

UNIwersytet WarMińsko-Mazurski w Olsztynie
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

FORUM TEOLOGICZNE

XX

2019

Wydawnictwo
Uniwersytetu WarMińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

Rada Programowa

prof. dr hab. Stanisław Achremczyk (UWM w Olsztynie), prof. dr Achim Buckenmaier (Pontificia Universita Lateranense / Rzym), Ks. dr hab. Wiesław Dąbrowski (Istituto Superiore di Scienze Religiose "Fides et Ratio" (L'Aquila, Włochy), ks. prof. dr hab. Michał Drożdż (UPJPII Kraków), bp dr Jacek Jezierski (diecezja elbląska), Prof. dr Stephan Kampowski (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia a Roma), Ks. prof. dr hab. Dariusz Kowalczyk (Pontificia Universita Gregoriana / Rzym), ks. prof. dr hab. Marian Machinek (UWM w Olsztynie), ks. dr hab. Jarosław Merecki (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia a Roma), prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz (UKSW w Warszawie), prof. dr hab. Matthias Scharer (Universität Innsbruck / Austria), prof. dr hab. Karl Heinz Schmitt (Universität Paderborn / Niemcy), prof. dr hab. Helmut Sobeczko (UO, Opole), ks. prof. dr hab. Ryszard Szychmiller (UWM w Olsztynie)

Komitet Redakcyjny

Katarzyna Parzych-Blakiewicz (przewodnicząca), ks. Marek Jodkowski (sekretarz), ks. Adam Bielinowicz, ks. Ryszard Hajduk, ks. Marek Karczewski, o. Maksym Adam Kopiec, ks. Jacek Jan Pawlik, Małgorzata Tomkiewicz

Recenzenci

dr hab. Wiesław Block OFM (Pontificia Universita Antonianum, Rzym), dr inż. Marcin Bukowski (PWSZ w Elblągu), prof. dr Józef Bunar (Facultad de Teología "San Pablo", Cochabamba, Bolivia), prof. dr Martin Carbajo Nunez OFM (Pontificia Universita Antonianum, Rzym), dr Jacek Gniadek (UKSW w Warszawie), prof. dr Pál Ottó Harsányi OFM (Pontificia Universita Antonianum, Rzym), Prof. dr Martin Mc Keeven (Pontifica Academia „Alfonsianum”, Rzym), ks. dr Adam Kiełtyk (Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano, Italia), prof. dr Dariusz Kowalczyk SJ, (Pontificia Universita Gregoriana, Rzym), ks. dr hab. Zdzisław Kupisinski (KUL), dr hab. Małgorzata Laskowska (UKSW w Warszawie), ks. dr hab. Krzysztof Marcyński (UKSW w Warszawie), dr hab. Jarosław Merecki (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Rzym), dr hab. Elżbieta Osewska (PWSZ w Tamowie), prof. Lluís Oviedo OFM (Pontificia Universita Antonianum, Rzym), ks. prof. dr Marek Raczkiwicz (Universidad Eclesiástica „San Damaso”, Espana), ks. dr hab. Piotr Roszak (UMK w Toruniu), ks. dr hab. Mark Saj (UKSW), dr Witold Grzegorz Salamon OFM (Pontificia Universita Antonianum, Rzym), ks. prof. dr Jerzy Skrabania (Philosophisch-Theologische Hochschule SVD, Deutschland), ks. dr hab. Cezary Smuniewski (Akademia Sztuki Wojennej w Warszawie), dr Józef Smyksy CSsR (Facultad de Teología „San Pablo”, Bolivia), ks. dr hab. Marek Stokłosa (UKSW w Warszawie), prof. dr Marciano Vidal CSsR (Pontifica Academia Alfonsianum, Rzym), prof. dr Zbigniew Wesołowski (Philosophisch-Theologische Hochschule SVD, Deutschland), prof. dr Andrzej Wodka CSsR (Pontifica Academia Alfonsianum, Rzym)

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

Sekretariat Redakcji
pokój nr 13
e-mail: forum.teologiczne@uwm.edu.pl

Redakcja wydawnicza oraz językowa, projekt okładki
Maria Fafińska

Korekta językowa (native speaker)
Język hiszpański – Martín Carbajo Núñez
Język włoski – Loredana Sabatini
Język angielski – Dominic G.P. Sheridan

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

Czasopismo „Forum Teologiczne” jest indeksowane w bazie
CEJSH – The Central European Journal of Social Sciences and Humanities,
CEEOL – Central and Eastern European Online Library,
ERIH Plus, BasHum oraz Index Copernicus

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

PL ISSN 1641–1196

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2019

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

Nakład 160 egz.
Ark. wyd. 17; ark. druk. 14
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 407

SPIS TREŚCI

Artykuły / Articles

Martín Carbajo Núñez OFM

The importance of family relationships for the economic development of society
(Znaczenie relacji rodzinnych dla rozwoju gospodarczego społeczeństwa) 7

Ks. Marcin Składanowski

Biznes rodzinny: międzypokoleniowe powołanie człowieka czy niewola powielanych wzorców życia? Szkic z antropologii katolickiej (Family Business: An Intergenerational Calling of the Human Person or A Bondage of Repeated Patterns of Life? An Essay on Catholic Anthropology) 19

Jan Klos

The Integrated Man as a Precondition of Honest Business (Człowiek integralny jako warunek uczciwego biznesu) 31

Ryszard Hajduk CSsR

La vita cristiana come realizzazione della verità (Życie chrześcijańskie jako urzeczywistnianie prawdy / Christian life as realizing truth) 47

Magdalena Wysocka

Determinanty sprawnego działania przedsiębiorstw rodzinnych w Hiszpanii, Polsce, Turcji oraz na Łotwie (Determinants of efficient activity of the family businesses in Spain, Poland, Turkey and Latvia) 61

Piotr Kopiec

Ruch ekumeniczny wobec współczesnych przemian w sferze pracy i ich konsekwencji dla rodziny: diagnozy i propozycje Konferencji Kościołów Europejskich (The ecumenical movement against contemporary changes of labour and their consequences for the family: Diagnoses and proposals from the Conference of European Churches) 75

Stephan Kampowski

„Humanae Vitae” at Fifty: Taking Up Anew a Prophetic Document on Marital Love and Sexuality („Humanae vitae” po 50 latach: Nowe spojrzenie na profetyczny dokument o małżeństwie, rodzinie i seksualności) 89

Krzysztof Trębski MI

La questione "gender": una sfida per l'antropologia cristiana (Kwestia gender: wyzwanie dla antropologii chrześcijańskiej / The gender question: a challenge for Christian anthropology) 97

Barbara Rozen

Le persone disabili nell'economia della salvezza di Dio (Osoby z niepełnosprawnością w Bożej ekonomii zbawienia / Disabled persons in God's economy of salvation) 109

Ks. Hubert Tryk

Ecclesiastic love in evangelisation (Miłość eklezjalna w ewangelizacji / Ecclesial love in evangelisation) 127

Dariusz Pabiś CSsR

Iglesia pobre y para los pobres. Una respuesta pastoral e inspiradora de la Iglesia en América Latina al Concilio Vaticano II (Kościół ubogi i dla ubogich. Pastoralna i inspirująca odpowiedź Kościoła w Ameryce Łacińskiej na Sobór Watykański II / The Church is poor and for the poor. The pastoral and inspiring response of the Church in Latin America to the Second Vatican Council) 139

Ks. Marek Karczewski

El nombre "Jacob-Santiago" en el contexto literario y teológico del Nuevo Testamento (Imię „Jakub” w kontekście literackim i teologicznym Nowego Testamentu / The name James in a literary and theological perspective of the New Testament) 151

Ks. Sławomir Ropiak

La figura de Santiago el Mayor en cantos religiosos seleccionados en lengua polaca (Postać Świętego Jakuba Większego w wybranych polskojęzycznych pieśniach religijnych / The figure of Saint James the Greater in chosen polish-speaking religious songs) 163

Ks. Krzysztof Kamiński

Przestępstwa de sexto popełnione przez szafarza sakramentu pokuty według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku (De sexto crimes performed by the minister of the sacrament of Penance and defined by the Code of Canon Law of 1983) 179

Teksty / Texts

Ottó Pál Harsányi OFM: *Wspólne korzenie troski o stworzenie oraz o etykę rodzinną 191*

Paweł Sambor OFM: *Inspiracje „Laborem exercens” do refleksji nad „gramatyką” biznesu rodzinnego 197*

Omówienia i sprawozdania / Book review and reports

Anna Zellma, ks. Wojsław Czupryński, ks. Hubert Tryk, <i>Rekolekcje szkolne jako forma ewangelizacji dzieci, młodzieży i dorosłych</i> . Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2018, ss. 138. (Ks. Edward Wiszowaty)	209
Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Stanisław Kuprjaniuk (red.), <i>Matka Boża Gietrzwałdzka w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna</i> , Olsztyn 2018, ss. 320. (Maksym Adam Kopiec OFM)	212
Maksym Adam Kopiec OFM, <i>Nie lękajcie się Prawdy! Nieustanna nowość encykliki „Veritatis splendor” Świętego Jana Pawła II</i> , SQL, Olsztyn 2018, ss. 161. (Marek Wach OFM)	217
Edward Fiała, <i>Homo iudicans. Sądzenie jako degradacja osoby</i> , „Teoria i Praktyka Interpretacji” nr 7. Seria pod redakcją Edwarda Fiały, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, ss. 172. (Eugeniusz Sakowicz)	218
3. Międzynarodowe Sympozjum Familiologiczne pt. „ <i>Ekologia a rodzina</i> ” w kontekście integracji badań nauk humanistycznych i empirycznych (UWM w Olsztynie, 27–28 maja 2019 r.) (Katarzyna Parzych-Blakiewicz)	223
Wykaz skrótów	227

Martín Carbajo Núñez OFM*

Pontifical University Antonianum Rome, Italy

Alfonsian Academy (Pontifical Lateran University) Rome, Italy

FST – San Diego University, CA, USA

THE IMPORTANCE OF FAMILY RELATIONSHIPS FOR THE ECONOMIC DEVELOPMENT OF SOCIETY

Summary: This article affirms the importance of family relationships for the economic development of society. The first part shows that, in many aspects, the global economic system is devoid of relational goods. Assuming that the human family “is the first and most important school of mercy”, it is underlined, in the second part, that, also in the economic field, we need to put into practice that kind of merciful relationships that privilege being over having and do not appeal to an invisible hand to justify the indifference towards humans and nature. The third part presents some current initiatives that show the importance of family relationships for an integral development.

Keywords: Economics, Family, Development, Relationships, Franciscanism.

This article will illustrate the importance of family relationships for the economic development of society. Pope Francis says that the human family “is the first and most important school of mercy.” (Francis 2016, p. 4)¹ Also in the economic field, we need to put into practice this kind of merciful relationships which privilege being over having, and do not appeal to an invisible hand to justify the indifference towards humans and nature.

The first part will show that, in many aspects, the global current economic system is devoid of family relationships. Having assumed a negative anthropological vision, the market is considered a battlefield of selfish interests, in which everything is subordinated to efficiency. In contrast with this technocratic and conflictual paradigm, Catholic Social Teaching stresses the importance of fraternity in the economic realm. The third part will present some current initiatives that show the importance of relational goods for an integral development.

* Adres/Address: prof. dr Martín Cabajo Núñez, ORCID: 0000-0002-2814-5688; e-mail: mcarbajon@gmail.com

¹ “Family life is the first and irreplaceable school of social virtues, such as respect for persons, gratuitousness, trust, responsibility, solidarity, cooperation.” (Benedict XVI, pope, 2012, p. 695)

1. A merciless world, devoid of relational goods

The global economic system sacrifices everything to efficiency and praises selfish interest as the engine of progress. The war of all against all would be the most effective way to foster creativity and raise funds to attend the victims of that battlefield. Oddly enough, it justifies the fact of hurting first in order to healing later. In the economic field, only interest counts (“Business is business”). The neighbour is not a brother but an antagonist who must be defeated or left aside (social Darwinism). Hobbes’ phrase sums up this attitude concisely: “Your death is my life.”²

1.1. A dialectic of perpetual conflict

Global indifference is a manifestation of the negative anthropological conception (*homo homini lupus*)³ which is at the basis of modern culture. It is assumed that man cannot be trusted and that his actions would always respond to the self-preservation instinct.⁴ Consequently, a dialectic of perennial conflict is justified at all levels: in economics, the war of interests is considered the most effective way to foster progress. In politics, a clash of civilizations (Huntington 1997) and a perpetual arms race would be inevitable to secure peace (*Si vis pacem para bellum.*) In medicine, a direct fight against harmful agents prevails over holistic medical treatments. At the socio-cultural level, the homogenization is used to get rid of any unpleasant diversity. The elimination of the diverse, at any level, would be a necessary pruning for the social tree to revitalize and grow.

1.2. A restrictive view of economic development

Our capitalist world claims to have increased material goods, but is more reticent at recognizing that it has also caused an alarming decline of relational goods, which are indispensable for people to obtain wellbeing and public happiness. It often ignores that development, to be fully human, must cover three fundamental dimensions: material, social and spiritual (or expressive). The first one refers to material goods and services (“well-having”) and it is usually measured by the Gross Domestic Product (GDP).⁵ In 1968, US Senator Robert

² «Mors tua vita mea». (Hobbes 1642, c. 1,12)

³ This statement by Plautus (*Asinaria*, act II) is also assumed by T. Hobbes (1651, p. 98–102).

