1963-1973*, w: *Wybrane zagadnienia z patologii społecznej*, M. Jarosz red., Warszawa 1975.

Jessor R., *Successful Adolescent Development Among Youth in High-Risk Settings*, „American Psychologist” 48(1993).

Klandermans B., Oegema D., *Potentials, Networks, Motivations and Barriers: Steps Toward Participation in Social Movements*, „American Sociological Review” 52(1987).

Klimek J., *Stygmatyzacja a dobrostan chorych psychicznie – aspekty pastoralne*, „Polonia Sacra” 3(2020).

Krienert J., Fleisher M., *Economic Rehabilitation: A Reassessment of the Link Between Employment and Crime*, „Corrections Management Quarterly” 4(2001).

Landrine H., Richardson J., Klondoff E., Flay B., *Cultural Diversity in the Predictors of Adolescent Cigarette Smoking: The Relative Influence of Peers*, „Journal of Behavioral Medicine” 17(1994).

Leszczyńska A., *Powrotność skazanych do zakładów karnych*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego” 96(2017).

Machel H., *Psychospołeczne uwarunkowania pracy resocjalizacyjnej personelu więziennego*, Gdańsk 2001.

Malak B., *Zjawiska i mechanizmy socjalizacyjne a formowanie agresji interpersonalnej (zarys koncepcji)*, w: *Studia nad*

uwarunkowaniami i regulacją agresji interpersonalnej, A. Frączek red., Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1986.

Malec J., *Opinie skazanych związane z powrotnością do przestępstwa osób zwalnianych z zakładów karnych*, w: *Problemy więziennictwa u progu XXI wieku*, B. Hołyst, S. Redo red., Kalisz 1996.

Merlo A., *The Research Agenda: Dynamic Models of Crime and Punishment*, „Economic Dynamics Newsletter” 2(2001).

Ohme R., *O redukcji napięcia emocjonalnego wywołanego porażką. Fenomen „towarzyszy niedoli”*, „Przegląd Psychologiczny” 3(1993).

Ouimet M., *Explaining the American and Canadian Crime „Drop” in the 1990s*, „Canadian Journal of Criminology” 44(2002).

Paszkiewicz A., *Stygmatyzacja społeczna osób odbywających karę pozbawienia wolności – zarys problematyki*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego” 97(2017).

Petersilia J., *Prisoner Reentry: Public Safety and Reintegration Challenges*, „The Prison Journal” 3(2001).

Poznaniak W., *Teorie uczenia się społecznego jako model normalnego i zaburzonego funkcjonowania jednostki oraz grupy*, w: *Społeczna psychologia kliniczna*, H. Sęk red., Warszawa 1993.

Radochoński M., *Wybrane determinanty ciągłości zaburzeń antyspołecznych*, w: *Problemy współczesnej patologii społecznej*, B. Urban red., Kraków 1998.

Radochoński M., *Osobowość antyspołeczna. Geneza, rozwój i obraz kliniczny*, Rzeszów 2000.

Rauste von Wright M., von Wright J., *Obraz własnej osoby a spostrzeganie ludzi*, „Przegląd Psychologiczny” 3(1985).

Rosenhan D., Seligman M., *Psychopatologia*, t. I, Warszawa 1994.

Sampson R., Laub J., *Crime and Deviance over the Life Course: The Salience of Adult Social Bonds*, „American Sociological Review” 55(1990).

Sęk H., *Wybrane zagadnienia z psychoprofilaktyki*, w: *Społeczna psychologia kliniczna*, H. Sęk red., Warszawa 1993.

Sęk H., *Rola wsparcia społecznego w sytuacji kryzysu*, w: *Psychologiczny wymiar zdrowia, kryzysu i choroby*, D. Kubacka-Jasiecka, T. Ostrowski red., Kraków 2005.

Sęk H., Cieślak R., *Wsparcie społeczne – sposoby definiowania, rodzaje i źródła wsparcia, wybrane koncepcje teoretyczne*, w: *Wsparcie społeczne, stres i zdrowie*, H. Sęk, R. Cieślak red., Warszawa 2004.

Siemaszko A., *Granice tolerancji. O teoriach zachowań dewiacyjnych*, Warszawa 1993.

Simon B., Loewy M., Sturmer S., Wever U., Freyten P., Habig C., Kempmeier C., Spahlinger P., *Collective Identification and Social Movement Participation*, „Journal of Personality and Social Psychology” 74(1998).

Simourd L., Andrews D., *Correlates of Delinquency: A Look at Gender Differences*, „Forum on Corrections Research” 6(1994).

Stewart L., Millson W., *Offender Motivation for Treatment as a Responsivity Factor*, „Forum on Corrections Research” 3(1995).

Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2003.

Szymanowska A., *Więzienie i co dalej*, Warszawa 2003.

Szymanowski T., *Powrót skazanych do społeczeństwa*, Warszawa 1989.

Szczepaniak P., *Kara pozbawienia wolności a wychowanie*, Kalisz – Warszawa 2003.

Śliwowski J., *Kryminologia a kara pozbawienia wolności*, „Studia Kryminologiczne, Kryminalistyczne i Penitencjarne” 12(1981).

Tanner J., Davies D., O'Grady B., *Whatever Happened to Yesterday's Rebels? Longitudinal Effects of Youth Delinquency on Education and Employment*, „Social Problems” 46(1999).

Vitaro F., Brendgen M., Tremblay R., *Influence of Deviant Friends on Delinquency: Searching for Moderator Variables*, „Journal of Abnormal Child Psychology” 28(2000).

Wright J., Cullen F., Miller J., *Family Social Capital and Delinquent Involvement*, „Journal of Criminal Justice” 1(2001).

Zhang L., Welte J., Wieczorek W., *Deviant Lifestyle and Crime Victimization*, „Journal of Criminal Justice” 2(2001).

Stanisław Sorys*

Wpływ procesów globalizacji na wartości społeczne

Influence of Globalization Processes on Social Values

Streszczenie

Artykuł podejmuje problematykę wartości społecznych oraz znaczenia i roli religii we współczesnym zglobalizowanym społeczeństwie. Globalizacja wpływa na wszystkie dziedziny życia społecznego, aczkolwiek religia w mniejszym stopniu zmienia się wskutek oddziaływania globalizacji. Istnieją dwa główne kierunki zmian: sekularyzacja (społeczeństwo staje się w większym stopniu niezależne od wpływu religii) oraz wzmacnianie się religii (staje się ona coraz ważniejsza).

