

RODZINA A PRZEBACZENIE
WYBRANE WĄTKI Z NAUCZANIA
MORALNEGO JANA PAWŁA II

Rodzina jako wartość

W rozważaniach o rodzinie, ujętej w kategoriach aksjologicznych jako wartość, dominują dwa źródła opisu: jedno – etyczno-normatywne, drugie – antropologiczne. W pierwszym akcentuje się rozumienie rodziny jako dobra i zespołu powinności względem zadań, wynikających z powołania, jakie ma do spełnienia (np. personalizm), w drugim – podkreśla się znaczenie rodziny jako wspólnoty celów, wytwarzającej niepowtarzalną wartość duchową domu oraz jako instytucji rozumianej jako swoista wartość (np. Bollnow, Levinas, Heidegger, Gehlen).¹

Punktem wyjścia dla ujęcia etyczno-normatywnego jest całościowy obraz człowieka, metafizyka osoby – bytu rozumnego, stojącego wobec dobra i zła, wobec prawdy, najczęściej w perspektywie sacrum. Rodzina, jako zespół powinności, jest przedłużeniem powinności człowieka jako osoby moralnej. Jest obiektywnym dobrem ze względu na zadania, jakie przed nią stają; rodzina ma do spełnienia powołanie. Taką koncepcję rodziny można znaleźć w personalistycznej myśli K. Wojtyły – Jana Pawła II. Jak widać, refleksję o rodzinie zapoczątkowuje pytanie, kim jest człowiek? Odpowiedzi, jakich autor *Miłości i odpowiedzialności* udziela, sytuuje je w rzędzie uogólnień, tj. stwierdzeń na temat człowieka i rodziny w ogóle, ale jednocześnie wyraża pogląd na temat kondycji człowieka i rodziny współczesnej.

Filozofia osoby

Karol Wojtyła, mówiąc o człowieku, podkreśla w pierwszej mierze szczególną rangę jego istnienia jako osoby, formy najdoskonalszej bytu w całości stworzenia, bo biorącej się z połączenia pierwiastka duchowego i cielesnego. Osoba, jako za każdym razem „ktoś” inny, niepowtarzalny, już na tym egzystencjalnym poziomie, a więc w znaczeniu czasowym – od początku do końca posiada godność, która sytuuje go w randze podmiotu, czyli celu dla siebie i w sobie, bez względu na kwalifikacje psychofizyczne. Filozofia osoby u Wojtyły ma swój wymiar teologiczny. Człowiek-Osoba *to stworzenie*,

¹ Zob. K. Wrońska, *Rodzina jako kategoria aksjologiczna w refleksji pedagoga*.

którego Bóg chce dla niego samego². Bycie osobą oznacza podobieństwo człowieka do Boga Osobowego. Godność osoby nabiera z tej perspektywy głębszego charakteru i uzasadnienia. Jako osoba człowiek jest bytem świadomym, rozumnym i wolnym, a więc i samoświadomym. Oznacza to, że jest w mocy stanowić o sobie i sam siebie posiadać, tj. istnieć i działać z siebie i dla siebie samego. Innymi słowy, zdolny jest do autoteologii, a więc nie tylko do stawiania sobie celów ale do bycia celem dla siebie samego.³ Bycie osobą oznacza też być w mocy odkrywania sensu swojego istnienia i czerpania z tego twórczej afirmacji i radości.

Integralną częścią tej personalistycznej filozofii człowieka jest twierdzenie o uzdolnieniu człowieka do tworzenia wspólnot z innymi ludźmi, opartych na relacjach „ja – ty” oraz „my”.⁴ Myśl ta, wspólna wszystkim koncepcjom charakteryzującym człowieka jako istotę społeczną, wnosi do tej charakterystyki swoje *novum*, znów wynikające z chrześcijańskich podstaw personalizmu, a mianowicie, iż osoba w swoich relacjach z innymi uzyskuje właściwy sens tego odniesienia jako bezinteresowny dar z siebie samego. W tym wyraża się znów podobieństwo człowieka do Boga.

Te bardzo ogólne stwierdzenia Wojtyła kieruje do współczesnego człowieka w sytuacji kryzysu. Paradoksalnie, właśnie tymi stwierdzeniami chce przekonać, zagubionego w masie bodźców, informacji, dóbr, niepewnego „jutra”, mieszkańca coraz mniej wyraźnie ludzkiego świata. Bycie człowiekiem ma sens – mówi Jan Paweł II – jest zdrową ambicją, motorem działania, wymaga jednak zaufania do własnego człowieczeństwa i trwania przy autentycznych imperatywach bycia osobowego: szacunku dla życia, prawdy, dobra oraz miłości i odpowiedzialności.⁵ Wyrazem szacunku dla człowieczeństwa i godności osoby jest postulowanie powszechnej normy odniesień międzyludzkich, tzw. normy personalistycznej. Brzmi ona następująco: *ilekroć w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tylekroć pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jako narzędzia, ale liczyć się z tym, że ona sama ma lub bodaj powinna mieć swój cel*⁶.

Szerszy kontekst rozumienia godności człowieka wiąże się, według Wojtyły, z uznaniem prymatu osoby ludzkiej wobec całej rzeczywistości, która jest jej wytworem. Jak mówi, *wszystkie dzieła i wytwory człowieka, skryzalizowane w cywilizacjach i kulturach, stanowią tylko świat środków, którymi człowiek posługuje się w dążeniu do*

² K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*, w: „Ateneum Kapłańskie” 1974, T. 83, z. 3, s. 348.