⁴ This would be the basic principle of Western civilization. (Adorno, Horkheimer 1998, p. 29)

⁵ Gross domestic product (GDP) “is defined as the monetary value of all goods and services produced in a nation during a given period, usually one year, whether by domestic or foreign-owned enterprises.” Gross national product (GNP) “reflects the output of domestically owned enterprises, both within and beyond national borders.” (Brezina 2012, p. 10, 12)

Kennedy stated that the GDP measures everything “except that which makes life worthwhile.”⁶

The social dimension of development indicates the level of integration and solidarity among social classes. The overall macroeconomic wealth can be of little or no use if it is accompanied by inequalities and a declining quality of life (Francis 2015 no. 43–47). A genuine integral development is not possible without equity and fraternal relationships.

The spiritual dimension (expressiveness, *eudaimonia*⁷) is measured by the so-called “happiness index.”⁸ Economic assets are fully such when they guarantee a good life, that is to say when they enable public happiness.

2. CST underlines the importance of family relationships

Catholic Social Teaching affirms that the principles of fraternity and gratuitousness are key factors for economic and social organization. Efficiency is only a means, not an end in itself, while charity is the main force of development. (Benedict 2009, no. 13)

Economic practice cannot be reduced to “giving to get more” (*do ut des*), proper to the neoliberal logic, or to “giving as a duty,” typical of a neo-statist system. The encyclical *Caritas in Veritate* asserts the importance of non-capitalist organizations, such as cooperatives, ethical finance, microcredit, and the Economy of Communion.

Today it is necessary to make room for gratuitousness in the public sphere, emphasizing the importance of personal relationships over material goods; i.e., we need “forms of economic activity marked by quotas of gratuitousness and communion.” (Benedict 2009, no. 39).

2.1. The market open to reciprocal gift

The Franciscan tradition has been especially relevant in indicating that the market is not a battlefield, but a place where people meet and help each other, exchanging what is superfluous for what is needed. Everyone benefits. The competition (*cum-petere*) is striving to innovate; i.e., to seek together the best solution, the most appropriate answer, so that well-being and happiness may grow.

⁶ Gross domestic product “measures neither our courage, nor our wisdom, not our devotion to our country. It measures everything, in short, except that which makes life worthwhile.” (Gans et al. 2012, p. 559)

⁷ Aristotle, 2012.

⁸ Cf. New Economics Foundation [online].

Caritas in Veritate does not limit gratuitousness to carrying out certain philanthropic actions in favour of the needy, since that way of acting can easily degenerate into paternalist assistance. Besides working for them, it is necessary to stay with them; that is, to make them feel appreciated, dignified brothers and sisters, not just anonymous recipients of gifts.⁹ Therein lies the difference between dependence and reciprocity.¹⁰

Without falling into paternalist social assistance, the State must ensure that every citizen has the necessary means to be free and creative,¹¹ fully developing his innate capacities and putting them at the service of the common good. In addition, it is necessary to support the intermediate groups, such as cooperatives and other associations, since they can foster collaboration and reciprocity among citizens, preventing the person from falling into anonymity.¹²

2.2. Love as the main force of development

Caritas in Veritate presents love as the source, the main force, and the destiny of integral human development. Charity encourages commitment and responsibility in working for the common task. Therefore, “the principle of gratuitousness and the logic of the gift as an expression of fraternity can and must find their place within normal economic activity.” (Benedict 2009, no. 36) Only in this way, socio-economic development will acquire human meaning. Even the efficiency of the economic system depends on it. (Benedict 2009, no. 34)¹³ “The many economic entities that draw their origin from religious and lay initiatives demonstrate that this is concretely possible.” (Benedict 2009, no. 37) In fact, “social love is the key to authentic development,” (Francis 2015, no. 231) and the definitive criterion when our personal life will be finally valued.¹⁴

Family relationships are a clear example of the gratuitousness that encourages collaboration and the unselfish promotion of everyone. Also in public life, although love may seem ineffective in solving social problems, in reality it is the greatest human potentiality, the one that has the biggest influence on the

⁹ “Nam beneficia eo usque laeta sunt, dum videntur exsolvi posse; ubi multum antevenere, pro gratia odium redditur.” (Cornelio Tacito, p. 62)

¹⁰ “Reciprocity demands adequacy of response, not mathematical equality.” (Polanyi 1968, p. 89). “Ti do perché tu possa a tua volta dare (non necessariamente a me). (Zamagni 2006, p. 35)

¹¹ “Every worker is, to some extent, a creator.” (Paul VI, 1967, no. 27)

¹² Intermediate communities “develop as real communities of persons and strengthen the social fabric.” (John Paul II 1991, no. 49)

¹³ “This is a human demand at the present time, but it is also demanded by economic logic.” (Benedict 2009, no. 36)

¹⁴ Mt 25. In order to defeat underdevelopment, action is required [...] above all on gradually increasing openness, in a world context, to forms of economic activity marked by quotas of gratuitousness and communion. [...] Yet both the market and politics need individuals who are open to reciprocal gift. (Benedict 2009, no. 39)

transformation of society, as the saints and other great historical figures have demonstrated. (Pieper 1997, p. 201)

2.3. Development: vocation to love

CST opposes the ideologies that blindly rely on technical progress and the opposite ones, i.e. those that reject it as degrading and inhuman. True development is a divine gift that arises with fraternity and strengthens it further.

“The primary capital to be safeguarded and valued is man”: He is “the source, the focus and the aim of all economic and social life.” (Benedict 2009, no. 25) When he is subordinated to efficiency or his dignity is compromised, the whole economic system goes into crisis, as “human costs always include economic costs.” (Benedict 2009, no. 32) In addition, it is necessary to stimulate the active and responsible commitment of everybody in the construction of the common good, avoiding paternalist social assistance.

Benedict XVI says it with these words: “That which is prior to us and constitutes us – subsistent Love and Truth – shows us what goodness is, and in what our true happiness consists. It shows us the road to true development.” (Benedict 2009, no. 52)

3. Current initiatives that foster family relationships

In recent decades, the economic theory has abandoned much of its technocratic and mechanistic dogmatism and has accepted the importance of both the social context and cognitive limits in the decision-making processes. Experimental economics and neuro-economics have contributed to this change, as well as a fruitful dialogue with cognitive psychology. The alleged axiological neutrality of economic knowledge has been questioned. That neutrality was based on a concept of the individual as *homo oeconomicus*, utilitarian, anonymous, radically self-interested, and therefore predictable. Empirical analysis has demonstrated that such a behaviour, defended by neoclassical economics, can only be applied to the small group of *free-riders*. (Poundstone 2011; Henrich et al. 2001, p. 73–78)

Now it is underlined the importance of other variables, such as altruistic preferences, intrinsic motivations, and non-instrumental relationships, there is less talk about interest struggle and more about contracts and consensus. (Gintis 2009, p. 16) The issues of public happiness, relational goods, and reciprocity have returned to the economic debate, although the scholars who propose them often are not coherent when it comes to transferring their theoretical positions into practical situations. (Bruni 2006, p. 53–54)

In this line, it has been noted that the main cause of underdevelopment in many countries is not so much the shortage of technical means and well-trained workers, but the lack of mutual trust, which generates uncertainty throughout the economic system. (Arrow 1972, p. 357) Even in developed countries, such as the United States of America, the decline of labour associations seems to be slowing the economic development.¹⁵ When “credit” is lacking (resources and trust), the market is paralyzed.

It is necessary to reformulate the current economic system so that it acquires a triadic structure - market, State, and civil society - in complete synergy, so that it can combine efficiency, redistribution, and reciprocity.

3.1. The Civil Economy

The humanistic concept of the economy, usually identified as Civil Economy, guarantees market freedom without subordinating the person to efficiency. This economic model favours the free and solidarity initiative of all. The protagonist is neither the selfish individual (capitalism), nor the paternalist state (collectivism), but civil society. The common good prevails over individual profit and, in addition, paternalist social assistance is avoided.

The civil economy promotes reciprocity and civic virtues, generating a wide network of non-profit institutions that catalyse the energies of the social base. In this way, it is easier to overcome both the paternalistic and ever present State, which rejects the market as antisocial (communism), and the absolutely free market approach (capitalism).

The economic system will be efficient if it fosters public happiness, something that is only possible with mutual assistance, collaboration, and relational goods. Productivity cannot be its only scope, to be obtained at any cost, as if it were a mere technical matter, with no human implications.

The civil economy restores the moral dimension to the market, fosters communion through dialogue and mutual trust, favours interpersonal relations and endogenous exchanges, responds to people’s real needs, is rooted in the territory itself and, at the same time, promotes the universal fraternity and responsibility towards future generations.

a) *The Mounts of Piety, the first great institution*

The beginning of civil economy can be traced in the last stages of the Roman Empire. Thanks to Christian influence, the economic sector was linked to gratuitousness, whereas until then it had been related only to good adminis-

¹⁵ “Cooperation among economic actors might be a better engine of growth than free-market competition.” (Putnam 2000, p. 323)

tration and commutative justice. (Brown 1978) This new approach emphasizes the social destiny of profit.

The Mounts of Piety of the 13th–15th centuries were the “first great institution of civil economy.” (Piana 2008, p. 51) The Franciscans promoted them because they believe that there is a close relationship between public happiness, economic ethics, and individual behaviour. Well-being is not possible without an economy of solidarity that is the fruit of cordial relations among all members of society. Social life, in turn, requires a climate of mutual trust, which facilitates solidarity and a constant circulation of wealth. Hence, the suspicion towards Jewish moneylenders and those people who were not active in social life.

It is also important to note the line of thought that flourished in Italy in the first half of the eighteenth century, the same period in which the English Enlightenment of David Hume and Adam Smith flourishes. While the English authors follow Thomas Hobbes’ negative anthropological concept, the Italian school, represented mainly by Antonio Genovesi, defends the intrinsic sociability of the human being, who is naturally inclined to love both others (diffusive force) and himself. These two forces are necessary and must be kept in balance. (Genovesi 1769, p. 322) The tendency to pursue one’s own interest in economics can and should be maintained within acceptable limits, accompanied by the exercise of civic virtues, because that interest is not in itself a social virtue. In this, Genovesi contradicts Hume and Smith and, in general, the individualistic anthropological concept that was assumed by the Enlightenment.

Genovesi affirms that it is good for society that merchants and clients seek cooperation and mutual assistance, instead of closing themselves in interested, anonymous, and indifferent relationships. The human being, in effect, seeks social approval and is naturally inclined to reciprocal assistance and friendly associations. These fraternal, free, and generous relationships, oriented to serve the common good, are the only way that leads to public happiness. (Muratori 1996)

b) *The abandonment of the civil economy*

The civil economy prevailed until the end of the sixteenth century, when a capitalist economic model emerged and eventually consolidated as dominant during the industrial revolution. Bentham’s utilitarianism, Machiavelli and Hobbes are some of the theorists of the new system.

Modern economic science proposes both the economic man (*homo oeconomicus*) and instrumental reason as the basis of progress, leaving aside the relational dimension and the concept of public happiness. The common good has been replaced by total good, which seeks material wealth and profit at all costs, excluding from the market any kind of authentically fraternal relationships.

c) The current revival of the civil economy

In recent decades, the social economy initiatives have rapidly increased. These projects give priority to the singular person and favour the participation of all in economic decisions. Among these initiatives, it is worth noting the Economy of Communion and, in general, the so-called third sector, which includes non-profit civil associations, often referred to as “Non-Governmental Organizations” (NGOs). In 2015 there were already 336,000 institutions belonging to this sector in Italy, including associations, foundations, social cooperatives, and religious entities, with about 5,529,000 volunteers. (ISTAT, 2017)

The Mounts of Piety of the 13th–15th centuries are exemplary antecedents of the current promotion of economic and social development through microcredit and ethical banking.¹⁶ The European cooperative movement, which began in the nineteenth century, is another remarkable example. The current success of such initiatives and the extension of volunteering confirm the importance of trust and interpersonal ties in the economic sphere. Cooperation prevails over competition, reciprocal assistance over profit.

3.2. Microcredit and ethical finance

Muhammad Yunus, Nobel Peace Prize winner in 2006, founded the Bank for the Poor (Grameen Bank) in 1974, in Bangladesh. (Yunus, Jolis 2001) This microfinance organization grants small loans (microcredits), of about forty dollars each, to the poor that are capable and eager to improve their own economic situation.

This type of microfinancing initiatives has opened up new perspectives and is getting good results throughout the world. Unlike the impersonal relationships (*non-tuism*, cash-nexus) proposed by capitalism, the microcredit initiatives retake Franciscan values and illustrate the importance of community ties, personal honesty, and mutual trust.

Being part of a well-structured group and having other people under one’s own responsibility are two important aspects when it comes to obtaining a microcredit from those financial institutions. The group is a kind of filter and somehow endorses the reliability of the receiver, accompanies him in its management and guarantees the refund of the borrowed amount. In underdeveloped countries, rural women are the preferred clients, as they have a strong sense of responsibility towards their family and children. The social marginalization they suffer in those countries makes them more tenacious when it comes to taking advantage of the opportunities offered to them. It is therefore not surprising that

¹⁶ On the relationship between the current microcredit and the Mounts of Piety (Bazzichi 2005, p. 480–500)

women exceed 90 percent of all Grameen Bank customers (more than seven million), and this is also true in other microfinance projects worldwide.