Globalizacja przyczynia się również do zaniżania lub zmniejszania znaczenia pewnych wartości społecznych. Jednostki preferują te wartości, które służą zaspokajaniu ich hedonistycznych potrzeb. Wzmacniająca się tożsamość kulturowa i religijna społeczeństw jest odpowiedzią na te elementy globalizacji, które przyczyniają się do zaniku autotelicznych wartości. Zglobalizowany świat potrzebuje dialogu państwa z Kościołem, a nie eskalacji konfliktu pomiędzy światopoglądem religijnym a humanistycznym.

Słowa kluczowe:

religia, globalizacja, wartości społeczne

* Stanisław Sorys – dr hab., Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Abstract

Keywords:
religion,
globalization,
social values

The article deals with the issues of social values and the importance and role of religion in the contemporary globalized society. Globalization affects all areas of social life, although religion is less affected by the impact of globalization. There are two main directions of change: secularization (society becomes more independent from the influence of religion) and the strengthening of religion (it becomes more and more important).

Globalization also contributes to the disappearance or diminishing of the importance of certain social values. Individuals prefer those values that serve their hedonistic needs. The strengthening cultural and religious identity of societies is a response to those elements of globalization that contribute to the decline of autotelic values. A globalized world needs a dialogue between the state and the Church, and not an escalation of the conflict between the religious and humanistic worldview.

Wstęp

Globalizacja uznawana jest za proces wielowymiarowy, wieloaspektowy i wielopoziomowy. Wywiera ogromny wpływ na świat w ujęciu całościowym, jak również na poszczególne kraje i regiony, na całą społeczność ludzką i jednostki. Wpływa na politykę i gospodarkę, moralność i prawo, naukę i sztukę, edukację i kulturę. Globalizacja zaznacza się praktycznie we wszystkich obszarach ludzkich poczynąń, z jednym tylko wyjątkiem – religii¹.

Globalizacja – dynamiczny, wszechobecny i wciąż postępujący proces społeczny o zasięgu światowym. Postępuje w wielu obszarach, zmierzając w kierunku modernizacji i transformacji powszechnych zjawisk czy trendów. Z jednej strony jest wynikiem oczekiwań, presji ekonomicznych czy politycznych, z drugiej natomiast naturalnym efektem postępu cywilizacyjnego, w szczególności ujawniających się w skali

¹ J. Szmyd, *Tożsamość a globalizacja*, Kraków 2006, s. 6.

światowej w coraz większym stopniu podobieństw w zakresie realiów życia poszczególnych społeczeństw². Tak pojmowana globalizacja zmierza w kierunku unifikacji różnych dziedzin życia oraz osiągania z tego tytułu zamierzonych korzyści.

Prowadzi także do szybszego tempa życia, wzrostu mobilności ludzi, kapitału i informacji, zacierania granic terytorialnych i instytucjonalnych, wywierania wpływu na funkcjonowanie państw, grup lokalnych i etnicznych na całym świecie. Wyzwała także specyficzne mechanizmy funkcjonowania religii w społeczeństwie światowym, takie jak: demonstracja i eksponowanie własnych wartości, dostosowanie się do obowiązujących standardów czy potrzeb społecznych, niekiedy na zasadzie kompromisu, aż po zamykanie się w kręgach doktrynalnych³.

1. Globalizacja – podstawowe pojęcia

Procesy globalizacji obejmują cztery rodzaje zjawisk. Dotyczą sfery gospodarki, polityki, komunikacji i kultury. W obszarze gospodarki prowadzą do upowszechnienia produktów – wytworów ludzkiej działalności, zarówno w ujęciu materialnym, jak i duchowym. Prowadzą w kierunku standaryzacji produkcji i obrotu, wprowadzają rynkowy, konsumpcyjny porządek w systemie społecznym, łącząc rynki finansowe i sieci handlowe. Globalizacja w tej sferze ujednolica gusty, generuje i umasawia sposoby zaspokajania potrzeb za sprawą jednolitych produktów przemysłowych i żywnościowych⁴.

Globalizacja prowadzi do unifikacji politycznej, która znajduje wyraz w tworzeniu wielokulturowych i różnokulturowych oraz pluralistycznych społeczeństw w ramach systemów politycznych, którymi są m.in. Unia Europejska, Liga Państw Arabskich, Wspólnota Niepodległych Państw. Unifikacja polityczna prowadzi do osłabienia funkcji państw na rzecz ponadnarodowych organizacji politycznych, militarnych i układów administracyjnych.

² T. Paleczny, *Uniwersalizacja kulturowa w procesie globalizacji*, w: *Globalizacja w kulturze*, B. Bodzioch-Bryła, R. Szczepanik, K. Wańczyk red., Kraków 2010, s. 9.

³ T. Burdzik, *Tradycja a kształt kultury w czasach globalizacji*, w: <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/4715> (dostęp: 19.09.2015), s. 4.

⁴ T. Paleczny, *Uniwersalizacja kulturowa...*, dz. cyt., s. 16.

Likwidacji podziałów międzypaństwowych sprzyja sieć komunikacyjna. Jej wzrost jest wynikiem postępu technicznego i potrzeb społecznych w zakresie dostępu do informacji. Znaczenie komunikacji ustawicznie wzrasta. Z jednej strony przyczynia się ona do osłabienia barier językowych, rasowych, religijnych, konfliktów religijnych, z drugiej zaś wywołuje i umacnia antagonizmy o charakterze cywilizacyjnym oraz religijnym. W wyniku powszechnego oddziaływania informacji następuje nie tylko przekazywanie, ale i przemieszczanie się wartości i elementów kultury.

W wyniku globalizacji wyraźnie zaznacza się zjawisko uniwersalizacji kulturowej, zarówno w sensie duchowym, jak i materialnym. Dotyczy to języków, wartości, obyczajów, religii. Niewątpliwie do globalizacji w sferze wartości i kultury przyczynia się nowoczesność życia postrzegana jako jej podstawa i zarazem warunek. Globalizacja uznawana jest za zjawisko ekspansywne, zasadniczo w sobie nieprzewidywalne, a niekiedy nawet przypadkowe. W tym kontekście ma również odniesienie do religii i wartości. Społeczeństwo globalne jest niejako w stanie permanentnej zmiany, cechuje się zmienną dynamiką, brakiem planowania przebiegu zmian. Religia jest jednym z wielu systemów wchodzących w skład społeczeństwa, jakim jest państwo, prawo czy ekonomia.