³ Zob. tamże, s. 349-350.

⁴ Zob. K. Wrońska, *Karola Wojtyły teoria uczestnictwa jako podstawa formułowania personalistycznej koncepcji wychowania społecznego*, w: „Pedagogia Christiana” 1999, nr 4, s. 24-32.

⁵ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas wizyty w UNESCO*, Kraków 1980, s. 12.

⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 30.

właściwego sobie celu. Człowiek nie żyje dla techniki, cywilizacji czy nawet kultury; żyje natomiast, korzystając z ich pomocy, stale zachowując swoją własną celowość.⁷

Filozofia rodziny

Oba te ogólne twierdzenia są formułowane w języku normatywnym. Odnoszą się one do człowieka, będącego osobą. Odpowiedź na początkowe pytanie: kim jest człowiek, udzielona w języku normatywnym, zapowiada analogiczne ujęcie rodziny, bowiem, jak mówi autor tej koncepcji, jest ona wybitnie ludzką rzeczywistością, a więc odnoszą się do niej twierdzenia dotyczące człowieka – osoby. Rodzina to z jednej strony, bardzo naturalna i zwyczajna rzeczywistość, zainicjowana przez akt rodzenia się człowieka, a więc czerpiąca swą realność z konsekwencji tego powtarzalnego aktu, ze względu na jej powszechność stanowiąca fakt społeczny (nie miejsce tu, by analizować jej wielkie zróżnicowanie pod względem struktury, liczebności członków itp. w ujęciu globalnym). Z drugiej strony, ze względu na niepowtarzalność każdego aktu rodzenia, tworząca się wokół tego aktu rodzina jest rzeczywistością niezwykłą, za każdym razem jedyną i niepowtarzalną.

Zgodnie z ujęciem normatywnym, rodzina to wspólnota osób i pewien powinny zespół relacji wokół faktu ludzkiego rodzenia, przekazywania życia. Chodzi o to, że rodzina ma do spełnienia powołanie. W zrozumieniu tego zadania przez członków rodziny tkwi, według Wojtyły, sens i istota tej swoistej wspólnoty osób. Podstawą rodziny w tym ujęciu jest małżeństwo, rozumiane zarówno jako instytucja, jak i jako przymierze i *communio*. Przymierze małżeńskie to, w brzmieniu dokumentów Soboru Watykańskiego II, *nieodwołalna osobista zgoda, akt osobowy*, poprzez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, w wyniku czego *powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa*.⁸ Jeszcze głębszym ujęciem wspólnoty małżeńsko-rodzinnej, o której Kodeks Prawa Kanonicznego mówi jedynie jako o umowie – *contractus*, jest nazwanie jej *communio*. W *communio*, jak mówi Wojtyła, współtwórca tego ujęcia, *nie chodzi tylko o stwierdzenie tego, co wspólne, o uwydatnienie wspólnoty jako pewnego skutku czy nawet wyrazu bycia i działania osób – chodzi natomiast o sam sposób bycia i działania tychże osób. Jest to mianowicie sposób (modus) taki, że bytując i działając we wzajemnym do siebie odniesieniu (a więc nie tylko bytując i działając „wspólnie”), przez to działanie i bytowanie wzajemnie siebie jako osoby potwierdzają i afirmują*.⁹ Te słowa wskazują wyraźnie na etyczny wymiar rodziny jako rzeczywistości, która ma być wyzwaniem dla dwojga ludzi, decydujących się być razem. Podstawą takiego myślenia jest personalistyczna teza o uzdolnieniu człowieka jako osoby do bezinteresownego daru z siebie. Uzdolnienie to nie oznacza zubożenia człowieka, nie

⁷ K. Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 418.

⁸ *Konstytucja pastoralna „Gaudium et spes”* n. 24.

⁹ K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*, dz. cyt., s. 353.

ma charakteru ofiary z siebie na rzecz drugiej osoby, wręcz przeciwnie, jak podkreśla Wojtyła, stanowi o rozwoju osoby i rozwoju miłości w ludziach i między ludźmi.

Nietrudno zauważyć, że rozważania wokół normatywno-etycznych podstaw rodziny dotyczą przede wszystkim wymagań i postulatów. Stawia się je w pierwszej mierze osobie, w postaci normy personalistycznej – tezy o uzdolnieniu do bycia bezinteresownym darem z siebie oraz w postaci generalnego postulatu ciągłego stawania się osobą poprzez doskonalenie moralno-osobowe, następnie wspólnocie międzyosobowej opartej na miłości między kobietą a mężczyzną, w postaci postulatu instytucjonalizacji związku i przymierza małżeńskiego, w końcu samej rodziny. Już wcześniej padło sformułowanie na temat rodziny, iż stanowi ją pewien zespół powinnych relacji wokół faktu przekazywania życia. Oznacza to, że rodzina jako nowy układ międzyosobowy, wnoszący nowy poziom afirmacji, jednocześnie stawia przed jej członkami, obok już opisanych, nowe postulaty. Wynikają one z roli rodzicielstwa, którą małżonkowie zaczynają pełnić od momentu poczęcia nowego istnienia, nadającego główny sens wspólnocie małżeńskiej¹⁰.

Założona w tym opisie antropologia osoby i daru pozwala mówić o dziecku – nowym członku rodziny, jako o osobie, która od początku uzdolniona jest zarazem do przyjmowania, jak i do dawania, czyli obdarzania swym człowieczeństwem, o rodzicach zaś jako o tych, którzy powinni przyjmować ów dar dziecka jako zadanie, mianowicie zadanie wprowadzenia go do rodzinnej wspólnoty i obdarowania, w procesie jego rozwoju, dojrzałym człowieczeństwem.