Bank employees do not ask clients, usually illiterate, to offer guarantees or sign documents, thus showing that the business relationship will be based on mutual trust. This way of operating reflects a positive anthropological concept, which contradicts the one that prevails in many economic theories. The climate of confidence alleviates management costs and increases reliability. In fact, more than 98 percent of loans are returned without any problem, a much higher rate than in any other commercial bank. (Monno 2008, p. 58)

“We were convinced that the bank should be built on human trust, not on meaningless paper contracts. Grameen would succeed or fail depending on the strength of our personal relationships. We may be accused of being naïve, but our experience with bad debt is less than 1 percent.” (Yunus 2008, p. 110)¹⁷

This economic sector, in which the Grameen Bank stands out, increased by 1,000 percent in just nine years. In 2006, the microfinance institutions were around 3,000, with about 133 million active clients, more than half of them in Asia. (Andreoni, Pelligra, 2009, p. 215)¹⁸ Their beneficiaries do not qualify to get a loan from ordinary banks, but they have the capacity to carry out productive initiatives. The importance of this sector has been widely acknowledged at the international level. The UN resolutions 52/194 and 53/198 certified that microfinance is an effective instrument in the fight against poverty. The UN also declared 2005 as “International Year of Microcredit.”

Like the Mounts of Piety that the Franciscans promoted during the 13th to 15th centuries, these initiatives usually lend small sums of money and for a short time. The recipient must belong to a small group, in which all are responsible for the reliability of each other. Normally, every week a small fraction of the loan must be returned publicly, in the presence of the community. This ensures transparency and gives the opportunity of verifying together the progress of the loan system.

In the “solidarity group,” initiated in Latin America by “International Action,” each entity has usually three to ten members, one of whom is the representative before the financial institution. In the case of village-banking, the group is more numerous, with thirty to one hundred members, and tries to reach the objective of self-financing sooner, without having to resort to institutions outside the group. (Andreoni, Pelligra 2009, p. 52–54, 87–88)

¹⁷ See also Yunus 2007.

¹⁸ On the typology of these institutions and the services they offer: Andreoni, Pelligra 2009, p. 79–80.

3.3. The Economy of Communion

Another significant initiative is the Economy of Communion (EoC), founded in Brazil, in 1991, by Chiara Lubich, a secular Franciscan, who was also founder of the Focolare movement. Twelve years later, the companies that followed this economic model were already more than eight hundred.¹⁹

As its name suggests, the EoC tries to create an economic culture based on communion, fraternity, gratuity, and reciprocity, which is the fruit of everybody's collaboration. To this end, it gives priority to the person, tries to reinsert the poor into society, and puts the benefit in the context of the common good. In this "culture of giving," profits are not the main goal of the enterprise, but only a means to promote communion. In fact, the benefits obtained are usually divided into three parts: first to improve the company and train the people associated with it. The second part is dedicated to promoting the logic of the gift and to form new adherents through educational and cultural initiatives, scholarships, books, and meetings. The third part is used to address social emergency situations and to help the needy to become active members of society.

In today's dominant economic system, most companies are organized according to the hierarchical principle, something paradoxical in societies that claim to be democratic. The EoC, however, prefers to organize them on the basis of the principle of fraternity, which gets inspiration from the Franciscan tradition, the civil economy, and the European cooperative movement.

The EoC promotes a free, active, and equal participation of all citizens in serving the community. (Bruni 2006b, p. 16–24) It also favours bureaucratic and administrative decentralization and seeks a good balance between the public and the private sectors. In this way, it contributes to reinforce the pluralist articulation of the civil society and it avoids the paralyzing assistance of the paternalist state.

Conclusion

The EoC, microcredit and, in general, the initiatives of the civil economy reflect a positive anthropological concept, which recognizes the intrinsic human sociability and invites everyone to develop it. Public happiness will be possible if each person grows in the practice of civic virtues and in self-donation. These initiatives retake the Franciscan tradition, which defends the need of a close

¹⁹ As of October 2012, 861 businesses have adhered to the project in various ways: Europe 501 (of which 242 in Italy), South America 257, North America 35, Asia 25, Africa 43. See: Focolare Movement [online].

union between the merchant's personal virtue and the social utility of his work. The honest merchant infuses confidence because he gives priority to the customer's person over his own benefits.

Only the honest and good person is able to use money rightly. In fact, virtue cannot be guaranteed from the outside, through heteronomous impositions; instead, the individual must assume it personally. Without personal rectitude, neither the market nor society can function well. The economy is more efficient when everyone develops within himself the sense of personal responsibility and when the community considers the person as the central value, for "today the decisive factor is increasingly *man himself*." (John Paul II 1991, no. 32)

Bibliography

- Adorno Theodor W. and Max Horkheimer, 1998, *Dialectic of Enlightenment*, Continuum, New York.
- Andreoni Antonio and Vittorio Pelligra, 2009, *Microfinanza. Dare credito alle relazioni*, Il Mulino, Bologna.
- Aristotle, 2012, *Aristotle's Nicomachean Ethic*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Arrow Kenneth J., 1972, *Gifts and Exchanges*, *Philosophy and Public Affairs*, 1, p. 343–362.
- Bazzichi O, 2005, *Valenza antropologica del discorso economico francescano. Dai Monti di pietà alle proposte odierne di finanza etica*, *Miscellanea Francescana*, 3–4, p. 480–500.
- Benedict XVI, 2009, *The Encyclical Letter Caritas in Veritate*, Vatican City.
- Benedict XVI, 2012, *Homily, 7th world meeting of families, 3.06.2012, w: Insegnamenti di Benedetto XVI*, VIII/1 (2012), LEV, Vatican City, p. 693–697.
- Brezina Corona, 2012, *Understanding the Gross Domestic Product and the Gross National Product*, Rosen, New York.
- Brown Peter Robert Lamont, 1978, *The Making of Late Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- Bruni Luigino, 2006a, *Serpenti e colombe. per una teoria della reciprocità plural e pluralista*, in: P.L. Sacco and Stefano Zamagni (eds.), *Teoria economica e relazioni interpersonali*, Il Mulino, Bologna, p. 53–92.
- Bruni Luigino, 2006b, *Il prezzo della gratuità*, Città Nuova Editrice, San Martino Buon Albergo.
- Carbajo Núñez Martin, 2017a, *A Free and Fraternal Economy. The Franciscan Perspective*, Ed. Tau, Phoenix.
- Carbajo Núñez Martin, 2017b, *Sister Mother Earth. Franciscan Roots of the Laudato Si'*, Ed. Tau, Phoenix.
- Cornelio Tacito C., 1815, *Gli Annali di C. Cornelio Tacito*, IV.
- Economy of Communion*, 2018, in: *Focolare Movement* [online], access: 6.06.2018, <www.focolare.org/usa/professional-life/economy-of-communion/>.
- Francis, 2015, *The Encyclical Letter Laudato Si'*, Vatican City.
- Francis, 2016, *Address to the members of the diplomatic corps accredited to the Holy See*, L'Osservatore Romano, 156/7 (11/12.01.2016), p. 4–5.
- Gans Joshua et al., 2012, *Principles of Economics*, Cengage, South Melbourne.
- Genovesi Antonio, 1769, *Lezioni di commercio, o sia d'economia civile*, Remondini, Bassano.
- Gintis Herbert, 2009, *The Bounds of Reason. Game Theory and the Unification of the Behavioral Sciences*, Princeton University Press, Princeton.

- Henrich Joseph et al, 2001, *In Search of Homo Economicus: Behavioral Experiments in 15 Small-Scale Societies*, American Economic Review 91/2, p. 73–78.
- Hobbes Thomas, 1642, *De cive*, c. 1,12, London.
- Hobbes Thomas, 1651, *The Leviathan*, London.
- Huntington Samuel P., 1997, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Penguin, New York.
- ISTAT, 2017, *Censimento permanente della istituzioni non profit. Primi risultati, 20.12.2017*, [in: *Forum Terzo Settore* [online], access: 18.05.2018, <<http://www.forumterzosettore.it/files/2017/12/Nota-stampa-censimento-non-profit.pdf>>.
- John Paul II, 1991, *The Encyclical Letter Centesimus Annus*, Vatican City.
- Monno, Michele, 2008, *Geopolitica e nuove povertà. Fermare il decline italiano*, Barletta, Rotas.
- Muratori L.A., 1996, *Della pubblica felicità oggetto dei buoni principi*, Donzelli, Roma.
- New Economics Foundation* [online], 2018, access: 2.11.2018, <<https://neweconomics.org/search?serach=happiness+index>>.
- Paul VI, 1967, *The Encyclical Letter Populorum Progressio*, Vatican City.
- Piana Giannino, 2008, *Efficienza e solidarietà. L'etica economica nel contest della globalizzazione*, Effata Editrice, Cantalupa.
- Pieper Joseph, 1997, *Faith, Hope, Love*, Ignatius, San Francisco.
- Polanyi Karl, 1968, *Primitive, Archaic, and Modern Economies*, Anchor Books, Doubleday.
- Poundstone William, 2011, *Prisoner's Dilema*, Anchor Books, New York.
- Putnam Robert D., 2000, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon and Schuster, New York.
- Yunus Muhammad and Alan Jolis, 2001, *Banker to the Poor. The Autobiography of Muhammad Yunus, Founder of Grameen Bank*, Oxford University Press, Karachi.
- Yunus Muhammad, 2007, *Banker to the Poor. Micro-lending and the Battle Against World Poverty*, Public Affairs, New York.
- Yunus Muhammad, 2008, *El banquero de los pobres. Los microcréditos y la batalla contra la pobreza en el mundo*, Paidós, Barcelona.
- Zamagni Stefano, 2006, *L'economia come se la persona contasse. Verso una teoria economica relazionale*, in: Pier Luigi Sacco and Stefano Zamagni (eds.), *Teoria economica e relazioni interpersonali*, Il Mulino, Bologna. p. 17–52.

ZNACZENIE RELACJI RODZINNYCH DLA ROZWOJU GOSPODARCZEGO SPOŁECZEŃSTWA

Streszczenie: W artykule autor potwierdza znaczenie relacji rodzinnych dla rozwoju gospodarczego społeczeństwa. W pierwszej części ukazuje, że w wielu aspektach globalny system gospodarczy jest pozbawiony dóbr relacyjnych. Zakładając, że ludzka rodzina „jest pierwszą i najważniejszą szkołą miłosierdzia”, w drugiej części podkreśla, że również w dziedzinie ekonomii trzeba wprowadzić w życie relacje oparte na miłosierdziu, mające pierwszeństwo przed posiadaniem i nieodwołujące się do „niewidzialnej ręki rynku”, aby usprawiedliwić obojętność wobec ludzi i natury. W trzeciej części autor przedstawił wybrane aktualne inicjatywy, które definiują znaczenie relacji rodzinnych dla integralnego rozwoju.

Słowa kluczowe: ekonomia, rodzina, rozwój, relacje, franciszkanizm.

Ks. Marcin Składanowski*

Wydział Teologii

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

BIZNES RODZINNY: MIĘDZYPOKOLENIOWE POWOŁANIE
CZŁOWIEKA CZY NIEWOLA POWIELANYCH
WZORCÓW ŻYCIA?
SZKIC Z ANTROPOLOGII KATOLICKIEJ**

Streszczenie: Artykuł jest przyczynkiem do antropologicznej analizy zjawiska biznesu rodzinnego. Analiza ta podjęta jest z punktu widzenia katolickiej antropologii, której fundamentami są przekonanie o osobowej niezbywalnej godności każdej osoby ludzkiej oraz założenie, że obdarzona tą godnością osoba może się najpełniej urzeczywistnić we wspólnocie innych osób ludzkich. Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej, mającej wprowadzający charakter, kwestię uczestnictwa rodziny w życiu gospodarczym rozpatruje się w kontekście napięcia między indywidualizmem a kolektywizmem, wpływającym na właściwe rozumienie wspólnoty oraz na zakres dopuszczalnej ingerencji wspólnoty w życie poszczególnych osób będących jej członkami. W drugiej części odwołano się do biblijnych przykładów, odnoszących się do relacji: osoba a wspólnota w rodzinie. Na tym tle w trzeciej części zarysowano wyzwania stojące przed katolicką antropologiczną refleksją nad biznesem rodzinnym, następnie zaproponowano możliwe jego interpretacje wraz z implikacjami etycznymi.

Słowa kluczowe: biznes rodzinny, indywidualizm, kolektywizm, godność osoby ludzkiej, antropologia katolicka.

Wstęp

Biznes rodzinny, rozumiany jako kontynuacja określonych form działalności gospodarczej, przez kolejne pokolenia tej samej rodziny, często w formie dziedziczenia własności i sukcesji funkcji kierowniczych¹, pomimo przekształceń

* Adres/Address: ks. dr hab. Marcin Składanowski, prof. KUL, ORCID: 0000-0003-1437-8904; e-mail: skladanowski@kul.pl

** Publikacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2016–2019.

¹ To bardzo ogólne sformułowanie nie usuwa istniejących problemów związanych z samą definicją biznesu rodzinnego (por. Harms 2014, s. 281), które jednak nie wpływają na przyjętą tu antropologiczną i religijną perspektywę refleksji.

warunków życia społecznego i gospodarczego, ma charakter głęboko ugruntowany. Jego formą jest właściwe dla wielu kultur przekazywanie wykonywanego zawodu z pokolenia na pokolenie w obrębie jednej rodziny. Wyraża się on także w dziedziczeniu majątku, z którym związany jest określony sposób utrzymywania się, zwłaszcza jeśli chodzi o działalność rolniczą. Wraz z rozwojem kapitalizmu i ściśle z nim związanej gospodarki rynkowej przejawia się on również w dziedziczeniu w obrębie jednej rodziny firm, zarówno małych, jak i wielkich. Niezależnie od różnorodności form biznesu rodzinnego mają one zasadniczą cechę wspólną: przynależność do określonej rodziny determinuje w znacznym stopniu los kolejnych pokoleń – nie tylko sposób czerpania środków na utrzymanie, ale również styl życia i możliwość osobowej samorealizacji w wymiarze indywidualnym i rodzinnym. Przyglądając się zjawisku biznesu rodzinnego, nie można zatem zatrzymać się na jego wymiarach ekonomicznym czy społecznym, jakkolwiek są one niezwykle ważne. Skoro zawiera się w nim determinacja drogi życiowej konkretnych osób, w pewnych warunkach wyrażająca się nawet w pozbawieniu ich możliwości innego ukierunkowania własnego życia, to zjawisko to warto analizować również z perspektywy antropologicznej.