W społeczeństwie globalnym zaznaczają się dwie zasadnicze tendencje, z jednej strony ujawnia się sekularyzacja, a z drugiej wzmocnienie wpływu religii. Dla systemu religijnego globalizacja oznacza dostosowanie się do istniejących mechanizmów społecznych, wyzwala większą mobilność. System religijny przybiera zasięg światowy, obejmuje znacznie więcej wyznań i formacji religijnych niż ma to miejsce w systemach politycznych. Ma tę przewagę nad systemami politycznymi, że jest trwały, niezmienny w czasie, osadzony w tradycji i historii. Jest głęboko zakorzeniony w świadomości poszczególnych grup społecznych składających się z wyznawców określonej religii. Sama religia zazwyczaj staje się przedmiotem indywidulanego wyboru i decyzji, podczas gdy systemy polityczne jawią się jako odgórnie narzucone.

Oddziaływanie globalizacji na system wartości znajduje wyraz w osłabieniu roli tradycji, religii, stopniowemu odchodzeniu od nich za sprawą kultury masowej i postępującej komercjalizacji życia. Kultura i funkcjonująca w jej obrębie religia stanowią ostoję wartości przesądzających o tożsamości społeczności narodowych, a także lokalnych. Faktem jest, że globalizacja i kultura masowa uruchomiły na niespotykaną skalę

zapotrzebowanie na zachowanie wartości i kultywowanie tradycji narodowych świadczących o tożsamości kulturowej, co stanowi niejako mechanizm obronny przed wkraczaniem obcych kulturowo elementów do życia danej społeczności⁵. Jest to równocześnie sprzeciwianie się pomijaniu rzeczywistego dziedzictwa kulturowego związanego z danym terytorium⁶. Znaczący udział w osłabianiu roli kultury rodzimej mają współczesne media i przestrzenny charakter globalizacji, która umożliwia przenoszenie treści poza granice państw.

Unifikacja wierzeń i obyczajów jest konsekwencją procesów globalizacyjnych. Dużą jednak rolę w deprecjonalizacji tradycji mają same zbiorowości, które nie kontynuują zachowań przodków, nie uczą się rytuałów oraz obrzędów, odchodzą od religii i zasad życia w obrębie swojej społeczności. Globalizacja wyzwala mody, powoduje przemieszczanie się kultur i religii, co dotyczy także celebracji świąt i uroczystości⁷. Przykładem przemian kulturowych jest chociażby adaptowanie się w Polsce amerykańskiego święta Halloween w miejsce lub jako uzupełnienie święta Wszystkich Zmarłych. Halloween diametralnie różni się od polskiego święta i sposobu jego przeżywania. Wprowadza nową jakość, obcą kulturowo i mentalnie, niezależnie od sposobu podejścia.

Oslabienie tradycji powiązane jest z rozwojem technologicznym. O ile wcześniej tradycja była przekazywana przy udziale bezpośredniego kontaktu z drugą osobą, to obecnie kontakt personalny zastąpiły media. One przejęły rolę „strażnika pamięci”. Z mediów ludzie młodzi czerpią wiedzę o świecie, o swojej kulturze, i niezależnie od miejsca i czasu, mają możliwość szybkiego i bezproblemowego dotarcia do informacji, których w danym czasie oczekują. Jednostronny przekaz, np. internetowy, jest gotowy do odbioru przez każdego chętnego⁸. Jest także zuniwersalizowany w swej treści. Rozwój nowych technologii, prezentacja sposobu życia innych społeczeństw i kultur przy udziale mass mediów, uczestnictwo w postępie cywilizacyjnym i panujące mody, powoduje iż upowszechniane

Dużą rolę w deprecjonalizacji tradycji mają zbiorowości, które nie kontynuują zachowań przodków, nie uczą się rytuałów oraz obrzędów, odchodzą od religii i zasad życia w obrębie swojej społeczności.

⁵ T. Burdzik, *Tradycja a kształt kultury...*, dz. cyt., s. 6.

⁶ H. Ałfiejew, *Miedzy religią a świecką wizją człowieka*, s. 6, w: http://www.przegladowprawoslawny.pl/articles.php?id_n=1006&id=8 (dostęp: 22.09.2015).

⁷ J. Szmyd, *Tożsamość a globalizacja...*, dz. cyt., s. 12.

⁸ H. Jurjewicz, *Charity as the Heart of Social Work: A Catholics Perspective*, Łapczyca 2015, s. 169.

są globalne wzory zachowań i z czasem stają się one znane i praktykowane w każdym społeczeństwie. Przyjmowanie zunifikowanych postaw i wzorców zachowań stawia niejako człowieka ponad jego społecznością, indywidualnością – czyni go obywatelem świata, osobą niezależną, nowoczesną, otwartą na wyzwania rzeczywistości, a przy tym dość typową w swym działaniu, poglądach i oczekiwaniach wobec życia⁹. To od niego zależy czy prezentowane poglądy i postawa będą w konflikcie z wyznawanymi wartościami mającymi oparcie w tradycji, kulturze i religii, czy przybiorą postać kompromisu.

Globalizacja w znacznym stopniu upraszcza świat wartości, lansując te, które współczesny człowiek jest w stanie zaakceptować, niekiedy takie, które są po prostu dla niego wygodne. Umożliwia, a nawet skłania ludzi do dokonywania wyborów w sferze wartości bądź tworzenia na własne potrzeby systemu będącego jednak zgodnym z obowiązującymi na ogół normami. W praktyce coraz częściej wybiórcze traktowanie wartości przez ludzi różnych społeczeństw świadczy o stopniowym odchodzeniu od tradycji, a przede wszystkim od religii będącej jednym z elementów ich wychowania. Rolę upowszechniania wartości przejmują media, nie tylko dostarczające informacji, ale w znacznym stopniu zajmujące się relacjonowaniem, komentowaniem, ujawnianiem różnych aspektów życia współczesnych społeczeństw.

2. Tożsamość a globalizacja

Zmiany w sferze makrokulturowej, powodujące m.in. dezintegrację, osłabienie, a czasem rozpad kultur regionalnych, głęboko osadzonych w tradycji oraz lokalnych, rodzimych tradycji, prowadzą w kierunku osłabienia lub wręcz utraty własnej tożsamości kulturowej i świadomościowej znacznej części ludzkości, niezależnie od miejsca zamieszkania¹⁰. Zmiany te oznaczają z reguły osłabienie tradycyjnej obyczajowości, wyznawanych wartości, bezpośrednich kontaktów między ludźmi, zalew kultury masowej i urynkwienie kultury wysokiej. Globalizacja w znacznym stopniu przyczynia się do ograniczenia dostępu do kultury wysokiej, czyniąc z niej często kulturę elitarną, ogranicza również wol-

⁹ T. Paleczny, *Uniwersalizacja kulturowa...*, dz. cyt., s. 16.