Te ogólne postulaty dotyczą dwóch problemów: świadomego rodzicielstwa oraz odpowiedzialności za wychowanie potomstwa. Z punktu widzenia pedagogiki społecznej wart zaakcentowania jest ten drugi problem. Zgodnie z myślą Wojtyły, wychowanie nie sprowadza się do zespołu zaplanowanych i realizowanych działań czy zabiegów wychowawczych. Wychowuje się przede wszystkim przez to, kim i jakim się jest. Rodzina jest naturalnym środowiskiem wychowawczym, co w konsekwencji oznacza, że rodzice są z natury wychowawcami swoich dzieci, a także iż sami się – przez te dzieci – wychowują, spełniając różnorakie, właściwe dla danego etapu rozwoju dzieci, funkcje rodzicielskie. Bycie wychowawcą zobowiązuje, jeśli więc przyjmuje się za cel wychowania swoich dzieci ich dojrzałe człowieczeństwo, w pierwszej mierze dążenie do doskonalenia wewnętrznego powinno cechować samych wychowujących.

Aby realizować zadanie wychowania potomstwa w rodzinie, nieodzowny jest więc pewien ustrój rodziny i jednocześnie pewna formacja wewnętrzna całej wspólnoty rodzinnej. Wojtyła opisuje ustrój rodziny poprzez wskazanie pewnych niezmienników czy zasad, harmonizujących i scalających wspólnotę oraz porządkujących rodzinne relacje międzyosobowe. Wymienia wśród nich, na początek, miłość wzajemną małżonków, rodziców i dzieci, następnie – posłuszeństwo dzieci względem rodziców (jednak w du-

¹⁰ Zob. K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, w: „Ateneum Kapłańskie” 1975, t. 84, z. 1, s. 21.

chu zrozumienia rodziców dla rozwijającej się osobowości dziecka) i w końcu, władzę rodziców, rozumianą jako realną moc wywierania wpływu na dzieci, zależną z jednej strony od wieku dziecka, z drugiej – od dojrzałości samych rodziców, tj. faktycznie wypracowanego autorytetu. Formacja rodziny zaś to inaczej jej etos. Świadczą o nim konkretne postawy i cnoty jej członków, utwierdzające spójność wspólnoty rodzinnej, a więc szeroko pojęte wychowanie, w którym *istotne wartości człowiecze stają się udziałem coraz to nowych ludzi*¹¹. W takim rozumieniu, etos rodziny jest z jednej strony warunkiem podjęcia zadania wychowania, z drugiej – zostaje utożsamiony z samym wychowaniem¹².

Rodzina w ujęciu normatywno-etycznym, charakteryzowana na przykładzie personalistycznej koncepcji K. Wojtyły, jest wspólnotą osób, mającą do spełnienia powołanie. Ujawnia się ono w opisanych wyżej zadaniach rodzicielskich: prokreacyjnych i wychowawczych. Autor tej koncepcji przekonuje słusznie, iż w odniesieniu do tych zadań rodzina jest nie do zastąpienia. Ale ostatecznie nie tylko do nich. Jest jeszcze bowiem zadanie socjalizacji człowieka, rozumianej jako umiejętność podejmowania ról społecznych i tworzenia, w obrębie różnych grup, więzi społecznych. W tym zadaniu rodzina także jest niezastąpiona. Początek socjalizacji człowieka w sposób naturalny jest związany ze środowiskiem rodzinnym, ale jak pokazuje Wojtyła, rodzina, jako pierwotny układ ról społecznych, uzdalnia zarazem do tworzenia zewnętrznych wobec niej form współżycia i współdziałania ludzkiego. Jednak socjalizacja sama w sobie potrzebuje, mówiąc językiem Wojtyły, przeniknięcia normą personalistyczną, tzn. nastawienia „na dobro osób”. Rodzina, jak każda inna grupa społeczna, podatna jest na „urzeczowienie” relacji międzyludzkich, a więc sytuację, w której wartość samej instytucji, relacji wewnątrz niej panujących czy konkretnych wytworów może przeradzać się w cel sam w sobie, wyrastając nad „porządek osób” i ich dobro. Mówiąc słowami Wojtyły: *człowiek może łatwo stawać się narzędziem w procesie rozwijanego przez własną inteligencję układu rzeczy, układu materialnego, może także stawać się przedmiotem wielorakiej manipulacji społecznej*¹³. Jednocześnie, rodzina jest w stanie wytworzyć w sposób naturalny więź społeczną opartą na miłości wzajemnej nieporównywalną w swej sile i trwałości z żadną inną grupą. Dzięki tej sile miłości, skierowanej na dobro osób, socjalizacja w rodzinie może być zarazem personalizacją stosunków rodzinnych, wypełnieniem funkcji wspólnotowo-komunijnej, do jakiej jest powołana. W takim rozumieniu socjalizacji, jako personalizacji, rodzina w ujęciu Wojtyły najpełniej gwarantuje jej wypełnienie; jest w niej niezastąpiona.

Papież Jan Paweł II, nauczając o rodzinie kontynuuje rozważania wokół jej etycznego wymiaru i wynikających z powołania rodziny zadań, a mianowicie: tworzenia

¹¹ Tamże, s.27.