Przedstawiany artykuł jest przyczynkiem do takiej antropologicznej analizy zjawiska biznesu rodzinnego. Analiza ta dokonywana jest z punktu widzenia katolickiej antropologii, której fundamentami są przekonanie o osobowej niezbywalnej godności każdej osoby ludzkiej oraz założenie, że obdarzona tą godnością osoba może się najpełniej urzeczywistnić we wspólnocie innych osób ludzkich (zob. szerzej: Składanowski 2015, s. 121–125). Kluczowym elementem katolickiej wizji człowieka jest złączenie jej z Wcieleniem Syna Bożego. Skoro Bóg przez Wcielenie wszedł nieodwołanie w świat w Bogu-Człowieku Jezusie Chrystusie, przyjmując w Nim pełne człowieczeństwo, z wyjątkiem grzechu (por. Hbr 4,15), to również samego człowieka – zarówno w ujęciu indywidualnym, jak i w relacjach społecznych – nie sposób właściwie zrozumieć i wyjaśnić bez Chrystusa². Jak uczy II Sobór Watykański, „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (Sobór Watykański II 2002, nr 22). Odniesienie do Jezusa Chrystusa jest zatem również właściwym kontekstem interpretacyjnym podejmowanej przez ludzi działalności gospodarczej. Może ono stanowić punkt orientacyjny w próbie antropologicznej refleksji nad zjawiskiem biznesu rodzinnego.

² Tak wyraził to św. Jan Paweł II w czasie pierwszej pielgrzymki do Polski: „Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa. I dlatego Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka w jakimkolwiek miejscu ziemi” (Jan Paweł II 2011).

Niniejszy artykuł ma bardziej pobudzić do dalszej pogłębionej refleksji niż wyczerpać wskazany w tytule problem. Składa się on z trzech zasadniczych części. W pierwszej, mającej wprowadzający charakter, kwestię uczestnictwa rodziny w życiu gospodarczym rozpatruje się w kontekście napięcia między indywidualizmem a kolektywizmem, wpływającym na właściwe rozumienie wspólnoty (każdej, w tym szczególnie wspólnoty rodzinnej), a co za tym idzie – na zakres dopuszczalnej ingerencji wspólnoty w życie poszczególnych osób będących jej członkami. W drugiej części sięgnięto do pewnych inspiracji biblijnych (choć nie jest to zamknięta lista przykładów), odnoszących się do relacji: osoba a wspólnota w rodzinie, zwłaszcza jeśli chodzi o determinację losu poszczególnych osób przez środowisko rodzinne. Na tym tle w trzeciej części zarysowano wyzwania stojące przed katolicką antropologiczną refleksją nad biznesem rodzinnym, aby następnie zaproponować jego możliwe interpretacje wraz z implikacjami etycznymi.

1. Podstawowe założenia antropologii katolickiej i ich aplikacja do biznesu rodzinnego

Antropologia katolicka, jeśli rozumie się ją jako zbiór poglądów teologów katolickich, nie jest jednolita, zwłaszcza od drugiej połowy XX w., kiedy niektóre katolickie środowiska akademickie przestały widzieć w zewnętrznych intuicjach antropologicznych zagrożenie dla katolickiej koncepcji człowieka. Niemniej jednak, mimo tej różnorodności teologicznej, antropologia katolicka zachowuje jedność w oficjalnych wypowiedziach Kościoła. Widać w nich dwie zasadnicze cechy katolickiego spojrzenia na człowieka.

A. Podejście personalistyczne i holistyczne

Antropologia katolicka cechuje się personalistycznym spojrzeniem na człowieka, dowartościowującym go jako osobę, która swoją wartość i godność czerpie nie z zewnątrz, lecz ma ją niezbywalnie właśnie dlatego, że jest osobą. Zarazem jest to spojrzenie holistyczne, w którym jednakowo ważny jest zarówno duchowy, jak i cielesny wymiar człowieka. Uwidacznia się to w koncepcji osoby ludzkiej obecnej w teologii zachodniej już od Boecjusza i rozwiniętej zwłaszcza przez św. Tomasza z Akwinu. Człowiek widziany jest tutaj jako byt osobowy, cielesno-duchowy. Dzięki niematerialnej, nieśmiertelnej i subsystemnej (zdolnej do samodzielznego istnienia, a jednak naturalnie ukierunkowanej na zjednoczenie z ciałem) duszy człowiek wykracza nie tylko poza świat materialny, lecz również ma trwałą perspektywę osobowego istnienia po śmierci. Natomiast dzięki ciału jest naturalnie ukierunkowany na relacje z innymi bytami,

przede wszystkim z innymi osobami, tak, iż bez tych relacji nie może osiągnąć osobowego spełnienia i zrealizować wszystkich zawartych w jego stworzonej naturze potencjalności (por. Składanowski 2013, s. 50–52). Zarazem jednak te relacje, choć konieczne, nie decydują o wartości człowieka jako osoby. Ma on wartość sam w sobie właśnie dlatego, że ontologicznie jednostka poprzedza wspólnotę. Jak pisze wielki polski personalista Czesław Bartnik, „każda osoba w rodzinie jest równa, niezmięszana, niepowtarzalna, samoistna. Każda jest pełną osobą, choć osobą i «dla siebie», i zarazem jako całkowita «relacja» dla innych ze wspólnoty» (por. Bartnik 1999, s. 318).

Ta idea ma kontynuacje w antropologicznych odniesieniach współczesnego nauczania katolickiego, zwłaszcza tam, gdzie ma ono wyraźny kontekst etyczny. Na tej podstawie Kościół akcentuje podmiotowość i niezbywalność godności człowieka – niezależnie od etapu rozwojowego jego życia czy też od tego, w jaki sposób wartość konkretnego człowieka jest postrzegana z zewnątrz. Wartość człowieka, jego prawo do samookreślenia się, do wyboru drogi własnego życia, wynika właśnie z tego, że jest człowiekiem-osobą.

B. Podejście wspólnotowe

Antropologia katolicka nie jest jednak antropologią indywidualistyczną. Wspólnota ludzka nie jest tylko sumą tworzących ją jednostek. Z jednej strony do definicji osoby (która ma swoje korzenie jeszcze w teologicznych sporach z IV–V w. o wzajemne odniesienie trzech hipostaz w Trójcy Świętej) wchodzi element relacji. Osoba jest „z natury” relacyjna, a zatem do własnego rozwoju potrzebuje relacji z innymi bytami, przede wszystkim (poza Bogiem) z ludźmi (por. Granat 2006, s. 16–17). W tym sensie wspólnota jest konieczna, żeby człowiek spełnił się jako człowiek, choć nie jest nigdy źródłem ani kryterium człowieczeństwa. Wspólnota stanowi też wartość samą w sobie – jako środowisko rozwoju człowieka, powstawania i utrwalania określonego systemu wartości, utrwalania właściwych postaw i wzorców postępowania (por. Bartnik 2000, s. 197–199). Tak rozumiana wspólnota prowadzi do ich internalizacji, czyli uwewnętrznienia, tak, iż nie są one narzucane z zewnątrz. Katolickie rozumienie właściwie ukształtowanej wspólnoty (np. kościelnej czy rodzinnej) wyklucza jej opresyjny, czysto zewnętrzny charakter.

W tym kontekście można zrozumieć dowartościowanie w katolickiej wizji człowieka rodziny jako ważnego elementu, czy też kluczowej struktury, życia społecznego. Jak czytamy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*: „Rodzina jest podstawową komórką życia społecznego. Jest naturalną społecznością, w której mężczyzna i kobieta są wezwani do daru z siebie w miłości i do przekazywania życia. Autorytet, stałość i życie w związkach rodzinnych stanowią podstawy wolności, bezpieczeństwa i braterstwa w społeczeństwie. Rodzina jest wspól-

notą, w której od dzieciństwa można nauczyć się wartości moralnych, zacząć czcić Boga i dobrze używać wolności. Życie rodzinne jest wprowadzeniem do życia społecznego” (*Katechizm Kościoła Katolickiego* 1994, nr 2207). Ten sposób dowartościowania społecznego znaczenia rodziny sprawia jednak, że nie można jej roli zredukować do pewnego aspektu życia ludzkiego – tylko do sfery religijnej lub wychowawczej. Skoro, z katolickiego punktu widzenia, rodzina odgrywa doniosłą rolę społeczną, to jej znaczenie ujawnia się we wszystkich sferach życia społecznego, w tym również w obszarze ekonomicznym.

Katolicka antropologia, dowartościowująca ludzką wspólnotę, w tym szczególnie wspólnotę rodzinną, nigdy nie przeradza się w kolektywizm (*Katechizm Kościoła Katolickiego* 1994, nr 1885). Kolektywizm znany jest przede wszystkim z ideologii komunistycznej, w której – jak pisał Włodzimierz Majakowski: „Jednostka: co komu po niej?... Jednostka – zerem, jednostka – bzdurą” (Majakowski 2018). Zakłada on, że jednostka, bez odniesienia do wspólnoty, nie ma żadnej wartości. Człowiek może spełnić swoje powołanie – rozumiane religijnie lub nie – tylko we wspólnocie ludzkiej (por. Bartnik 2000, s. 196). Chociaż radykalny kolektywizm, właściwy ideologiom totalitarnym, zasadniczo odrzuca godność osoby ludzkiej i jako taki jest nie do przyjęcia z chrześcijańskiego punktu widzenia, to jednak pewne jego odmiany, w złagodzonej formie, przenikają do współczesnej chrześcijańskiej antropologii. Taki złagodzony kolektywizm można dostrzec w antropologii prawosławnej, która choć mówi o godności osoby ludzkiej, to jednak uważa, że to wspólnota jest źródłem tej godności. Także niektórzy teologowie katolicy piszą o wspólnocie jako „źródle” osoby ludzkiej. Bernard Sesboüé uważa nawet, że „jednostka [ludzka] jako taka ma powołanie do stania się osobą. Staje się ona osobą przez grę relacji między Ja a Ty oraz przez wzajemne uznanie. Potrzebuje ona innych, aby dojść do zbawienia. Jest to tak prawdziwe, że antropologia kulturowa pokazuje, iż osobowość grupy pojawia się jako pierwsza”³. Jednakże tradycyjna, ortodoksyjna katolicka antropologia, uważająca wspólnotę ludzką, w tym rodzinę, za naturalne środowisko rozwoju człowieka i jego życiowego samospełnienia (por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* 1994, nr 2207) wychodzi z przekonania, że osoba ludzka ma godność sama w sobie. Godność ta nie znika w ludzkich wspólnotach, które zawsze pozostają wspólnotami osób (*Katechizm Kościoła Katolickiego* 1994, nr 2213). Jest to godność niezbywalna i niepochodząca z zewnątrz, z jakiegokolwiek wspólnoty czy umowy społecznej, lecz jedynie ze stwórczego zamysłu Boga względem człowieka.

³ „L’individu en tant que tel a vocation à devenir personne. Il devient personne par le jeu des relations entre le Je et le Tu et de la reconnaissance mutuelle. Il a besoin des autres pour parvenir au salut. Cela est si vrai que l’anthropologie culturelle montre que la personnalité du groupe émerge la première” (Sesboüé 2015, s. 277); (por. Składanowski 2017, s. 118–119).

C. Antropologiczne problemy biznesu rodzinnego

W jaki sposób te kwestie wiążą się z antropologicznym spojrzeniem chrześcijaństwa na rodzinną działalność biznesową? Biznes rodzinny można widzieć w kategoriach dziedzictwa, pełnionej przez kolejne pokolenia misji społecznej. Może on być drogą osobistego spełnienia zawodowego, wpisującego się w długą tradycję osobistego spełnienia się przodków. Ale może on być również ciężarem, narzuconym brzemieniem, determinacją drogi życiowej określonej osoby, wbrew jej woli. Może być drogą unicestwienia ludzkiej indywidualności do tego stopnia, że nawet w nazwie rodzinnej firmy imię spadkobiercy się nie pojawia, a pozostaje on ukryty pod anonimowym i depersonalizującym skrótem „i syn”.

Nie jest to bynajmniej problem odległy od polskiej rzeczywistości. Dotyczy on nie tylko wielkiego biznesu, o szerokich, krajowych lub międzynarodowych aspiracjach, dla którego renomy ma znaczenie prezentowanie swojej stabilności i wiarygodności, którą miałyby rzekomo gwarantować rodzinny, wielopokoleniowy charakter. W polskich warunkach, przynajmniej do niedawna, problem ten ujawniał się w biznesie na o wiele mniejszą skalę – w dziedziczeniu gospodarstw rolnych, w którym na ogół los syna (lub jednego z synów) był z góry określony: to on miał być dziedzicem, gospodarzem. Rezygnacja z tego dziedzictwa, pójscie inną drogą, w wielu konserwatywnych środowiskach było uważane za wyrzeczenie się wszelkich związków z rodziną.

Po wstępnych rozważaniach wracamy do tytułowego dylematu: czy z perspektywy chrześcijańskiej antropologii biznes rodzinny ma wartość pozytywną jako realizacja międzypokoleniowego powołania, czy też jest wyrazem „fatum”, zniewalającego osobę i wyznaczającego jej z góry określoną drogę życiową? Rozwiązanie tego dylematu wymaga najpierw zwrócenia się ku perspektywie biblijnej, a następnie ku współczesnej dyskusji antropologicznej dotyczącej statusu rodziny i odpowiedzi sformułowanej przez Kościół katolicki.