¹⁰ T. Burdzik, *Tradycja a kształt kultury...*, dz. cyt., s. 9

ność twórczych poszukiwań. Trendy globalne wypierają także autentyczność, oryginalność i niepowtarzalność kultur ludowych. Przeciwwagę stanowią uaktywniające się postawy obronne wobec własnej tradycji i tożsamości, a także tendencji do jej usztywniania i tworzenia swoistego fundamentalizmu w utrwalaniu tych wartości.

Religia jest ostoją wartości i kultury, niezasklepiającą się w obrębie danego państwa. Jest równocześnie tym, co scala daną społeczność, np. chrześcijańską, buduje silną więź pomiędzy jej członkami – niezależnie od czasu i miejsca. Globalizacja, narzucając niejako nowe wzory zachowań, oparte w wielu przypadkach na konsumpcjonizmie i sprzeciwie wobec uwikłania człowieka w religie – w myśl szeroko pojmowanej wolności – stoi zazwyczaj w opozycji wobec tradycji, kultury i religii¹¹. Globalizacji sprzyja sekularyzacja. Można powiedzieć, że przyczynia się ona do unifikacji, lecz wyraźnie zagraża indywidualizacji oraz temu, co jest dla danej społeczności najistotniejsze lub co zawiera się w sferze tradycji, czy kultury.

Religia jest ostoją wartości i kultury, niezasklepiającą się w obrębie danego państwa.

Obecność elementów religii w życiu publicznym wielu społeczeństw wyzwała szereg kontrowersji. Obok treści religijnych zaznaczających się w różnych dziedzinach życia społecznego i aspektach ludzkiego działania, pojawiają się inne, zliberalizowane, ateistyczne lub nawet krytyczne wobec jakichkolwiek aspektów religijności i ukierunkowane na ich podważanie lub negowanie.

Uznać trzeba, że w zglobalizowanym świecie, w ramach polityki tożsamości i wielokulturowości z jednej strony akcentuje się potrzeby i oczekiwania poszczególnych grup etnicznych czy narodowościowych, troszcząc się o uznanie i pielęgnowanie tego, co jest im wspólne, z drugiej strony akcentuje różnice w bardzo jednostronny sposób, co sprzyja międzykulturowym napięciom. We współczesnych realiach społeczno-politycznych nie sposób jednak uciec od kwestii różnorodności i tożsamości kulturowej, a tym samym od posługiwania się treściami religijnymi w sferze publicznej. Wiąże się to nie tylko z poglądami i przekonaniami osób publicznych, programami partii politycznych, wypowiedziami i dyskusjami na forum publicznym, lecz także ze zmierzaniem do realizacji własnych celów – z wykorzystaniem elementów religii¹².

¹¹ J. Szmyd, *Tożsamość a globalizacja...*, dz. cyt., s. 24.

¹² T. Paleczny, *Uniwersalizacja kulturowa...*, dz. cyt., s. 21.

Na gruncie religijnym pojawia się w społeczeństwie wiele różnic, których nie sposób wyeliminować z życia społeczno-politycznego. Istotą demokracji jest to, że stwarza ona możliwość współistnienia różnych elementów religii w życiu publicznym, artykułowania wybranych treści przez osoby nie tylko publiczne w określonych okolicznościach, ale także współuczestnictwa różnych Kościołów, stowarzyszeń i organizacji wyznaniowych w życiu społecznym i politycznym¹³.

Z jednej strony można uznać, że procesy globalizacji zachodzące we współczesnym świecie i związana z tym uniwersalizacja kultury światowej jednoczą ludzi, stwarzając im szanse porozumienia się pomiędzy narodami o całkowicie odmiennych modelach kultury i stylach życia.

**Opozycja między
wartościami
świeckimi a religijnymi
niejednokrotnie
prowadzi do zaostrzania
się konfliktów na tle
politycznym, religijnym,
a nawet zbrojnym.**

Z drugiej, mogą one prowadzić w kierunku nietolerancji, powodować wzrost nacjonalizmów oraz ujawnianie się różnego rodzaju fundamentalizmów, aż do postaw wrogości wobec określonej kultury, a zwłaszcza religii. Przykładem tego są antagonizmy o podłożu kulturowym oraz nietolerancja religijna, łączone z systemem określonych wartości. Dotyczy to chociażby religii islamu i chrześcijaństwa, nie tylko z powodu występujących istotnych różnic w tradycji i kulturze wyznających je narodów, ale i lansowanych przez media treści nasyconych nienawiścią, pogardą, obawami dotyczącymi odrębności tych kultur i religii, wpisanych w życie i moralność wyznających je społeczeństw.

W rzeczywistości ideologia świecka niecałkowicie zastąpiła światopogląd religijny, ponieważ religijny system wartości będzie nadal istniał obok liberalno-humanistycznego. Opozycja między wartościami świeckimi a religijnymi, tak powszechna w dobie globalizacji, niejednokrotnie prowadzi do zaostrzania się konfliktów na tle politycznym, religijnym, a nawet zbrojnym¹⁴.

Tak rozumiana sytuacja międzycywilizacyjna wynika z faktu, iż zachodnia ideologia liberalno-humanistyczna wkomponowana została w stworzoną przez siebie uniwersalność i zostaje niejako narzucona ludziom, którzy wzrastali w innych tradycjach duchowych i moralnych

¹³ M.M. Kępa, *Wartości chrześcijańskie w budowaniu odpowiedzialności społecznej*, w: Homo Religiosus Homo Politicus – Współpraca czy konflikt, E. Juško, R.B. Sieroń, S. Sorys red., Łapczyca 2015, s. 39.

¹⁴ T. Mazur, *Współczesne tendencje przemian religijności w Polsce. Próba syntezy socjologicznej*, w: Homo Religiosus w postmodernistycznych uwarunkowaniach, E. Juško, R.B. Sieroń, S. Sorys red., Kraków 2014, s. 25.

oraz wyznają inne systemy wartości. Chodzi tu nie tylko o osoby, dla których wiara jest sprawą osobistego wyboru, ale także o całe narody, kultury i cywilizacje ukształtowane pod wpływem czynników religijnych. To na poziomach międzynarodowych, międzykulturowych i międzycywilizacyjnych spór między sekularyzmem a religią może powodować otwarty konflikt¹⁵.