¹² Szerzej na ten temat zob. w: K. Wrońska, *Osoba i wychowanie. Wokół personalistycznej filozofii wychowania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 74-77

¹³ K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, dz. cyt., s.30.

wspólnoty osób, służby życiu w sensie jego przekazywania oraz dzieła wychowania, uczestnictwa w rozwoju społeczeństwa oraz w życiu i misji Kościoła. Wyrazem tej filozofii rodziny jest Adhortacja Apostolska *Familiaris Consortio* z 1981 r. Jednak obok tego wątku pojawi się wkrótce nowy kontekst opisu wspólnoty rodzinnej. Odnajdujemy go w obszernym Liście do Rodzin *Gratissimam Sane* z 1994 r. Nie opuszczając etycznego punktu widzenia, *List* ukazuje rodzinę jako wspólnotę osób organicznie związaną z cywilizacją miłości (in. kultura miłości).

Cywilizacja miłości a zagrożenia współczesności i rodziny

To bardzo ogólne stwierdzenie o związaniu rodziny z cywilizacją miłości Papież kieruje do rodzin współczesnych, tkwiących w rzeczywistości naznaczonej kryzysem. I znów, na początek przypomina człowiekowi współczesnemu, że jest jednością psychofizyczną, jednością duszy i ciała, osobą powołaną do miłości i dzięki temu zdolną odkryć drugą osobę, być darem dla niej i tym samym współtworzyć cywilizację miłości (kulturę daru dla innych). Natomiast inny wizerunek człowieka – niepełny – kreuje reklama, propaganda, środki masowego przekazu i ogólnie współczesna cywilizacja. Ta objawia nową formę manicheizmu, a więc radykalnego przeciwstawienia sobie ciała i ducha, tego co duchowe i materialne w człowieku, co rodzi tendencję, by ludzkie ciało traktować jako autonomiczne, podległe takim samym prawom, jak inne ciała w przyrodzie. *Ciało nie żyje z ducha ani też duch nie ożywia ciała*¹⁴ – mówi Papież. Za ten dualistyczny obraz człowieka odpowiada myśl zachodnia, a dokładnie nowożytny racjonalizm, który zarazem zerwał z tajemnicą o człowieku: mężczyźnie i kobiecie. W takim horyzoncie myślenia człowiek przestał być osobą i podmiotem a stał się przedmiotem manipulacji i eksploatacji. Znalazło to swoje konsekwencje również w życiu rodzin współczesnych, zagrożonych w swej spójności i trwałości.

Współczesna cywilizacja – czytamy w *Liście* – nie jest kulturą miłości. Jako że zaabiła imperatyw humanizacji świata, jest cywilizacją chora, bliską antycywilizacji, wykorzenienia. Pozwala zabijać, jest więc cywilizacją śmierci. Stanowi źródło głębokich schorzeń człowieka i rodziny. Znamieniem kryzysu naszej epoki jest kryzys prawdy, w tym na początek kryzys pojęć: miłości, wolności, daru bezinteresownego, osoby, praw osoby. Pojęcia te przestają wyrażać to, co oznaczają. Jednostronność rozwoju cywilizacji w sensie postępu naukowo-technicznego sprzyja rozwojowi cywilizacji rzeczy a nie osób, sprzyja utylitaryzmowi i agnostycyzmowi z ich koncepcjami szczęścia i prawdy.

Jeśli miłość jest spoiwem rodziny, wszystko co zagraża miłości, a więc i cywilizacji miłości, przynosi równocześnie zagrożenie rodzinie. Diagnoza Papieska o dzisiejszym świecie jest bolesna: żyjemy w cywilizacji śmierci, a jeśli tak, choroba cywilizacji mu-

¹⁴ List do Rodzin „*Gratissimam Sane*” Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Rodziny 1994, w: *Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II*. Komputerowy Zbiór Dokumentów Papieskich CD-ROM, Kraków 2000 (rozdział 19).

siała objąć i rodzinę. Bliskość i intensywność więzi między osobami i pokoleniami, najpełniej zestrojone właśnie w rodzinie, pod wpływem różnych szkodliwych czynników (kulturowych, społecznych czy ekonomicznych), łatwo ulegają zranieniu. Rozbita, zraniona rodzina, zachwiana w swej spójności i trwałości sama staje się przeciwświadcstwem cywilizacji miłości i jej zaprzeczeniem, wzmacnia antycywilizację, niszcząc miłość w różnych kręgach świadomości (co ma swoje konsekwencje dla życia społecznego). Zamknięte koło.

Rodzina jest wspólnotą pokoleń. Jednak dziś istnieje tendencja do kurczenia się rodziny do więzi 2-pokoleniowej. Pomijając powody prozaiczne, typu trudności mieszkaniowych, zwłaszcza w wielkich miastach, Papież akcentuje pojawianie się poglądu, że więcej pokoleń pod jednym dachem przeszkadza intymności, stwarza trudności życiowe. Podobną tendencją jest ograniczanie liczby potomstwa w rodzinie a nawet rezygnacja z posiadania dzieci w ogóle na rzecz zachowania miejsca dla siebie w tym ciasnym świecie. Według Jana Pawła II jest to przejaw postaw egoistycznych (patrz niżej). Wszystko to powoduje, że *jest mało ludzkiego życia* (rozd. 10) we współczesnych rodzinach.

Rodzina traci prawdę (zapomina) o sobie samej, o swoim powołaniu, a jest przecież dobrem, które powinna chronić i rozwijać. W imię tej prawdy o rodzinie nie sposób o niej mówić inaczej jak o wymagającym zadaniu. Wyjść z zamkniętego koła kryzysu współczesnego świata i współczesnej rodziny można tylko poprzez na powrót wczytanie się w etyczny, a więc imperatywny i zobowiązujący sens bycia człowiekiem i bycia wspólnotą osób.