2. Inspiracje biblijne

Podjmując refleksję nad biznesem rodzinnym, prowadzoną przez pryzmat katolickiej wizji człowieka i wspólnoty ludzkiej, nie sposób pominąć inspiracji biblijnych w tym zakresie. Mocno wybrzmiewa w nich nacisk na wspólnotę ludzką, odpowiadający antropologii starotestamentowego Izraela, wychodzącej z wiary, że Bóg wybrał sobie cały naród, a relacja człowieka z Bogiem możliwa jest w ramach szerszej relacji narodu wybranego z Bogiem. Implikacją takiego rozumienia zakorzenienia człowieka we wspólnocie ludzkiej, w tym zwłaszcza we wspólnocie Izraela, jest również akceptacja powielanych przez pokolenia

wzorców życia. W przekazie biblijnym nie prowadzi to jednak do zanegowania godności osoby ludzkiej oraz do zaprzeczenia możliwości indywidualnej, osobistej relacji człowieka z Bogiem, która może stać się podstawą do szczególnej drogi życiowej, realizującej się nie w kontynuacji tradycji rodzinnych, lecz w wyłącznej służbie Bogu.

A. Biblijny „kolektywizm”

Przekaz biblijny w wielu miejscach zdaje się na pozór wspierać kolektywistyczną wizję człowieka, a co za tym idzie – usprawiedliwiać życiową i zawodową determinację losów konkretnych osób wynikającą z ich rodzinnego środowiska. Już w biblijnej relacji o stworzeniu i powołaniu człowieka zawiera się dana pierwszym ludziom przez Boga misja: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,28). Charakter tej misji – zaludnienie ziemi i jej pełne podporządkowanie sobie – wyklucza możliwość, aby była ona zlecona konkretnej parze tak, aby stanowiła ich wyłączną i osobistą misję. Jest to, zawarta już w początkach ludzkości, misja zlecona wszystkim ludziom i kontynuowana w każdym pokoleniu (por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* 1994, nr 1604). Można zatem powiedzieć, że z żydowskiego (i chrześcijańskiego) punktu widzenia indywidualny los człowieka jest od początku zdeterminowany zadaniem zleconym przez Boga u zarania ludzkości – przynajmniej o ile los ten ma być zgodny z wolą Boga.

Starotestamentowa wizja człowieka zdaje się akcentować wspólnotę, ród, rodzinę kosztem osoby. Sam Bóg, którego nie można nazwać żadnym imieniem, przedstawia się Mojżeszowi jako „Bóg ojca twego, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba” (Wj 3,16). Cześć dla Boga przodków jednoczy Izrael także w okresie, w którym nie wykształcił się jeszcze w nim właściwy monoteizm (por. Bartnik 1999, s. 62–63). Zarazem jednak, z antropologicznego punktu widzenia, ta więź z Bogiem nie jest indywidualna, lecz stanowi kontynuację wierności wyrażanej przez przodków. Konkretny człowiek podoba się Bogu, o ile pozostaje w linii wierności wyznaczonej przez jego przodków. Również skutki wyboru przodków, także złego i niezgodnego z wolą Bożą, determinują los ich potomków⁴.

Wreszcie, także w życiu Jezusa widoczna jest powszechna akceptacja dla determinacji drogi życiowej przez rodzinę do tego stopnia, że wybór innego życia budzi niechęć i odrzucenie: „Przyszedłszy do swego miasta rodzinnego, nauczał ich w synagodze, tak że byli zdumieni i pytali: «Skąd u Niego ta mądrość i cuda? Czyż nie jest On synem cieśli? Czy Jego Matce nie jest na imię Mariam, a Jego braciom Jakub, Józef, Szymon i Juda? Także Jego siostry czy

⁴ Por. np. konsekwencje grzechu Dawida: 2 Sm 12, 10-14.

nie żyją wszystkie u nas? Skądże więc ma to wszystko?» I powątpiewali o Nim. A Jezus rzekł do nich: «Tylko w swojej ojczyźnie i w swoim domu może być prorok lekceważony» (Mt 13,54-57).

B. Prymat osoby ludzkiej

W relacjach biblijnych można dostrzec również takie postacie, których misja życiowa nie jest zdeterminowana przez rodzinę. Co więcej – takie, co do których wydaje się, że autorzy biblijni celowo pominęli pochodzenie, aby uwypuklić wyjątkowość ich misji. Tak przynajmniej chrześcijaństwo zinterpretowało tajemniczego kapłana i króla Szalemu Melchizedeka (por. Rdz 14,18-20), który dla autora Listu do Hebrajczyków jest zapowiedzią Chrystusa: „Ten to Melchizedek, król Szalemu, kapłan Boga Najwyższego, wyszedł na spotkanie Abrahama, wracającego po rozgromieniu królów, i udzielił mu błogosławieństwa. [...] Bez ojca, bez matki, bez rodowodu, nie ma ani początku dni, ani też końca życia, upodobniony zaś do Syna Bożego, pozostaje kapłanem na zawsze” (Hbr 7,1-3).

Sam Jezus realizuje swoją misję wbrew tradycji rodzinnej – jest „synem cieśli”, ale z żadnego przekazu biblijnego nie można dowieść, jakoby sam kontynuował tę tradycję zawodową. Jego powołanie tak radykalnie zmienia ludzkie życie, że wrywa powołanych z ram wyznaczonych im przez rodzinną tradycję, którą dzisiaj nazwać by można „biznesową”: Jezus „ujrzał innych dwóch braci: Jakuba, syna Zebedeusza, i brata jego, Jana, jak z ojcem swym Zebedeuszem naprawiali w łodzi swe sieci. Ich też powołał. A oni natychmiast zostawili łódź i ojca i poszli za Nim” (Mt 4,21-22).

C. Przesłanie dla antropologicznej analizy biznesu rodzinnego

Na podstawie wskazanych przekazów biblijnych można już wysnuć kilka wniosków. Po pierwsze, Biblia rzeczywiście dowartościowuje tradycję rodzinną, w której dokonuje się, przez pokolenia, wypełnienie misji ludzkiej – zarówno w życiu jednostek, jak też całej ludzkości. Rodzina nie jest rzeczywistością przypadkową, zewnętrzną wobec konkretnej osoby (por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* 1994, nr 1879, 1882). To w rodzinie człowiek poznaje podstawowe relacje społeczne, odkrywa własne zakorzenienie we wspólnocie ludzkiej oraz własną drogę życiową. Co więcej, możliwość kontynuacji dziedzictwa przodków sprawia, że dziedzictwo to trwa pomimo przemijania ziemskiego życia ludzi, którzy je realizują. Dramatyczny przebieg sporu króla Achaba z Nabotem, dla którego niedopuszczalna jest rezygnacja z dziedzictwa przodków (por. 1 Krl 21), nawet za wielką cenę, wskazuje, że dziedzictwo to ma inne niż tylko materialne znaczenie. Praca poszczególnych osób, o ile jest włą-

czona w tradycję rodzinną, nabiera zatem wyjątkowej wartości, tak dużej, że nie da się jej wymierzyć materialnie.

Po drugie, nawet jeśli – jak w przypadku samego Jezusa – osobista misja życiowa radykalnie różni się od oczekiwań wynikających z rodzinnego tła, nigdy nie prowadzi to do zaprzeczenia prawdy o pochodzeniu, odcięcia się i przekreślenia rodziny. Jezus nie jest cieślą, ale nie odcina się od bycia „synem cieśli”, „synem Józefa” czy „synem Maryi” (por. np. Łk 4,22-24; 11,27-28). Nie jest rozumiany we własnym mieście, ale nie wypiera się go. Wybranie drogi życiowej odmiennej od rodzinnych wzorców nie musi zatem oznaczać zerwania ze wspólnotą rodzinną ani tym bardziej zakwestionowania jej roli w ukształtowaniu człowieka i jego wdrożeniu do życia społecznego.

Po trzecie, dowartościowanie wspólnoty rodzinnej oraz przekazywanej przez pokolenia misji, stylu życia czy nawet specyficznego zawodu nie absolutyzuje tej wspólnoty. Ostatecznym dawcą powołania człowieka jest sam Bóg Stwórca. Powołanie to może niekiedy spełnić się w ramach dominującego w określonej tradycji rodzinnej stylu życia, w innych przypadkach – może być czymś zupełnie przełomowym i wyjątkowym.

3. Rodzina i determinacja losów osoby ludzkiej

Katolicka koncepcja człowieka oraz wspólnoty ludzkiej spotyka się, także w odniesieniu do problemu determinacji indywidualnych sposobów realizacji drogi życiowej, z krytyką – głównie z pozycji indywidualistycznych. Skrajnie kolektywistyczna krytyka, w jej tradycyjnym rozumieniu, jest dzisiaj mniej znacząca z uwagi na rozkład promującej ją ideologii marksistowskiej wraz z upadkiem większości totalitarnych systemów komunistycznych. Można wprowadzić wskazać na nowe kierunki rozwoju krytyki kolektywistycznej, właściwe prądom transhumanistycznym i posthumanistycznym we współczesnej filozofii zachodniej (por. Składanowski 2014, s. 51), jednakże kwestia ta – z uwagi na swoją złożoność oraz na obecnym etapie liczne niejasności i trudności interpretacyjne – domaga się odrębnego opracowania.

A. Krytyka z pozycji indywidualistycznych

Dokonane wyżej przypomnienie intuicji biblijnych jest ważne, gdy mówi się dzisiaj o antropologii chrześcijańskiej w kontekście krytyki wysuwanej z perspektywy indywidualistycznej. O ile kolektywizm, rozumiany jako zaprzeczenie godności osoby i bezwzględne podporządkowanie jej dobru wspólnoty, nie może być zgodny z chrześcijańską wizją człowieka, o tyle większy problem sprawiają stanowiska indywidualistyczne. Zmierzają one do zaprzeczenia roli

rodziny jako środowiska przekazującego wzorce postępowania, postawy, wartości, styl życia czy też przygotowującego do określonego sposobu społecznego funkcjonowania.

Przykładem tego typu krytyki jest antropologia zorientowana genderowo. Jej przedstawiciele ukazują niekiedy rodzinę jako środowisko opresji wychowawczej, narzucające dzieciom określony styl życia, reprodukujące określone postawy i formy życia rodzinnego, bez liczenia się z tym, w jaki sposób dziecko samo chce określić to, kim jest i jak chce żyć. Rodzina w takim ujęciu staje się środowiskiem opresyjnej determinacji. Jedną z jej form jest dziedziczenie określonego zawodu jako ważnego elementu tradycji rodzinnej. Ukazując rodzinę jako podstawowe środowisko wychowawcze, a rolę innych środowisk (Kościoła, państwa, szkoły) sprowadzając jedynie do funkcji wspomagających rodzinę, Kościół miałby – w tej krytyce – umacniać opresję, uniemożliwiającą życiowe samookreślenie się młodych, wkraczających w dorosłe życie osób (zob. na ten temat: Składanowski 2018, s. 45–56 wraz ze wskazaną tam literaturą).

B. Katolicka interpretacja determinującej roli rodziny

Jednakże zarówno katolicka antropologia, jak też opierająca się na niej koncepcja wychowania, nie pozwalają mówić o absolutyzacji rodziny, chociaż pozostaje ona pierwszym i podstawowym środowiskiem wychowania i socjalizacji osoby. Rodzina nie jest miejscem opresji i opartej na przemocy determinacji losów człowieka, lecz – jak uczy II Sobór Watykański – „szkołą głębszego człowieczeństwa” (Sobór Watykański II 2002, nr 52). Reprezentując taki pogląd, Kościół uznaje rodzinę za naturalne środowisko wprowadzenia dzieci w życie społeczne, przekazania im wartości, a nawet zachęcenia do podjęcia określonego stylu życia (*Katechizm Kościoła Katolickiego* 1994, nr 1653) (może to być także przejście rodzinnego biznesu jako kontynuacji tradycji rodzinnej). Rola rodziny, jakkolwiek pierwszorzędna, nie jest wszakże absolutna – właśnie z uwagi na katolickie odrzucenie kolektywizmu i dowartościowanie godności osoby. Skoro rodzina jest „szkołą człowieczeństwa”, to winna również rozwijać w dzieciach pragnienie, wspieranego przez bliskich, samookreślenia się w życiu, pójścia własną życiową drogą, która może, ale nie musi, być naśladowaniem i rozwijaniem odziedziczonych wzorców. Rodzina tak rozumiana nie jest opresyjnym środowiskiem wdrażającym dzieci w określony z góry model życia zawodowego i osobistego, ale miejscem rozwoju ich wolności, dojrzałości i odpowiedzialności.

Wnioski

Te ogólne rozważania mieszczące się w ramach katolickiej antropologii można odnieść do problematyki biznesu rodzinnego. Bez odpowiedniego kontekstu nie da się stwierdzić, czy rodzinne tradycje biznesowe są dobre, czy złe. Z katolickiego punktu widzenia trzeba tu wziąć pod uwagę wolę Boga, wyrażoną w powołaniu danemu całej ludzkości, jak również w powołaniu do istnienia każdej odrębnej osoby ludzkiej. Kluczowe jest uwzględnienie dobra człowieka – jego wolności i godności, które wyrażają się także w możliwości samodzielnego określenia własnego miejsca w Kościele, rodzinie, społeczeństwie, życiu politycznym czy ekonomicznym.