Dzieje się tak w przypadku wojującego islamizmu. Islamscy ekstremiści, głosząc dżihad, występują w imię religii i wyznawanych wartości, przeciwko cywilizacji zachodniej wyrosłej na gruncie chrześcijaństwa i jej innych wartości. Fenomenowi terroryzmu islamskiego nie można zrozumieć bez zrozumienia reakcji współczesnego świata islamskiego na starania Zachodu i narzucenia im swojego światopoglądu oraz norm zachowania. Można uznać, że tak długo, jak Zachód będzie rościł sobie prawo do monopolu światopoglądowego, propagując swoje normy jako nieznajdujące alternatywy i obowiązujące wszystkie narody – groźba terroryzmu będzie towarzyszyła cywilizacji zachodniej.

Często się zdarza, że środki masowego przekazu, takie jak: internet, telewizja, radio, prasa mają swój udział w deprecjonowaniu poszczególnych kultur i religii, budzeniu ksenofobii, ukazywaniu wyższości jednej nad drugą. W wielu przypadkach jest to działanie zamierzone, nastawione na wywołanie określonej reakcji, najczęściej wrogości, przy wskazaniu na niemożność zrozumienia, akceptacji czy współistnienia obok siebie.

Należy uznać, że we współczesnym świecie nie ma możliwości życia w przezroczystych moralnie wspólnotach, w których panuje jednomyślność w kwestiach moralnych, religijnych czy filozoficznych. Religia, która jest fundamentalną podstawą życia społeczeństw i ma pozytywne znaczenie dla wolności ludzkiej, nie jest dziś sprawą najważniejszą dla większości społeczeństw. Często traktuje się ją jako wewnętrzną sferę życia obywateli, wpisaną w ich osobisty wybór, niezależnie od pobudek. Demokracja zakłada współistnienie i możliwości swobodnego rozwoju – ludzi, grup społecznych, organizacji i struktur politycznych, bez większego udziału religii, ale z jej poszanowaniem. Pluralistyczne społeczeństwo stworzyło nowożytną ideę tolerancji polegającą na pogodzeniu się i akceptacji inności jednostek czy grup różniących się kulturowo, światopoglądowo, religijnie, czy pod względem stylu życia¹⁶. Zdaniem J. Rawlsa liberalizm polityczny uznający

¹⁵ J. Szmyd, *Tożsamość a globalizacja...*, dz. cyt., s. 28.

¹⁶ T. Paleczny, *Uniwersalizacja kulturowa...*, dz. cyt., s. 27.

rozumny pluralizm nie polega na współistnieniu rozumnych, rozległych doktryn religijnych, filozoficznych czy moralnych. Zakłada też, że żadna doktryna religijna, filozoficzna czy moralna nie może być ani politycznie, ani społecznie uprzywilejowana czy też narzucana. Wolni i równi obywatele nie muszą osiągać całkowitej zgodności co do poglądów religijnych, filozoficznych czy dotyczących koncepcji dobra, podobnie jak nie muszą jej mieć politycy. Demokracja zakłada tolerancję i współistnienie kultur, religii oraz wartości poszczególnych nacji¹⁷.

3. Globalizacja a wartości

Postępująca globalizacja burzy ten porządek, wprowadza unifikację, prowadzi do sprzeniewierzenia się tradycji i religii przez przyjęcie nowych, uniwersalnych formuł i zanegowanie lub zupełne odrzucenie starych – sprawdzonych, utrwalonych w pamięci pokoleń i w tekstach kultury. Negatywna narracja globalistyczna skierowana ku wartościom religijnym jest wynikiem nowoczesnego, laickiego podejścia do życia ludzi młodych, wykształconych, chcących funkcjonować we współczesnym świecie¹⁸ na nowych zasadach. Odrzucenie wartości kulturowych, przy udziale których zostali wychowani, jest wpisane w modny i wygodny styl życia, epatowanie intelektem, w poczucie wolności i niezależności podyktowane własnym wyborem, często moralnym.

Przyjmowanie przez jednostki czy całe społeczeństwa uniwersalistycznych, uproszczonych wartości niejednokrotnie zubaża ich osobowość, morale, a także sposób bycia. W wielu przypadkach tendencja ta zdeterminowana jest przez bezkrytyczną fascynację kulturą masową, komercjalizm życia, możliwość funkcjonowania bez ograniczeń i barier kulturowych oraz religijnych. Postrzegane jest to jako otwartość na wszystko, co niesie rzeczywistość i wpisywanie się w tę rzeczywistość bez zastrzeżeń. Jest to tzw. odcinanie się od korzeni, od rodowodu i zatracanie swej tożsamości kulturowej w sposób i świadomy i spontaniczny zarazem.

Globalizacja sprzyja laicyzacji postaw społecznych, zwłaszcza w obrębie chrześcijaństwa. Człowiek zaczyna bardziej wierzyć w siebie i w swoje

¹⁷ Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994.

¹⁸ T. Mazur, *Współczesne tendencje...*, dz. cyt., s. 29.

możliwości przy udziale nauki i nowoczesnych technologii, niż w Boga¹⁹. W dobie globalizacji religia dla wielu osób staje się niepotrzebnym balastem, wręcz obciążeniem. Szybkie tempo życia oraz postawa człowieka nowoczesnego z reguły nie sprzyja ani praktykom religijnym, ani też stosowaniu się do zasad religii. Wartości, których nośnikiem jest religia, okazują się niemodne, a moralność stanowi dziś przeszkodę w realizacji osobistych celów jednostki.

Kwestie moralności w ujęciu religijnym, podkreślane tak często w nauce społecznej Kościoła i w encyklikach Jana Pawła II, stoją niejednokrotnie w opozycji do prawodawstwa poszczególnych państw. Dotyczy to zwłaszcza poszanowania prawa każdego człowieka do życia w godności, przy uwzględnieniu zakazu aborcji, stosowania eutanazji, zapłodnienia *in vitro* czy braku zgody na praktyki związane z inżynierią genetyczną, na związki partnerskie w obrębie jednej płci oraz ideologii *gender*. Moralność, która jest wpisana w religie i stanowi nośnik propagowanych przez nie wartości, reguluje życie poszczególnych społeczeństw, nie tylko w obszarze odczuć, poglądów i działań jednostek, lecz także w życiu społecznym, politycznym. System wartości stanowi niepodważalne osiągnięcie cywilizacyjne, niezmiennie w czasie, szanowane i utrwalane przez kolejne pokolenia wielu narodów. Stanowi wspólnotę dziedzictwa kulturowego społeczeństw, pomimo zaznaczających się odrębności na płaszczyźnie religijnej i kulturowej. Trzon owego systemu wartości jest w zasadzie jednolity, trwały, niepoddający się radykalnym zmianom czy modyfikacjom, ani też negacji. Odrzucenie go jest niemożliwe ze względu na to, iż prawodawstwo cywilizowanego świata ten system respektuje, co odzwierciedlają zasady funkcjonowania życia społecznego i politycznego poszczególnych narodów.