I tak, sama miłość – spoiwo rodziny – jeśli ma być prawdziwa i piękna, nie może nie być wymagająca. Najlepiej mówi o tym ewangeliczne przykazanie miłości. Choć miłości żaden człowiek nie może narzucić i nie można jej od nikogo wymagać, bo zawsze jest wolnym wyborem ludzi, którzy mogą ją przyjąć bądź odrzucić, to jednak w przesłaniu Boskim miłość staje się przykazaniem, a więc zostaje ludziom zadana jako powinność w imię doskonałego i pierwotnego wzorca – ideału – Miłości czyli Boga. Miłość pojęta w oderwaniu od tego źródła łatwo ulega zagrożeniom.

Pierwszym zagrożeniem miłości jest egoizm: jednostki, we dwoje czy społeczny (klasowy, narodowy). Jego antytezą jest altruizm. Postawa egoistyczna to zamknięcie się na perspektywę bezinteresownego daru z siebie dla drugiego, altruizm – przeciwnie – oznacza postawę otwarcia na tę perspektywę i znajdowania w tym radości. Według Jana Pawła II, altruistycznie pojęta miłość najlepiej uzasadnia personalizm, bo jak mówi, jego „etos” jest właśnie altruistyczny, natomiast egocentryzm i egoizm to postawy, które wspiera indywidualizm. To rozróżnienie między personalizmem a indywidualizmem ułatwia opisanie kolejnego zagrożenia miłości. Jak czytamy w *Liście*, jest nim źle pojęta wolność, to jest wolność bez ograniczeń, a więc swoboda czynienia czegokolwiek w imię uprawnień jednostki. W ujęciu personalistycznym wolność nie tkwi w próżni, znajduje się w obszarze prawdy, która zobowiązuje, a więc czasem ogranicza. Ostatecznie jednak mamy tu do czynienia z samoograniczaniem się osoby, a więc jej

wolnym aktem. W tym miejscu znów rozchodzą się drogi personalizmu i indywidualizmu. Wyrazem źle pojętej wolności jest zjawisko „wolnej miłości”, hołdujące utylitarystycznej koncepcji szczęścia jako pomnażania przyjemności. Zgodnie z myślą Papieża jest to przejaw wolności pozbawionej składnika odpowiedzialności. Znajduje ona podatny grunt w społeczeństwie, bo nie jest wymagająca, bo uwalnia od konsekwencji swoich decyzji. Jako taka stanowi systematyczne i permanentne zagrożenie dla rodziny. Jest pokusa uczestnictwa w nowoczesnym społeczeństwie, ale ze względu na właściwy mu permissywizm moralny, jest to uczestnictwo w pozornej nowoczesności.

Pomoc rodzinie

Po tych opisach zagrożeń współczesności, w jakich dzisiejsza rodzina uczestniczy, jakich doznaje, czy jakie sama podtrzymuje, należałoby w następnej kolejności zastanowić się, jakie są sposoby naprawy kondycji rodziny, w myśl nauczania Jana Pawła II. Moje odczytanie myśli Papieskiej w tej sprawie jest następujące. Jako że rodzina jest dobrem obiektywnym zarówno dla jej członków, jak i dla życia społeczeństwa, w sytuacji gdy przeżywa kryzys, zgodnie z zasadą pomocniczości, w tych obszarach, gdzie sama sobie nie wystarcza, powinno włączyć się w pomoc państwo. Papież wymienia główne dziedziny pomocy państwa, tj.: oświatę i wychowanie, ochronę życia i zdrowia obywateli, uruchamianie środków ograniczających bezrobocie, dowartościowanie pracy kobiet w domu. Listę tych dziedzin pomocy na pewno można wydłużyć; pozostawiam tę kwestię jako otwartą. Natomiast pozostaje ten obszar egzystencji rodziny, w który państwo nie ma jak wkroczyć i nie może pomóc. Jest to duchowy wymiar rodziny jako wspólnoty osób z całym jej moralnym znaczeniem. Jeśli więc rodzina stanowi dobro, w imię tego dobra może i powinna szukać również w dziedzinie moralnej, w dziedzinie dobra, dróg uzdrawiania siebie.

Miłość i przebaczenie

Wymagająca miłość, a więc miłość w wymiarze etycznym, jest jednak niemożliwa bez odwagi. *List do Rodzin* postuluje ją w słowach: *Nie lękajcie się żadnych zagrożeń. Większa od zła jest moc Pojednania* (rozdz. 18). Zraniona ludzka miłość może odrodzić się dzięki wysiłkowi rozumienia jej i przyjmowania również jako dobra moralnego, powinności, którą głosi Bóg w przykazaniu miłości. Jego sens i znaczenie tkwi również w uzdalnianiu do jednania ludzi ze sobą. W tym miejscu nie sposób pominąć biblijnej przypowieści o synu marnotrawnym, którą proponuję potraktować jako model dla rodziny zagrożonej w swej spójności i trwałości. Podobnie jak sama miłość, również pojednanie wewnątrz rodziny rozbitej, skłóconej, jest zadaniem trudnym, może nawet heroicznym, ale jednocześnie zawsze postulowanym i zadany, bo dobrym. Wymaga

aktu bezinteresownej – a więc niczego nie oczekującej w zamian i bezwarunkowej – miłości. Takim aktem jest przebaczenie.¹⁵