W świetle katolickiej koncepcji człowieka biznes rodzinny ma autentyczną wartość, jeśli stanowi podjęty samodzielnie i w sposób wolny udział w dziedzictwie przodków, a zatem z jednej strony – jeśli realizacja powołania konkretnej osoby wpisuje się w realizację tradycji rodzinnej, a z drugiej strony – jeśli tradycja rodzinna nie pomniejsza osoby ludzkiej do rangi nieznaczącego elementu większej struktury. Osoba, przejmująca działalność gospodarczą po przodkach, nie może stać się anonimowym dodatkiem do imienia i nazwiska przodka – założyciela firmy. Każdy człowiek, nawet jeśli rzeczywiście kontynuuje dzieło wielkiego przodka, pozostaje niepowtarzalną osobą.

Gdyby zatem biznes rodzinny rozumieć tylko jako powielenie kapitału przeszłości, któremu podporządkowane są indywidualne losy człowieka, faktycznie pozbawionego prawa do życiowego samookreślenia, byłby on odczuwającą niewolą. Jednakże ten sam biznes rodzinny można docenić, o ile rozwija on każdą zajmującą się nim osobę, która – w określonym kontekście historycznym, społecznym, kulturowym czy prawnym – wnosi do niego coś nowego, osobistego, twórczego, wykorzystując w tym celu i rozwijając własne zdolności, zostawiając w podejmowanej działalności własny, niepowtarzalny ślad i przekazując ją przedstawicielom kolejnego pokolenia.

Bibliografia

- Bartnik Czesław S., 1999, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin.
Bartnik Czesław S., 2000, *Personalizm*, wyd. 2, Lublin.
Granat Wincenty, 2006, *Osoba ludzka. Próba definicji*, wyd. 2, Lublin.
Harms Henrik, 2014, *Review of Family Business Definitions: Cluster Approach and Implications of Heterogeneous Application for Family Business Research*, *International Journal of Financial Studies*, t. 2, nr 3, s. 280–314, doi:10.3390/ijfs2030280.
Jan Paweł II, 2011, *Człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa*, w: *Źródło* [online], dostęp: 30.12.2018, <<http://www.zrodlo.krakow.pl/rocznik-2011/numer-18/czlowieka-nie-mozna-do-konca-zrozumiec-bez-chrystusa/>>.

- Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1994, Poznań.
- Majakowski Włodzimierz, 2018, *Włodzimierz Ilicz Lenin* [online], dostęp: 31.12.2018 <http://www.libertas.pl/poezja_1011.html>.
- Sesboüé Bernard, 2015, *L'homme, merveille de Dieu. Essai d'anthropologie christologique*, Salvator, Paris.
- Składanowski Marcin, 2018, *Catholic and Gender Theories: Understanding Human Sexuality in the Educational Process*, *Seminare. Poszukiwania naukowe*, t. 39, nr 4, s. 45–56, doi:10.21852/sem.2018.4.04.
- Składanowski Marcin, 2013, *Ciało – dusza – duch. Myśl Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii*, Warszawa.
- Składanowski Marcin, 2017, *Humanizm Krzyża. Staurologia w perspektywie ludzkiego losu*, Lublin.
- Składanowski Marcin, 2014, *Niewiele mniejszy od aniołów. Wspólne chrześcijańskie świadectwo o człowieku*, Lublin.
- Sobór Watykański II, 2002, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań, s. 526–606.

FAMILY BUSINESS: AN INTERGENERATIONAL CALLING
OF THE HUMAN PERSON OR A BONDAGE OF REPEATED
PATTERNS OF LIFE?
AN ESSAY ON CATHOLIC ANTHROPOLOGY

Summary: The article is a contribution to the anthropological analysis of the phenomenon of “family business.” This analysis is made from the point of view of Catholic anthropology. Its foundations are the conviction of the personal inalienable dignity of every human person and the assumption that a person endowed with this dignity can fully realize themselves in the community of other human beings. The article consists of three parts. Firstly, the issue of family participation in economic life is discussed in the context of the tension between individualism and collectivism, affecting the proper understanding of the community and the scope of an acceptable interference of the community in the lives of its members. Secondly, the article presents some biblical inspirations referring to the relationship of the person to the community in the family. The third part outlines the challenges facing the Catholic anthropological reflections on family business. It also proposes its possible interpretations, along with ethical implications.

Keywords: family business, individualism, collectivism, dignity of the human person.

Jan Klos*

Wydział Filozofii

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

THE INTEGRATED MAN AS A PRECONDITION OF HONEST BUSINESS

Summary: This paper is an attempt to depict the main preconditions of business, and honest business in particular. The author claims that in a free-market economy business is a kind of encounter between people. If such an encounter is to be effective, there must be provided some legal conditions and the human being must be integrated. By integration it is meant here a coalescence of the intellectual and moral dimensions. Thus, business is not only an economic phenomenon, but it is also humanistic and spiritual. If a dishonest person decides to do business, he will ruin all the contracts involved. Therefore contrary to what some authors claim, especially those who naively believe in the sufficient power of formal procedures, the paper holds that any person must be both intellectually and spiritually prepared for economic activity.

Keywords: economy, free market, integration, Mises, person.

*Never take a bribe, for a bribe
blinds even the most clear-sighted and twists
the words even of the just.*

Ex 23,8

Introduction

The free market is an area of human activity. Human beings participate in various spheres of social life: cultural, scientific, religious, and economic. In all of them they make their respective decisions and take action or withdraw from action. Now freedom is a precondition of such decisions. Free decisions, like those that are not free, bring about their respective consequences and entail responsibility. The latter in turn is related to the scope of freedom people have in making their decisions. There are numerous components that come into play in the structure of a decision, but there is a common agreement that two of them are of the utmost importance: knowledge (the action of human reason) and intention (the action of human will). With this there are other components that

result from a more or less complex framework of circumstances. Human decisions are encompassed by a complicated network of social interrelations. They make up the human ethos. Charles Taylor has coined the term ‘social imaginaries’ and Michael Novak has invented the term moral ecology. No matter which concept we employ to cover the phenomenon in question we always speak from within a certain context, the context of our personal endowment as persons and the broad socio-cultural space in which we live.

This paper maintains that each decision, including economic, is an outcome of a painful process in which the person strives at integrating various disjointed elements. We claim that to come up with responsible decisions, i.e. to be at one with oneself, the individual should seek to integrate their numerous elements. In order to make an entirely rational and personal decision, the acting subject should know the respective components of his situation. More often than not, we are merely instruments of circumstances created by others. To use the language of logic, we would say that the set of components is finite. But we know that this is impossible, the acting subject does not even know of all the internal, let alone the external, elements of his situation. Our existence, to use Michael Novak’s phrase, is a pilgrimage “in darkness and in liberty.” (Novak 1989, p. 33.) There are many things that we take for granted.

This paper, therefore, assumes that in all our decisions we need to be involved in the constant work of integration, with some elements that are explicit and many others that are implicit. Negative freedom, with its primary focus on the lack of arbitrariness, is not enough. Negative freedom is a one-sided approach, with this being the approach of the institutions. In all the spheres of human activity, one should strive to develop a mature personality, namely one that is ready to assent positively when prompted by good. Such a personality responds to a given circumstance out of the depth of the human person, i.e. not in a reactive manner, but in an active reaction to the challenge. The following text has been divided into three chapters. Chapter I deals with the basic outlines of the free market, and shows the insufficiency of a purely economic point of view; chapter II focuses on how the human being is endowed with the appropriate tools to act, but originally is a being in a state of chaos; and chapter III shows the need for integration, and how the human person can respond to the challenges of a given situation.

1. The Economic and Philosophical Foundations of the Free Market

There are numerous definitions of a free-market economy, also called a free economy (e.g. John Paul II prefers to use this term) or simply capitalism. The

concession on behalf of “capitalism” is qualified by some authors. John Paul II, for that matter, in his encyclical *Centesimus annus*, writes that “if by ‘capitalism’ is meant a system in which freedom in the economic sector is not circumscribed within a strong juridical framework which places it at the service of human freedom in its totality, and which sees it as a particular aspect of that freedom, the core of which is ethical and religious, then the reply is certainly negative.” (John Paul II 1991, no. 42) Generally, however, there are certain components that are common to all kinds of free economies. Here we usually enumerate private property, entrepreneurship, competition, risk, and freedom of exchange. For Friedrich von Hayek, our factual knowledge is limited. We do not and cannot know everything. If this is so, a state-planned economy sounds like a contradiction in itself since it presumes that the state is an embodiment of an omniscient reason, i.e. the reason that knows all the present and future states of society. Once we realize that omnipotent knowledge is impossible, as we can never predict precisely what will happen in all the areas of society, we must rely on the persons’ resources and their capacities of adaptation. The individual, in his action, observes the rules “which he has not designed and often does not even know explicitly, although he is able to honour them in action.” (Hayek 1982, p. 12).

For Ludwig von Mises, capitalism is an area of personal risk, it is dynamic and contrary to “a state of undisturbed security and stability” in which a total control of the economy belongs to the “delusive plans” of the socialist economy. Because Mises holds the same anti-constructivist views as his collaborator Hayek, he calls the socialist scheme as being compatible “with the unrealizable imaginary constructions of an evenly rotating economy and of a stationary economy.” (Mises 1966, p. 256) Both Mises and Hayek stress the importance of individual human action as an essential element of the empowerment of the economy. Now when the individual person is supposed to be the driving force of economic action, and we have decided that his intellectual resources are insufficient, we must appeal to a more integral view of the human person. Therefore, I would like to discuss and criticise George Reisman’s approach to the matters in question. It seems to me that he has presented a narrow and limited view of capitalism, i.e. reduced to the rationalist elements of human life. As such, it is biased toward the constructivist scheme rather than “a living society of acting men.” (Mises 1966, p. 256)

In his monumental treatise on capitalism, the American economist George Reisman traces the origins of capitalism back to the Enlightenment. It is here that he finds the development of capitalist institutions. Among these he enumerates “a *this-worldly, pro-reason philosophy*,” the free exercise of a person’s right to life, and the free manner in which he chooses to exercise this life. (Reisman 1998, p. 19)

Aside from the material growth that is commonly (and rightly) attributed to capitalism (a free economy), is there anything else that speaks on capitalism's behalf? Reisman writes about the pro-secular and pro-reason bias reintroduced into the Western world and borrowed from Aristotle. Does this mean that the only precondition of economic success is secular reason? Now, Reisman would obviously give a positive answer, for he stresses "the ongoing cultural influence of the philosophy of the Enlightenment" (Reisman 1998, p. 19) that helped develop capitalism throughout the nineteenth and twentieth centuries. The issue here is whether the only intellectual source of the aforementioned free growth is found in the Enlightenment, empiricism, and materialism, or rather we should go to the spiritual sources that reach further back into the history of mankind. It is in the Book of Genesis that we find the first anticipation of future growth, indeed even a command to grow is found there: "Be fruitful and multiply," (Gen 1:28) with this command being found together with the prohibition against stealing. Therefore, there is no contradiction between the material world and the spiritual world. On the contrary, one finds in spiritual concerns many hints on how to live in this world.

Reisman argues on behalf of the prominence of the material over the spiritual as follows, "people's lives were dominated by the idea that the material is superseded by another, higher world, for which their life in this world is merely a test and a preparation, and in which they will spend eternity, they had little motive to devote much thought and energy to material improvement." (Reisman 1998, p. 19)

I think this kind of argumentation conveys some false presuppositions, and that the claim of the necessity of secularisation for the promotion of growth is too far-fetched and can easily be refuted. It can be refuted on both theoretical and practical grounds. In terms of theory, we can simply reverse Reisman's argument and say that if our life is continued in eternity our responsibility is also prolonged, or at least is continued. Thus, we must faithfully fulfil all our duties here because death does not ultimately terminate existence, it only transforms it into another kind of existence. Henceforth, we are accountable in our life to come for the actions undertaken in our life on earth. Indeed, if our existence is continued, our responsibility is additionally enhanced; even in eternity we shall not be able to deny what we have done here. Reisman's interpretation of the fact of eternity is therefore one-sided, reductive, or at least premature.

The practical argument can be explained by referring to some historical examples. The first colonies in the New World, for instance, were populated by very religious people and indeed it was their religion that geared them towards success. Hence it is not true, as Reisman claims, "that sensory perception is the only legitimate basis of knowledge," for the European pilgrims to America were

assured in their religious duties. It was their religion that helped them translate spiritual tenets into economic principles and become responsible stewards concentrated on investment rather than immediate gratification, on long-term planning rather than short-term success and consumption, with their religious experience making them feel responsible for future generations.¹ Religion and spiritual concerns were the allies of growth in this situation because all these aforementioned factors are rational economic prerequisites. In fact Reisman himself stresses that people “must accept responsibility for their future by means of saving” (Reisman 1998, p. 19) and this is what the first Christians in America did (drawing this knowledge from the Bible). All in all the prospect of eternity only augments the claim for economic development rather than diminish it. More than this, I am going to show that the prospect of eternity is also necessary for the successful completion of economic growth.

As regards private property rights, we can also find an abundant body of evidence in the Bible, with the most sacred interdict “thou shalt not steal” as its hallmark (and of which mention has already been made). Contrary to the views that seek to undermine the Christian origins of the western world, this proscription has been the solid foundation of respect for private property. Christianity holds that ownership is natural to human beings and should be protected. We share this view with the Aristotelian approach to ownership. Private property teaches responsibility, no matter whether a person receives one talent, two, or three.²

It is true that in his activity the human being must be assured of the working causal principle, i.e. that the contribution of labour and time should in return bring economic success. I do not, however, know why this attitude should merely “rest on a foundation of secularism or the recognition of the rightness of being concerned with material improvement.” (Reisman 1998, p. 20) I think that rather the contrary is true: in all his dealings man needs to be supported by values found outside the purely material sphere. Honesty, trust, and confidence – in themselves necessary virtues in any economic activity – cannot be deduced from a plain calculation of gains and losses.