Globalizacja, dążąc do unifikacji i uproszczeń w sferze wartości, co poniekąd związane jest z oczekiwaniami jednostek, grup, społeczeństw, narodów we współczesnych realiach życia, próbuje je dostosowywać do potrzeb i oczekiwań społecznych. Powszechne stawanie przed nowymi wyzwaniami życiowymi, dokonywanie takich, a nie innych wyborów moralnych, odrzucanie religii – całkowite lub po części, wedle uznania

Globalizacja sprzyja laicyzacji postaw społecznych, zwłaszcza w obrębie chrześcijaństwa. Człowiek zaczyna bardziej wierzyć w siebie i w swoje możliwości przy udziale nauki i nowoczesnych technologii, niż w Boga.

¹⁹ H. Alfiejew, *Między religią...*, dz. cyt., s. 8.

Jan Paweł II nawoływał do przestrzegania praw człowieka, które tkwią w naturze osoby i mają odniesienie do prawa moralnego.

i wyznawanego światopoglądu – sytuuje świat wartości na odległym planie²⁰. Dla współczesnego człowieka, żyjącego w nowoczesnym świecie, wartości mają coraz mniejsze znaczenie. Mało tego, w wyniku postępu globalizacji wartości i moralność zaczynają znajdować się w opozycji do materialnych aspektów życia. Występujący pomiędzy sferą duchową a materialną konflikt w wyborach człowieka na tle oddziaływań globalizacyjnych, ujawnia się w dzisiejszych czasach ze wzmożoną siłą, przyjmując charakter lawinowy. Powszechne odstępstwo od wartości w globalnym świecie jest wynikiem rozluźnienia społecznych więzi kulturowych, wszechobecnej laicyzacji życia, wpływu mediów, a wreszcie sprzeciwu ludzkości wobec tego, co krępujące, hamujące realizację zamierzonych działań i pragnień, ograniczające zakres swobody obywatelskiej i osobistej, oraz możliwości decydowania o sobie czy o innych²¹.

Globalistyczne tendencje niejednokrotnie prowadzą do zmian w zakresie prawodawstwa różnych państw. Wykraczają poza ramy powszechnie uznanego systemu wartości, przede wszystkim sprzeniewierzają się im, negując ich odwieczne funkcjonowanie społeczne, w szczególności rolę wartości chrześcijańskich i moralności w życiu współczesnego człowieka, społeczeństw i narodów świata.

Wielki autorytet moralny – Jan Paweł II – nawoływał do przestrzegania praw człowieka, które tkwią w naturze osoby i mają odniesienie do prawa moralnego. Jest to m.in. prawo do wyznawania swojej religii, uznania prawa innych narodów do istnienia, realizacji suwerenności duchowej. W jego ujęciu filozofia społeczeństwa opiera się na budowaniu społeczności o korzeniach chrześcijańskich, według idei mającej podłoże teologiczne.

Cywilizacja pozbawiona wartości, negująca wartości albo wprowadzająca różne interpretacje dotyczące ich wyboru, z reguły wygodne dla tych, którzy się za nimi opowiadają, jest nie do przyjęcia. Wielkość i aktualność religii stanowi dziś antidotum na kruchość cywilizacji, na sprzeniewierzenie się podstawowym wartościom. Trzeba pamiętać, że cywilizacja powstała w oparciu o rozwój kultury materialnej i niematerialnej, zaś wartości nadają ton jej trwaniu i ciągłemu rozwojowi. Dzięki

²⁰ A. Dziuban, *System religijny w dobie globalizacji. Inkluzja i fundamentalizm z perspektywy systemowej Niklasa Luhmanna*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 22(2008), s. 14.

²¹ M. Wolicki, *Zagrożenia dla małżeństw i rodziny na progu XXI wieku*, w: *Spółczesność polska wobec przemian i wyzwań XXI wieku*, E. Juśko, M. Borys, S. Sorys red., Kraków 2014, s. 132.

religii powraca ona do korzeni, do praw niezmiennych, do odnajdywania sensu i perspektyw ludzkości.

4. Miejsce religii w zglobalizowanym świecie

Fenomen religii polega na nieprzemijaniu wartości, prawd, zasad moralnych. Globalizacja prowadzi jednak w kierunku niebezpieczeństwa wykorzystywania jej do celów sprzecznych z odwiecznym prawem moralnym, z etyką, z godnością należną każdemu człowiekowi, niezależnie od jego przekonań i ewolucji tychże w dobie nieograniczonego i szybkiego dostępu do wiedzy, nowych technologii oraz modelu życia opartego na modzie i konsumpcji. Demokracja jako ustrój dominujący we współczesnym świecie otwiera przed jednostkami i społecznościami szerokie możliwości działania, stwarza pole do popisu różnym narracjom, decyzyjności i daje możliwości podejmowania różnego rodzaju działań dla realizacji określonych celów²².

Dyskusja o wartościach i roli religii we współczesnym świecie nabiera szczególnego wymiaru w dobie powszechnej globalizacji. Odbyna się ona na wielu płaszczyznach, m.in. filozoficznej i socjologicznej. Można uznać, że we współczesnym świecie toczy się ustawiczna walka o wartości. Po jednej stronie stoją ludzie inspirowani ideałami religijnymi, po drugiej ci, których widzenie świata ukształtował sekularny humanizm²³. Faktem jest, iż dziś tylko religia systematycznie opiera się zakusom globalizacji na negowanie wartości, staje w obronie tych wartości, które traktuje za fundamentalne i niezienne. Religia w wielu przypadkach sprzeciwia się ekspansywnej ideologii globalizacji, godzącej w wielowiekowe doświadczenia pokoleń nabyte w okresie przed globalizacją²⁴.