Dobra miłość potrafi przebaczyć. Taką miłość okazał ojciec wobec marnotrawnego syna. Przybliżmy ten opis.¹⁶ Młodszy z synów odchodzi z domu w świat ze swoją częścią majątku. Wiedzie żywot rozrutny i awanturniczy; traci wszystko, co otrzymał od ojca. Po czym, przeżywszy utratę godności, upokorzenie i wstyd, wraca, wiedziony tęsknotą za domem, nie wiedząc czy i jak zostanie przyjęty. Ma odwagę wrócić, gotowy w skrusze i żalu za zło, jakiego się dopuścił, prosić o przebaczenie. Ojciec przyjmuje go z powrotem, nie czekając na przeprosiny, gotując mu uroczyste powitanie, „bo był umarły, a ŻNów ożył; zaginął, a odnalazł się (Lk 24). Takie wybaczące przyjęcie upadłego syna przez ojca wywołuje równocześnie zupełnie inną postawę w starszym synu, uległym i pracowitym, wiernym wobec ojca i domu. Łagodność i miłosierdzie ojca zamiast zrozumienia i radości wywołują w nim gorycz; drażnią go i złością. Starszy syn nie pojmuje dobroci ojca.

Opis ten wydaje się być wzorcowym przykładem jednającego działania przebaczenia; pokazuje on jednak także, jak trudno jest zaakceptować przebaczenie, jeśli czyni je drugi człowiek, jak trudno samemu przebaczać i co stanowi przeszkodę na drodze do pojednania. Jeśli ma ono takie znaczenie w życiu człowieka i rodziny, warto przyjrzeć się dokładniej pojęciu przebaczenia, jego sensowi i kontekstowi, by zmierzyć się też z trudnościami, które stają na jego drodze. W tym celu jednak na początek muszę wyjść poza wykładnię Papieską na temat przebaczenia ku szerszej aksjologicznej analizie, wykraczającej poza etyczny jego kontekst, by w pewnym momencie do niego wrócić (podobnie jak w przypadku rodziny).

Przebaczenie jako wartość

Otóż na pewno nie jest przebaczeniem wypowiedzenie formułek, niejako przebaczenie zewnętrzne. Jest nim dopiero wewnętrzny akt darowania komuś winy i zatarcia w sobie pewnej urazy czy potępienia kogoś z powodu jego postępowania. Przebaczenie angażuje więc dwie osoby – stąd jego etyczny wymiar. Jest aktem intencjonalnym, skierowanym zawsze na jakiś przedmiot. Co to za przedmiot? D. von Hildebrand mówi, że jest ono adekwatną odpowiedzią na wyrządzoną krzywdę, czyli na obiektywne zło. Jeśli np. powierzę przyjacielowi tajemnicę, a ten sprzeniewierzy się zasadzie dochowania tajemnicy i zdradzi, a więc uczyni z tajemnicy fakt publiczny, jest to moja krzywda, obiektywne zło uczynione mi. Przebaczenie jest aktem anulowania tej krzywdy; ze sprawcy ściągam winę za wyrządzoną mi krzywdę. Natomiast przebaczenie nie dotyczy negatywnej wartości moralnej (w naszym przykładzie zdrady, niewierności czy niedo-

¹⁵ Zob. Jan Paweł II, *Przebacz a zaznasz pokoju. Oрудzie na Światowy Dzień Pokoju 1997*, w: Jan Paweł II, *O przebaczeniu i pojednaniu*, Kraków 2000, s. 22 i 24.

¹⁶ Za Janem Pawłem II w: *Świat rozbity – Adhortacja apostolska „Reconciliatio et poenitentia”*, w: Jan Paweł II, *O przebaczeniu i pojednaniu*, dz. cyt., s. 36-39.

trzymania tajemnicy); tej nie może człowiek anulować. Hildebrand mówi, że wartością negatywną (złem moralnym) człowiek obraża samego Boga, więc nie człowiek tylko Bóg może rozgrzeszyć, a więc zdjąć z człowieka zło, którego się dopuścił.¹⁷ W tym celu w perspektywie religijnej przebaczenia pojawia się sakrament pokuty i pojednania (o czym więcej za chwilę). Wróćmy tymczasem do rzeczywistości aksjologicznej przebaczenia jako darowania czyjejs winy.

Darować to czynić dar (obdarowywać): inicjować akt pozytywny (dobry) w odpowiedzi na akt negatywny (zły). Nie jest to prosta reakcja, wręcz może nawet sprzeczność. Naturalną reakcją na czyjeś zło powinna być przecież odpłata, chęć odwetu; można się jej spodziewać. Dobra (tu: przebaczenia) nigdy nie da się przewidzieć, jest dokładnym przeciwieństwem zemsty; działa na nowo i nieoczekiwanie, nieuwarunkowane przez akt, który go wywołał. Dobro w odpowiedzi na zło wyzwala nawet skojarzenie z szaleństwem (tak też widzi sprawę przebaczenia J. Derrida¹⁸). Można też mówić, że w niektórych przypadkach jest aktem wręcz heroicznym.

Przebaczenie ma wyjść od ofiary, osoby skrzywdzonej. Czy można od niej wymagać, by przebaczyła? Czy można wymagać heroizmu? Byłby to jakiś absurd. Osoba skrzywdzona przeżywa ból, czuje się skrzywdzona, często zamyka się na innych, a w stosunku do sprawcy nie może uwolnić się od uczucia nienawiści i chęci odwetu. A jednak, choć żaden człowiek nie może nakazać przebaczenia (podobnie jak miłości – zob. wyżej), to jednak Bóg-Jezus przekazuje człowiekowi prawdę o obowiązku przebaczenia. Jest ono dobrem postulowanym.