The situation becomes even more complicated when the author adds other elements (apart from hard work, saving, and private property) to his foreshortened anthropology: limited government, economic and political freedom, and personal self-esteem. Reisman then intimates that these elements depend

¹ For an extensive analysis of responsible stewardship. (Haymond 2017, p. 279–297)

² Cf. Mt 25:14–30. See also the respective passages in Leo XIII’s *Rerum Novarum* (no. 6), in which the pope stresses that contrary to socialists “every man has by nature the right to possess property as his own,” and John Paul II, in his encyclical *Centesimus Annus*, reaffirms this claim by writing about “the natural character of the right to private property [...]” (no. 30).

“on the influence of a this-worldly, proreason philosophy.” (Reisman 1998, p. 20) We can give to all of these a religious interpretation, and – to take again the example of the origins of America – they cannot become working principles without such an interpretation. Why is limited government necessary? Because the human being is a sinful creature, and therefore cannot be granted (or trusted) with unchecked power. While his sinfulness is primarily not a political or economic category, it does affect all the spheres of human activity, including politics and economics. Additionally, it is a very practical hermeneutic term.

Another interesting example can be found in the creation story. Where do we find a higher support for self-esteem than in the fact that man was created in the image and in the likeness of God? Now as regards economic and political freedom, people also function within certain well-ordered confines and rely on such virtues as trust, confidence, and respect. Naturalism is just a futile attempt of support, with supernaturalism at least having a chance of success.

Reisman reduces the essence of economics to abstraction and simplification. And he concludes: “If economics is to have cultural influence, it is indispensable that people have full confidence in logic and reason as tools of cognition.” (Reisman 1998, p. 20) Do these people also not need confidence in one another? Should not we have, first and foremost, confidence in other people? At least we should be confident that they really mean what they say, especially when we decide to sign a contract. This unconditional trust in logic and reason naturally presupposes that there is one universal logic and one universal reason we all share. I think it would be very difficult to find reliable grounds for Reisman’s reductive beliefs.

2. Chaos – the Human’s Original Situation

The fact that intellect and cognition are still given so much attention by economic scholars, and are held in such esteem over and against spiritual matters, results from the Enlightenment belief that the human being is purely rational. If there are controversies, in which reason does not reign supremely, and agreement cannot be accomplished, it is assumed that the controversy follows from inadequate or insufficient arguments. The underlying presupposition in this proposal resides in a perception that only sees the source of conflict and misunderstanding as being of an intellectual nature. If we fail to agree with someone’s arguments, although we can easily understand them, the blame is laid on an inadequate explanation. This may well be the case, but more frequently it is not. The lesson that we learn from the British convert John Henry Newman and from the Spanish political thinker Juan Donoso Cortés is this: in

order to understand one needs to make a personal effort, to be converted (although not necessarily in a religious sense); understanding is a journey towards a certain destination rather than a grasping at some ready-made formulations. First, one needs to get off the wrong track, if necessary, to abandon the modes of thinking he has grown used to. Understanding and agreement resulting therefrom are not only matters of arguments, but it is more often than not, especially in essential matters, a matter of transformation. Now it is in vain for someone who has gone off the beaten track or is completely alien to the reality that is being discussed to persuade themselves that the new track is just as good as the previous one. One must return to the right track, and return to calls for a personal effort, which is much more than a mere intellectual persuasion.

Economics is a highly philosophical science and its conclusions rely on a proper understanding of human nature. The point is to have an adequate comprehension of the human being and his relations to other human beings. Let it suffice to mention that if we imagine these relations as a constant class struggle, the consequences will be entirely different than if we claim that the opposite is true. Once we have assumed that the source of inequalities in society is private property, as socialists will argue, then all economic solutions will serve to eliminate it.

Freedom consists in the fact that human action is not initiated by force, but is a result of human will. Limited government is a precondition for human freedom. As in the case of individual actions that are initiated by human free will, so the function of government should be reduced to protecting this initiation; it is satisfied with the defensive functions.

It follows from the previous considerations that Reisman reduces his understanding of freedom to its negative aspect: it is freedom *from* the initiation of physical force, freedom *from* arbitrary interference. The government possesses enormous means of force. Now, if force is eliminated, appropriate conditions for peace are created. Freedom is the precondition of peace and economic security, for under such conditions we can neither exert force ourselves nor induce the government to do it on our behalf. And economic freedom leads to economic security. We read in Reisman: "The interest of government officials is to get by in their term of office and leave the problems of the future to their successors." (Reisman 1998, p. 23)

Reisman rightly criticizes the anarchic conception of freedom and the growth of corruption. Here again respect for everyone's exercise of freedom of speech and honesty can only emerge from the support of wisdom that is not of this world. The proper conduct of economic affairs does need an adequate cultural ethos. Obviously, the right political conditions can be created, so that businessmen are not exposed to temptation if, for instance, they might bribe some

government officials. The idea of limited government provides such conditions. I can see no contradiction between the establishment of such structural conditions and the moral lesson that bribery is wrong in itself. The free market is not a mere economic mechanism. It is a cultural phenomenon just like all other economic proposals. As such, decisions cannot be considered in isolation from the whole complex picture of social life.

The situation of contemporary man resembles the situation of someone who is constantly in-between, doomed to this awkward predicament by his chronic predilection to reflective analysis and resulting therefore in indecision. This reflective attitude results from the fact that rational powers, though natural they may be, can be abused. Consequently, contemporary man abstains from making choices, for he has learnt to be non-judgmental. Where does this moment of indecision start? It starts when we remain in our indecisive stronghold, waiting for the accumulation of evidences to make us certain in our decision. This situation can be illustrated by picturing a bird that is hovering above an open space of land, but incapable of alighting upon it.

The position of being non-judgmental may seem a safe way out of responsibility. As long as we evade a final judgment, we believe to be innocent, for we are naturally of the belief that a judgment terminates a certain process of reasoning. Judgment creates a different reality. Taking all these factors into consideration, we have to admit that the human being indeed must pull himself together, must collect the dissipated parts of his personhood.

John Henry Newman calls the original situation of man's intellect "functional disarrangement." His mind is primarily "in disorder, and runs wild; his faculties have their rudimental and inchoate state." This diagnosis has not been made with a view to total scepticism, for – as Newman intimates – "man is a being of progress," (Newman 1955, p. 189) so he can learn how to fulfil his end. When we assent to falsehood, it is not the very act of assenting that should be blamed, but the falsehood to which man assents. Decision and certitude are the results of man's quest after truth, in itself a very dynamic process.

Bishop Fulton J. Sheen put it excellently when he described modern times as the period of decomposition and disunity, i.e. a period of revolt against integrity. This American bishop characterised the modern man as "a confused bundle of complexes and nerves. He is so dissociated, so alienated from himself that he sees himself less as a personality than as a battlefield where a civil war rages between a thousand and one conflicting loyalties. There is no single over-all purpose in his life. His soul is comparable to a menagerie in which a number of beasts, each seeking its own prey, turn one upon the other. [...] If the frustrated soul is educated, it has a smattering of uncorrelated bits of information with no unifying philosophy. [...] Such a man projects his own mental confusion to the

outside world and concludes that, since he knows no truth, nobody can know it.” (Sheen 1954, p. 7)

Michael Novak came up with similar remarks: “Many men today are divided men, if not in their commitments yet nevertheless in their intellectual theories.” (M. Novak, 1966, p. 15)

3. Human Integrity

What is the practical lesson that should be drawn from the above texts? I think that it should make us conclude the following: whatever we do we should approach it as a whole, and as the whole person. In this way we have a chance to address reality as a united creature. Instead of being scattered across a rich gamut of diverse predilections, many of which are contradictory, we should integrate them within our personal endowment. This focus on human integrity is especially important when we consider the free-market economy, as I do, as one reliable on personal resources. In my consideration of integrity, I shall refer primarily to John Henry Newman as the author who in the nineteenth century had to come to grips with the enlightenment scheme of disengaged reason and the modern fragmented self that was its consequence. In this modern fragmentation, the intellect was isolated from morality, and the body (Cartesian *res extensa*) from the soul (Cartesian *res cogitans*). Obviously, I could address the whole tradition of pre-modern and modern thinkers who opposed this view, but such an attempt would exceed the modest confines of this paper.

We need to acquiesce in being judgmental rather than non-judgmental. The point is to make a moral judgment of what appeals to us, and that not merely for the sake of a possible success, but with regard to the action’s contribution to happiness. And happiness is understood here as an overall integral harmony, not a transitory satisfaction.

Without going into details of a particular economic system, we evaluate it as a whole because we choose either system A or system B. Now, choices imply moral judgments. It would be impossible to abstain from a system’s evaluation. It stands to reason that systems are different, some are better, and others are worse, otherwise making choices would be futile.

Ludwig von Mises rightly observed that the market is shaped by demand, and the latter in turn is a subjective factor. Therefore, it is the value judgments that are decisive, not objective values. (Mises 1966, p. 399–400) Where subjective choices are decisive, the burden of analysis is focused on the acting agent. It is on his knowledge, his moral condition, and his aesthetic preferences on

which his choices depend.³ Following Newman we could say: it depends on the person as to what he assents. Is the option on behalf of the market yet another utopia? Or does it result from a belief in the natural course of things? One must remember that the very phrase “free market” is an example of a syntagm, therefore it is a phrase which in a dynamic manner combines two areas: market and freedom. Let us observe in this phrase two coexistent aspects of freedom, the aspects we know from Isaiah Berlin’s analysis. Hence, the market can be free when the state does not interfere in economic activity, or at least keeps a safe distance from it. The market, however, can also be regarded as free when its area is filled with free agents. The former aspect has a static structure, the latter is dynamic.

In view of this two-fold character of the term “free market” we may pose the following question: is it enough merely not to interfere in the market in order to make it function freely? In other words, does it suffice to adopt only the negative approach to freedom so that a free economy could operate?

These questions sound highly rhetorical. My firm belief is that one has to adopt an integral vision of the free market, for it follows from an integral vision of the acting person; action should not be considered only in regard to the negative aspect of freedom, but also in its positive aspect. In other words, it is not enough to eliminate all arbitrary intrusions into someone’s freedom, e.g. speaking somewhat colloquially to “leave him alone,” (the freedom *from*). To make personal decisions, one needs also to develop the right ability to make personally valuable choices. In this sense, the free market shapes economic relations without any interference from the state or else this interference is reduced to a minimum. It is presumed that – according to utilitarian logic – the man himself, by trial and error, when his good action is rewarded and bad action punished, can himself choose the most optimal way.

Now, since in individual action the lack of interference does not exhaust the experience of freedom, therefore a mere lack of interference does not suffice for a proper functioning of the market. Thus, we may proceed to a following step. It is man that makes the market free. The man liberates the market. Which man? The answer insists itself: the free person, for the effect cannot be greater than its cause. (Sometimes it can, as when we speak about some miraculous interventions). How could a captive man endow someone with freedom if he himself does not have it? The answer is obvious in view of what has been said so far: primarily, by the continuous effort of liberating himself. Only the free person is capable of making the market free. Utilitarian logic, or the purely praxeological perspective seems to indicate only the repelling mechanisms, e.g. do not cheat

³ Therefore Mises writes about the importance of “a holistic point of view”. (Mises 1966, p. 400)

because you are in for a punishment. Now the advocates of the radical free market say that under the conditions of the unfettered market, man himself learns the proper action. Each erroneous decision of the producer (seller) is immediately punished by the consumers.

The latter solution resembles training rather than a mature personality. It is rather the way of conditioning, as in Pavlov's well-known experiment, not a mode of personal formation and maturation. Besides, we learn from practice that no matter how many instructions are issued, there are always cases of disobedience. No matter how many rules are established, there are always people ready to violate them.

Does the free market need moral values? Naturally it does, and to a much bigger degree than the unfettered market. Where a top-down planning and order dominate, and in an area where personal decision has been reduced to a minimum, one does not need maturity for making decisions, since there is no room for individual decisions, there is no need for them. There remain only instructions and blind obedience.

Obviously, one must not ignore the mechanism of punishment and reward. These are coexistent elements. In any case, a mature freedom does not exclude the existence of its two aspects: negative and positive. If there is a norm: thou shalt not steal, its moral justification is independent of the punishment that is inflicted on man for its violation. It would be an abuse, however, to say that one must not (or it is not worth to) steal, for one may be punished for that. In that case we would have to deal with a purely naturalistic foundation of morality. The ethical norm says rather this: one must not steal, for stealing is wrong; not that one must not steal, for stealing entails punishment for us. Punishment is only a consequence of stealing, not its justification.

The free market does not come to us like a magical prescription from outside human experience. Rather, it is elicited from within human experience, or – if it is supposed to mean anything – can even be treated as synonymous with human experience. The human being is potential and dynamic at the same time, makes mistakes, and is never tired of trials. Being thus fallible and erring, he nevertheless strives after ever better results and products. The human being is not perfect, yet perfectible. The human being is a unity, therefore, negative discouragement from evil does not suffice. Deception leaves its negative consequences in the person. Each act has its transitive and intransitive results.

Fikkert and Rhodes observe, “Consider that while real income per capita tripled in the United States between 1946 and 2014, the self-reported happiness of the average American actually stayed the same or declined slightly over the same period.” (Fikkert, Rhodes 2017, p. 102) We find here the so-called “paradox of unhappy growth.” (Fikkert, Rhodes, 2017, p. 102)

Fikkert and Rhodes draw their explanation of the human being from the relational essence of the triune God. Therefore, the theological interpretation is set as a pattern of human relations. The authors say that God, i.e. divine relation, “defines human flourishing, not the autonomous individual represented by *homo economicus*.” (Fikkert, Rhodes 2017, p. 104) The human being is not an isolated individual, but is a being placed amidst various relationships: with God, self, others, and creation. Human decisions, if they aspire to be integral (taking into consideration the complexities of these relations), must harmoniously be interwoven with all relationships.