Za podstawę współczesnej ideologii globalizacyjnej przyjmuje się humanistyczną ideę absolutnej godności człowieka i istnienie uniwersalnych „typowo ludzkich” wartości, które powinny służyć za fundament cywilizacji światowej. Wartości te nie są jednak rozumiane jako wyłącznie duchowe i moralne zasady, wspólne dla wszystkich religii albo dla

²² M. Wolicki, *Zagrożenia dla małżeństw...*, dz. cyt., s. 139.

²³ H. Jurjewicz, *Catholicism and Social Work: Integration of Catholic Faith and Social Work Practice Based on Experience of Social Workers in New Jersey and New York*, w: *Wartości chrześcijańskie w XX i XXI wieku*, E. Juško, R.B. Sieroń, S. Sorys red., Łapczyca 2015, s. 158.

²⁴ A. Dziurman, *System religijny w dobie...*, dz. cyt., s. 18.

osób religijnych i niereligijnych (np. nie zabijaj, nie kradnij, nie mów fałszywego świadectwa itp.), jak również dla wielu innych idei zakorzenionych w moralności liberalno-humanistycznej, bez kontekstu religijnego.

Grupa wartości uniwersalistycznych obejmuje dwa zasadnicze bieguny: prawa każdej osoby do własnego sposobu życia i nieczynienia szkody drugim. Moralność humanistyczna zakłada wolność ludzką, a jej przeciwwagę stanowi jej ograniczenie. Za osobę moralną uważa się tę, która nie szkodzi interesom innych, a za niemoralną – osobę naruszającą ich wolność. Idea absolutnych norm moralnych, jak również koncepcja grzechu, jest całkowicie nieobecna we współczesnej, uniwersalnej etyce humanistycznej. W tradycji religijnej występuje pojęcie absolutnego prawa moralnego, ustanowionego przez Boga, a odejście od niego traktowane jest jak grzech. Z punktu widzenia osoby religijnej nie do przyjęcia jest, iż wszystko, co nie narusza bezpośrednio interesów innych ludzi, jest moralnie dopuszczalne, zgodne z sumieniem ogółu, jeśli można w ogóle o takim mówić.

Współczesny humanizm moralny jest ściśle powiązany z globalizacją. Koncepcja uniwersalności wartości jest jedynym rozwiązaniem na skalę światową. Zakazanie religii w demokratycznym, pluralistycznym świecie jest nie do przyjęcia z punktu widzenia politycznego. Dlatego starcie tradycji z nowoczesnością musi przybrać kształt powszechnie akceptowany i w tym kierunku czynione są starania. Ma to być rodzaj kompromisu pomiędzy przestarzałym światopoglądem opartym na poglądach pozanaukowych a naukowymi i nowoczesnymi zapatrywaniami na życie. Te ostatnie są szeroko propagowane przez media, a w wielu przypadkach bywają bardzo krytyczne wobec religii i jej wartości²⁵.

Należy wspomnieć o próbach dostosowania samej religii, z jej dogmatami i moralnością, do standardów i wartości liberalnych zachodniej cywilizacji. Niektóre wspólnoty protestanckie już poszły tą drogą, z pełną determinacją wbudowując w te normy swą doktrynę i praktykę kościelną. Efektem tego było podważenie fundamentów dogmatycznych i moralnych chrześcijaństwa, zainicjowanie czytania na nowo *Biblii* oraz kreowanie różnych politycznie poprawnych wersji chrześcijaństwa nastawionego na liberalne wartości²⁶.

Nietrudno też dostrzec szereg pozytywnych efektów globalizacji w dziedzinie dostępu do kultury i propagowania określonych wartości. Zalicza się do nich m.in.: szeroki dostęp do informacji (internet, telewizja,

²⁵ J. Szmyd, *Tożsamość a globalizacja...*, dz. cyt., s. 31.

²⁶ A. Dziurman, *System religijny w dobie...*, dz. cyt., s. 28.

inne media), sprawną dystrybucję dóbr kultury, ułatwienie dostępu do kultury zarówno masowej, jak i wysokiej, możliwość przenikania kultur i religii w realnym lub w wirtualnym wymiarze czasu i przestrzeni, wzrost poczucia wolności i niezależności u wielu ludzi, większą akceptację inności. Globalizacja wprowadza tolerancję w zakresie różnorodności w sferze kultury, stylów życia i postaw życiowych, a także mniejszości etnicznych, tożsamości indywidualnej i zbiorowej. Globalizacja w tej dziedzinie stwarza szanse, jakie daje nieograniczony kontakt z innymi, a także specyfika własnego dziedzictwa i doświadczenia. Szanse te mogą owocować dzieleniem się doświadczeniami, a sąsiedztwo i powinowactwo wielu kultur i religii może się wyrażać nie tylko ich poznaniem, ale i akceptacją oraz przejmowaniem niektórych elementów do własnej kultury, bez zakłócenia poczucia jej swoistości.

Zakończenie

Poznanie oraz rozumienie innej kultury jest dziś wyzwaniem i koniecznością dla współczesnego człowieka, niezależnie od jego światopoglądu, wykształcenia czy miejsca pobytu. Świat obecnie przypomina pewien system, którego składowe są różnorodne, ale także coraz częściej wzajemnie ze sobą powiązane. Tolerancja i popieranie znaczenia różnych kultur, a także ich przenikanie, przy likwidacji uprzedzeń, prowadzi do otwarcia się jednostek i społeczeństw na inne obszary kulturowe. Globalizacja prowadzi więc do dialogu międzykulturowego i poszanowania inności przy zachowaniu własnej tożsamości, na którą składa się tradycja, religia oraz system wartości.

Globalizacja nie musi więc burzyć, może też łączyć, wprowadzać coś nowego, wartościowego do życia różnych społeczeństw. Poszanowanie innych kultur i religii otwiera nowe perspektywy w zakresie myślenia, twórczego działania i sprawnego funkcjonowania w społeczności innej niż własna. Globalny świat staje się dla współczesnego człowieka ciekawszy, bogatszy o wielość form i perspektyw rozwoju, także na płaszczyźnie interakcji społeczno-kulturowych.