Przebaczenie nie wyklucza kary, nie ma bowiem sprzeczności między przebaczeniem a sprawiedliwością. Jeśli dokonano się zło, pojawia się konieczność naprawienia tego zła (zgodnie z wymogiem sprawiedliwości i prawdy); przebaczenie nie znosi tej konieczności.¹⁹ Kara nie ma jednak nic wspólnego z zemstą; jest formą zadośćuczynienia. Dzięki takiemu powiązaniu obu aktów, przebaczenie nie rodzi skojarzeń z naiwnością.

Zostało już wcześniej powiedziane, że przebaczenie angażuje bezpośrednio dwie osoby, tak więc choć jest aktem bardzo osobistym, to zależy od obecności innych. Matrycą jest tu relacja międzyosobowa – i zarazem moralna. Obcując z samym sobą, nie nabędziemy doświadczenia przebaczenia, natomiast o ile doświadczamy uzyskania przebaczenia od innych, o tyle nabywamy umiejętności przebaczenia również sobie.²⁰

Te uwagi przybliżają nas coraz bardziej do etycznego kontekstu przebaczenia pojętego jako powinność. Jako graniczne wobec tego pozostają przypadki czynów złych bez miary – jak mówią niektórzy – „niewybaczalnych”, a więc takich, dla których (wobec

¹⁷ Zob. D. von Hildebrand, *Kategorie ważności*, w: *Z fenomenologii wartości*, tłum. i oprac. W. Galewicz, Kraków 1988, s. 151-153.

¹⁸ J. Derrida, *Szaleństwo przebaczenia*, w: „Gazeta Wyborcza” 22-24.04.2000, s. 26-28.

¹⁹ Zob. Jan Paweł II, *Przebacz a zaznasz pokoju*, dz. cyt., s. 22-23.

²⁰ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 258.

ich bezmiaru) nie sposób wyobrazić sobie kary (proporcjonalnej do winy), dla których *de facto* brak kary. Systemy prawne wymyśliły nawet w tym celu pojęcie nieprzedawnienia – dla najbardziej nieludzkich czynów (np. Holokaustu). Graniczne są również te przypadki, gdy np. sprawcy zbrodni już szykują się do popełnienia następnej – czy jest w ogóle w takim przypadku sens przebaczać? Derrida próbuje pokazać, że właśnie tam, gdzie nie ma żadnego uzasadnienia dla przebaczenia, a więc jedynie w obszarze niewybaczalnego, może się ono objawić. Dopóki kojarzymy je z jakimś celem, znaczeniem (typu: odkupienie, pojednanie, zbawienie, przywrócenie normalności psychologicznej, społecznej, politycznej czy narodowej) lub warunkiem (typu: skrucha, prośba o przebaczenie) nie jest jeszcze czystym przebaczeniem.²¹ Taka interpretacja przebaczenia – według mnie – jest doskonałą idealizacją tego pojęcia, jednak jest też wyrwaniem go z kontekstu międzyosobowego-etycznego. W przebaczeniu tkwi przecież również możliwość przemiany i nawrócenia tak ofiary, jak i sprawcy, a także wielka wartość pojednania. Tak też rzecz ujmuje E. Morin, mówiąc, że *przebaczenie ma zawsze sens i zawsze może zyskać wymiar pragmatyczny lub polityczny, nie tracąc przy tym nic ze swej wartości*.²²

Jan Paweł II, rozważając problem przebaczenia, również dostrzega jego etyczny kontekst i znaczenie. Wychodząc z chrześcijańskiego założenia, że leży ono w zasięgu możliwości i władzy człowieka a nie tylko Boga oraz że popełnianie przewinien jest ludzką codziennością, mówi o obowiązku wzajemnego przebaczenia. I tylko, o ile ludzie będą sobie wzajemnie przebaczać, o tyle będzie można mieć nadzieję, że również Bóg przebaczy, a *kto nie jest gotów przebaczyć, tym samym pozbawia się Bożego przebaczenia*.²³ Mamy więc przebaczać 77 razy, bez końca, bo ci, co czynią zło, *nie wiedzą co czynią*, są jak marnotrawny syn. Tym, co pomaga spełnić to wymaganie, jest akt skruchy winnego i prośba o wybaczenie. W sytuacji chcianego zła (radykałnego zła) i braku skruchy trudno wymagać przebaczenia. Jak mówi H. Arendt, występki skrajnego zła nie możemy ani przebaczyć ani ukarać, przekraczają one *dziedzinę spraw ludzkich i możliwości ludzkiej władzy*.²⁴ Pozostają w gestii Boga. Również sam fakt braku skruchy – bez względu na wielkość doznanej krzywdy – często jest główną psychologiczną przeszkodą dla przebaczenia.

Jak to zostało pokazane wyżej, przebaczenia nigdy nie można się spodziewać, zawsze jest darem, wydarza się; nie można go wymóc czy żądać. Akt skruchy nie daje prawa do domagania się go. Ale jest dobrem pożądanym, chcianym, często wypraszanym. Gdy jednak pojawia się skrucha i prośba o wybaczenie ze strony sprawcy, w naturalny sposób również osoba skrzywdzona staje przed wymogiem przebaczenia (w imię prawdy, iż nikt nie jest bez winy).

²¹ Zob. J. Derrida, *Szaleństwo przebaczenia*, dz. cyt., s. 28.