Sposobem zmierzającym do równowagi pomiędzy liberalno-demokratycznym modelem zachodniej struktury społecznej a religijnym sposobem życia, jest podjęcie dialogu pomiędzy państwem a Kościołem. Tę drogę wybrały Kościoły chrześcijańskie, m.in. rzymskokatolicki i prawosław-

ny, jak również kilka religii niechrześcijańskich, jak judaizm, buddyzm i umiarkowany islam. Coraz więcej polityków szuka kontaktów z przywódcami religijnymi, nastawiając się na dobre relacje, i rozumiejąc, że nie można ignorować opinii Kościołów i wspólnot religijnych w trakcie procesu wypracowywania takich wartości, które służyć mają jako fundament „nowego ładu światowego”. Przykładem takiego podejścia jest Unia Europejska, jeden z katalizatorów procesu integracji i globalizacji we współczesnym świecie. Unia Europejska jest zasadniczo świeckim superpaństwem funkcjonującym na zasadach humanistycznych odziedziczonych po wieku oświecenia, otwartym na dialog z Kościołem. Uniwersalne wartości, którym hołduje, wyrastają z religijnego i przeszyconego humanizmem dziedzictwa Europy oraz potrzeby otwarcia realnych możliwości dialogu między religią a świeckim liberalnym humanizmem²⁷.

Świat w dobie postępującej globalizacji potrzebuje pogłębionego i rzeczowego dialogu, a nie kontynuacji i poszerzania konfliktu między światopoglądem religijnym a humanistycznym. Jest to dokładnie taki dialog, jaki jest proponowany przez tradycyjne chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo nie jest przeciwne humanizmowi, sprzeciwia się jednak jego liberalnej, ateistycznej wersji. W dobie globalizacji Kościół stoi na straży wartości religijnych – odwiecznych, niezmiennych, uważanych za jedynie słuszne – opowiadając się za właściwym ich rozumieniem we współczesnych realiach życia. Do takich fundamentalnych wartości należy godność i wolność osoby, o przestrzeganie których ustawicznie się upomina.

Bibliografia

Ałfiejew H., *Między religią a świecką wizją człowieka*, w: http://www.przegladowoslawny.pl/articles.php?id_n=1006&id=8 (dostęp: 22.09.2015).

Burdzik T., *Tradycja a kształt kultury w czasach globalizacji*, w: <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/4715> (dostęp: 19.09.2015).

²⁷ H. Jurjewicz, *Catholicism and Social Work...*, dz. cyt., s. 167.

Dziuban A., *System religijny w dobie globalizacji. Inkluzja i fundamentalizm z perspektywy systemowej Niklasa Luhmanna*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 22(2008).

Jurjewicz H., *Catholicism and Social Work: Integration of Catholic Faith and Social Work Practice Based on Experience of Social Workers in New Jersey and New York*, w: Wartości chrześcijańskie w XX i XXI wieku, E. Juśko, R.B. Sieroń, S. Sorys red., Łapczyca 2015.

Jurjewicz H., *Charity as the Heart of Social Work: A Catholics Perspective*, w: Wartości chrześcijańskie w XX i XXI wieku, E. Juśko, R.B. Sieroń, S. Sorys red., Łapczyca 2015.

Kępa M.M., *Wartości chrześcijańskie w budowaniu odpowiedzialności społecznej*, w: Homo Religiosus Homo Politicus – Współpraca czy konflikt, E. Juśko, R.B. Sieroń, S. Sorys red., Łapczyca 2015.

Mazur T., *Współczesne tendencje przemian religijności w Polsce. Próba syntezy socjologicznej*, w: Homo Religiosus w postmodernistycznych uwarunkowaniach, E. Juśko, R.B. Sieroń, S. Sorys red., Kraków 2014.

Palczyński T., *Uniwersalizacja kulturowa w procesie globalizacji*, w: Globalizacja w kulturze, B. Bodzioch-Bryła, R. Szczepanik, K. Wałczyk red., Kraków 2010.

Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994.

Szmyd J., *Tożsamość a globalizacja*, Kraków 2006.

Wolicki M., *Zagrożenia dla małżeństw i rodziny na progu XXI wieku*, w: Społeczeństwo polskie wobec przemian i wyzwań XXI wieku, E. Juśko, M. Borys, S. Sorys red., Kraków 2014.

Podziękowanie



Serdecznie dziękujemy Spółce Polskie Górnictwo Naftowe i Gazownictwo za zaangażowanie materialne i wsparcie naszego projektu naukowego „Obdarowani miłością. 15-lecie encykliki *Deus caritas est*”.

Państwa życzliwość jest znaczącym wkładem w promowanie idei Caritas, czyli uczynków miłosierdzia na rzecz człowieka obciążonego różnego rodzaju deficytami: socjalno-bytowymi i duchowymi.

Caritas Polska



Warszawa, 7 września 2021 r.



„Monografia przedstawia różnorodne zagadnienia zainspirowane przesłaniem encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est*. Spośród wielu ujęć dyscyplinarnych na szczególną uwagę zasługuje oryginalne ukazanie zagadnienia miłości na tle „socjologii miłości” i jej obserwacji empirycznych. Perfekcjonistyczne ukazanie roli miłości w perspektywie ujęcia tej wartości jako socjalizującej, o charakterze nadrzędnym w stosunku do innych, zasługuje na szczególne uznanie i stanowi specyficzne wezwanie naukowe do dalszych eksploracji badawczych w tym zakresie. Monografia w sposób wysoce kompetentny podejmuje naukową refleksję nad innymi możliwościami badawczymi miłości jako zasady życia społecznego, istoty wartości miłości i jej praktycznej aplikacji we współczesnym świecie. Wiele zawartych tu oryginalnych i cennych myśli i refleksji naukowych może przyczynić się do dalszych analiz i badań naukowych”.

prof. dr hab. Mirosław Kalinowski

„Publikacja stanowi ciekawe ujęcie eksploracyjno-badawcze zainspirowane przesłaniem zawartym w encyklice zatytułowanej Bóg jest miłością (*Deus caritas est*). Zawarte w tym dokumencie zasady życia społecznego, jak również ujmujące spojrzenie na współczesnego człowieka, stanowią od wielu lat specyficzne spektrum inspiracji badawczych i refleksji naukowych. Prezentowana monografia jest tego przykładem. Ujęte są w niej interdyscyplinarne opracowania o niezwyklej i oryginalnej wymowie społecznej i naukowej. Wszystkie prezentowane stanowiska badawcze zasługują na uznanie i gruntowne zapoznanie się z przekazanymi myślami i refleksjami autorów tej monografii. Poprzez lekturę tej publikacji człowiek nie tylko wzbogaca się intelektualnie, ale również zdobywa cenny materiał do przemysłów i realizacji praktycznych rozwiązań problemów współczesnego świata”.

prof. dr hab. Tadeusz Bąk

ISBN 978-83-8144-644-0



9 788381 446440 >