²² E. Morin, *Rozumność przebaczenia*, w: „Gazeta Wyborcza” 22-23.07.2000, s. 27.

²³ Jan Paweł II, *Przebacz a zaznasz pokoju*, dz. cyt., s. 25.

²⁴ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, dz. cyt., s. 262.

Osoba przebacząca, jako uczestnicząca w dobru, powinna wzbudzać szacunek i podziw w osobach drugich. Nie zawsze jednak tak się dzieje. Wydaje się, że na przeszkodzie stoi własna niedojrzałość do przebaczenia i zazdrość (patrz: starszy syn z obrazu biblijnego: pełen niechęci, zazdrości, goryczy, zaślepienia i zamknięcia na szczęście odnalezionego brata). Konfrontacja własnej słabości z czyjąś postawą szlachetności (bo umiejętność przebaczenia to nic innego jak szlachetność) rodzi resentyment czyli wrogie uczucia, zamykające na prawdę dobra w innych.

Jan Paweł II mówi o przebaczeniu jako o akcie bezinteresownej miłości (postawa ojca wybiegającego na spotkanie syna marnotrawnego z otwartymi ramionami, nie wyczekującego na przeprosiny). Egoizm i resentyment są jej odwrotnością, odbierają zdolność przebaczenia. Nie ma więc w nim nic z interesowności, rozumianej jako czerpanie korzyści dla siebie. Jeśli przebaczymy dla siebie, pozbawiamy się zasługi. Przebacząc możemy jednak brać pod uwagę dodatkowe względy; jest to ów kontekst przebaczenia. Zajmę się dwoma z nich; ze względu na wpływ, jaki mogą wywrzec na rodzinie i jej członkach²⁵.

Pierwsza sprawa wiąże się z kondycją człowieka jako istoty, która dźwiga ciężar konsekwencji swych czynów i nic nie może jej uwolnić od bycia ich „ofiara”. Nic, z wyjątkiem przebaczenia ze strony drugiego człowieka i rozgrzeszenia ze strony Boga. Wobec wystawienia na nieodwracalność przeszłości, przebaczenie jawi się jako lekarstwo na przeszłość; bez niego grzechy nasze i naszych przodków wisiałyby nad nami jak miecz Damoklesa. Pozwala ono przerwać ciągnący się łańcuch krzywd i win²⁶. Nie trudno dostrzec w tym oczyszczające a więc terapeutyczne działanie przebaczenia. Oczyszczenie z bycia ofiarą czy winnym pozwala zacząć żyć na nowo z samym sobą i z innymi (np. w rodzinie). Najdalej w tym działaniu idzie przebaczenie Boga, bo jest ono (po spełnieniu wymaganych przy sakramencie pokuty warunków²⁷) zarazem rozgrzeszeniem, a więc ma moc gładzenia grzechu (anulowania zła w człowieku). Jednak Bóg może tego dokonać tylko wobec człowieka świadomego swej winy oraz pragnącego uwolnić się od grzechu. Ta *metanoia* człowieka wydaje się być koniecznym składnikiem kontekstu przebaczenia rozumianego jako obowiązek moralny.

Przebaczenie, choć dotyczy przeszłości, ma swój kierunek również ku przyszłości. A mianowicie jest momentem jednoczącym ludzi skłóconych, zranionych, oddzielonych od siebie łańcuchem krzywd i win. To jest ów drugi aspekt przebaczenia: rola, jaką może spełnić w jednaniu ludzi ze sobą. Rodzina przeżywająca kryzys, jeśli wciąż dostrzega moralny sens swego istnienia, właśnie w przebaczeniu może szukać drogi do

²⁵ Pomijam w tym miejscu wychowawczy wpływ doświadczenia przebaczenia w rodzinie, tj. „uczenie się” przebaczenia jednych od drugich (dzieci od rodziców, rodziców od dzieci itp. – wymaga to odrębnej analizy).

²⁶ Tamże, s. 257-258.

²⁷ Są to: rachunek sumienia, żal za grzechy, mocne postanowienie poprawy, spowiedź szczerą i zaśluzyczynienie Bogu i bliźniemu.

pojednania. Przebaczenie nie jest jednak skutecznym środkiem chroniącym rodzinę przed rozbiciem; chroni jednak przed skutkami nienawiści, zemsty, goryczy.

Rodzina i przebaczenie to dwa dobra, związane ze sobą. Jednym z ich obiektywnych wymiarów jest wymiar etyczny. On też zawiera się w miłości, podstawie zarówno pierwszego jak i drugiego. Jednak miłość między ludźmi nie może być jedynie wynikiem powinności. Sprowadzenie jej do tego wymiaru byłoby zwyczajnym zafałszowaniem rzeczywistości; jej treść jest o wiele bogatsza. Objawia się ona w różnym nasyceniu, zarówno w rodzinie, jak i w akcie przebaczenia. Tak więc również rodzina i przebaczenie nie są i nie mogą być tylko wynikiem powinności. Potrzebują przestrzeni daru. Ale także wiary, łaski i tajemnicy. Nauczanie Jana Pawła II wnosi do rozumienia rodziny i przebaczenia, równie głęboka jak etyczna, owa treść religijna, zgodnie z myślą przewodnią Encykliki *Fides et Ratio*, że: *wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy*²⁸. To jednak stanowi zapowiedź odrębnej analizy i badań nad rodziną.

²⁸ Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II *Fides et Ratio*. *O relacjach między wiarą a rozumem*, w: „Niedziela” 1998, nr 43, s. 1.