We can observe a general shift from *homo imago Dei* into *homo economicus*. The former is related to the transcendent sphere of the person; the latter is concerned with the material reality of the individual. This distinction, person versus individual, refers to the well-known text penned by Jacques Maritain.

The discussion about the integral human being should focus on this distinction. This well-known distinction elaborated by Jacques Maritain tells us that the individual pertains to what is material, and the person pertains to what is spiritual. The distinction in question confronts us with yet another key term, namely that of development. Benedict XVI reminds us in his encyclical letter *Caritas in Veritate* “that development is only true development when it is the development of the whole man and of all men.” (Spieker 2010, p. 263)

Spieker rightly observes “that societal development is dependent on human action.” (Spieker 2010, p. 264) Therefore, we deem it obvious that the question about the intellectual and moral condition of the centre of actions is of utmost importance.

Let us ask the following question. If the human being is a goal-oriented being, then which is our primary goal: do we want to succeed or be happy? A common sense answer would suggest that success is synonymous with happiness. If that is the case then each success, especially economic, is automatically coequal with happiness. Experience, however, teaches us something to the contrary, as Fikkert and Rhodes observed above.

Usually, we naturally wish to succeed, for life unveils before us parts and bits. Besides, it is easier to grasp success, as it often bears a concrete name. Success is visible, very often well-defined, e.g. we are waiting for an important exam. Once we pass this exam, we rightly deem it a success. Now, happiness is more complicated than success. Another question follows here. Is our life a succession of successes? If the answer is positive, then a mere collection of successes would amount to happiness. Such a set should be complete because, if it is not, we can always ask: how many successes make up happiness? Are we sure that the next step in this series of successes is yet another one, or what happens if we experience a failure? Therefore, we have the following series

$S_1 + \dots + S_n$, but as long as life continues, we can always imagine yet another success S_{n+1} . In other words, the number of successes is always incomplete; happiness can only be made up by what is complete. The human being is always expecting something new. Besides, it turns out that despite the number of successes happiness does not rely on their collection. Practice informs us that in spite of our often desperate waiting for a success (or at least something that we hope to be such), once we have accomplished it, our feelings are quite contrary to what we expected. Rather than elevated, we feel despondent and frustrated. One should not wonder. Expectation is a mixture of hopes, experiences, and illusions that are imposed on something that is not-yet-in-existence. When what is only hoped-for is replaced by what is real, in the form of $n + 1$ success, we realize that it is not quite what we expected. The results of human action can be positive or negative. Now, if “societal development is dependent on human action,” (Spieker 2010, p. 264) as we are right to believe, is the free market a sufficient counterbalance for destruction?

Integration can be considered in two forms: external and internal, or in other words: objective and subjective. As regards the external (objective) form, it follows from the fact that we learn objects by examining their aspects and then combining them into coherent wholes. In his *Development of Christian Doctrine*, John Henry Newman describes this precisely when he wrote, “The idea which represents an object or supposed object is commensurate with the sum total of its possible aspects, however they may vary in the separate consciousness of individuals; and in proportion to the variety of aspects under which it presents itself to various minds is its force and depth, and the argument for its reality. Ordinarily an idea is not brought home to the intellect as objective except through this variety [...]” (Newman, 1906, p. 34)

It follows from the above that an object under study is composed of multiple and varied aspects, that these aspects have their individual histories. Some of which can be revealed at a given moment, and others further on. The more aspects we learn, the better. A complete knowledge is a matter of time and patience. One should not formulate premature conclusions on the basis of selected aspects.

Now, with regard to the subjective form of integrity, it naturally relies on the knowing subject. Indeed, in the process of cognition two realities stand face to face in their rich confrontation: the reality of the object vis-à-vis the reality of the subject. It is true that potentially the subject is empowered with knowledge, nevertheless the process of cognition calls for discipline. We frequently take one another for granted, whereas in fact we are incomprehensible to one another in our individuality. Cognition is just as idiosyncratic as the object that it is given to know. On the level of logic, we share much in common; on the personal level there is a wide range of diversity.

Therefore, we are confronted here with a very fundamental question. Does negative freedom suffice to make a good choice? And there are some other questions related to this: is it proper for a person, as a person, to be satisfied with a mere calculation of losses and gains? Are we facing a mere plethora of open choices from which we are allowed to choose whatever we wish depending solely on a possible profit? Aristotle rightly observed in his *Nicomachean Ethics* that the golden mean we are supposed to seek on the way to virtue is not a choice between two kinds of evil, for there can be no mean in an area of what is intrinsically evil. The mean is only possible between different measures of good. (Aristotle 1955, p. 67) Consequently, it is the precondition of our choices that they are initially evaluated before we start acting. We are not standing in front of a blank chart. Our very being of a human person is somehow inscribed in the choice. Now, with regard to the free market, the human person is presupposed in the logic of its operation. I think that Adam Smith addressed the issue precisely when he claimed that the main end of human action is not profit, but happiness. And happiness cannot be attained without harmony between the invisible hand (the economic forces) and the impartial spectator (moral endowment). The human person cannot act merely on the grounds of costs and benefits, cannot modify his action only when frightened by risky moves.

We know that we should avoid extremes, i.e. deficiency and excess. Therefore, profligacy and avarice are to be avoided. Now, spending money and saving it may be good in themselves. We need to spend money to maintain our existence, or to help those in need. We should also save money for future investment. These two otherwise positive activities can be abused and distorted. Therefore, we sail between the Scylla of spending and the Charybdis of saving. There is no such dilemma in the case of theft. Theft is bad as such, hence it has no golden mean.

The knowledge of virtue is not theoretical, it is practical; the point is not to know the principles of right conduct, but to act rightly. Our daily life is composed of such practical matters for which there is no blueprint, “but those who are following some line of conduct are forced in every collocation of circumstances to think out for themselves what is suited to these circumstances [...]” (Aristotle 1955, p. 57)⁴

Hence, much depends on the agent’s integrity of character, and such is the ethos of the free market. In the area of free action, the free agent is expected to mete out the right measure of good. Now, if we claim, as I do, that the human person cannot approach any sphere of activity as a fragmented being, there is no other way but to face activity as one being. Man’s action aims at the goodness of action.

⁴ In the translation by Ross we read: “for they do not fall under any art or precept but the agents themselves must in each case consider what is appropriate to the occasion [...]” (Melden 1967, p. 102).

Conclusion

The often repeated phrase “the invisible hand of the market” is allegedly attributed to Adam Smith. Strangely enough, Smith never said it. Rather, this term is a production of journalism. But why do people eagerly combine these two elements: the free market and the invisible hand. I think it is common among those who take it for granted that the market itself is incapable to bring about long-standing economic effects. They have grown accustomed to state planning, so there must be someone planning in advance all the strategies of the economy. Now, the invisible sphere cannot provide any positive planning. The invisible is coequal with non-existent. The irony in combining the invisible hand and the market is indirect and subtle. How can we expect economic success if the state is not planning? The visible hand of the state guarantees success. The phrase therefore, contains a criticism of market forces, as if it contained some magic efficient power. Thus, we first compose something that does not exist, except in journalism, and then attempt to ridicule it.

The free market is not the Great Magician that safeguards the right results no matter what one does. Morality is more important to the free market when human action is all that matters. The human must put under control all these struggling and often contradictory drives. It seems that just as the state planner has many strategies which he eagerly imposes on society, in a similar manner the free market provides, yet invisible, strategies. In reality, however, strategies do not come from the market, but from acting people. The free market is not an institution that guarantees success to its clients. It is rather an opportunity that participants can take advantage of, depending on their personal efforts at the unity of intellect and morality, on spirit and matter.

Bibliography

- Aristotle, 1995, *The Nicomachean Ethics*, London: Penguin Books.
- Fikkert Brian, Rhodes Michael, 2017, *Homo Economicus Versus Homo Imago Dei*, Journal of Markets & Morality, vol. 20, No 1, p. 101–126.
- Hayek Friedrich A., 1982, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 1, London.
- Haymond Jeffrey E., 2017, *The Sanctification Process and Stewardship in Free Markets*, Journal of Markets & Morality, vol. 20, No 2 (Fall), p. 279–297.
- John Paul II, 1991, *Encyclical letter “Centesimus Annus”* (1991), in: *The Holy See* [online], access: 30.01.2019, <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html>.
- Leo XIII, 1891, *Encyclical letter “Rerum Novarum”* (1891), in: *The Holy See* [online], access: 30.01.2019, <http://w2.vatican.va/content/leoxiii/en/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_15051891_rerumnovarum.html>.

- Melden Abraham I. (ed.), 1967, *Ethical theories: a book of readings*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Mises Ludwig von, 1966, *Human Action. A Treatise on Economics*, Chicago: Contemporary Books, Inc.
- Newman John H., 1906, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London: Longmans, Green, and Co.
- Newman John H., 1955, *An Aid in a Grammar of Assent*, Garden City: Image Books.
- Novak Michael, 1966, *Belief and Unbelief. A Philosophy of Self-Knowledge*, London: The Catholic Book Club.
- Novak Michael, 1989, *Free Persons and the Common Good*, Lanham: Madison Books, 1989.
- Novak Michael, 2006, *The Universal Hunger for Liberty. Why the Clash of Civilizations Is Not Inevitable*, New York: Basic Books.
- Reisman George, 1998, *Capitalism. A Treatise on Economics*, Ottawa: Jameson Books.
- Sheen J. Fulton, 1954, *Peace of Soul*, New York: Permapooks.
- Spieker Manfred, 2010, *Development of the Whole Man and of All Men. Guidelines of the Catholic Church for Societal Development*, Journal of Markets & Morality, vol. 13, No 2 (Fall), p. 263–278.

CZŁOWIEK INTEGRALNY JAKO WARUNEK UCZCIWEGO BIZNESU

Streszczenie: W niniejszym artykule podjęto próbę ukazania podstawowych uwarunkowań niezbędnych dla biznesu, a w szczególności uczciwego biznesu. Autor twierdzi, że w gospodarce wolnorynkowej ma miejsce pewien rodzaj spotkania między ludźmi. Jeśli takie spotkanie ma być efektywne, należy zapewnić określone warunki prawne, a człowiek musi być wewnętrznie zintegrowany. Przez integrację rozumie się tu skorelowanie wymiaru intelektualnego i moralnego. Tak więc biznes jest nie tylko zjawiskiem gospodarczym, ale także ma wymiar humanistyczny i duchowy. Autor podkreśla, że jeśli nieuczciwa osoba zdecyduje się na prowadzenie interesów, ten jej niszczący wpływ odczują wszystkie faktory z nią współuczestniczące i nie powstrzymają tego procesu zawarte i obowiązujące umowy. Dlatego też, wbrew temu, co twierdzą niektórzy autorzy, zwłaszcza ci, którzy wierzą w wystarczającą moc formalnych procedur, autor artykułu utrzymuje, że każda osoba musi być zarówno intelektualnie, jak i duchowo przygotowana do działalności gospodarczej, bo to rzutuje na istotę biznesu z ludzką twarzą.

Słowa kluczowe: gospodarka, wolny rynek, integracja, Mises, osoba.

Ryszard Hajduk CSsR*

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

LA VITA CRISTIANA COME REALIZZAZIONE
DELLA VERITÀ

Sommario: In un'epoca che mette in discussione l'esistenza della verità oggettiva e la possibilità di conoscerla, la Chiesa dice al mondo la verità che deriva dal Logos divino. Questa è la verità sull'amore di Dio che appare pienamente nella persona del Figlio di Dio, Gesù Cristo. Egli incarna la verità su Dio che è amore e rivela anche la verità sull'uomo, sulla sua chiamata e sul suo destino. Alla luce della verità di Dio, l'uomo può guardare a se stesso con amore e realizzarsi nell'amore, essendo creato a immagine e somiglianza di Dio. La verità proclamata dal cristianesimo è di altissimo livello, tenendo conto della sacralità e dignità di ogni essere umano. Essa aiuta le persone a usare correttamente la libertà che hanno. È la base per la creazione di strutture sociali che supportano lo sviluppo umano integrale e la costruzione di relazioni interpersonali sane. Non consente all'uomo di essere subordinato agli indicatori economici, né di essere strumentalizzato in vista del progresso scientifico e tecnico. A causa della verità oggettiva, anche le norme etiche ottengono la loro base non negoziabile e la loro giustificazione più profonda. Solo allora le norme etiche possono regolare, l'*ars vivendi* degli individui, il funzionamento dei fattori sociali, aiutando a risolvere problemi che appaiono nella vita sociale e politica, nonché negli affari e nell'economia.

Parole chiave: Vangelo, umanesimo, cristianesimo, saggezza, vita sociale, affari.

La ricerca della verità da parte dell'uomo riempie l'intera storia dell'umanità. Questo desiderio appartiene alla natura dell'essere umano (FR, n. 64) il quale si pone la domanda sulla verità nel contesto dello sforzo per scoprire il significato della vita, raggiungere la felicità e l'autorealizzazione (FR, n. 28). Soddisfare il bisogno di conoscere la verità non si esaurisce nella corretta comprensione delle cose. Non si tratta solo di acquisire conoscenze sull'uomo e sul mondo, ma sull'apprendimento del giusto stile di vita che corrisponderebbe pienamente alla dignità umana (Hinson 1981, p. 236).

Nei tempi d'oggi, l'esistenza della verità oggettiva o viene messa in discussione in quanto non esistente, o viene negata la capacità umana di aderire ad

Adres/Address/Indirizzo: ks. prof. dr hab. Ryszard Hajduk, ORCID: 0000-002-8012-2184; e-mail: ryszard.hajduk@uwm.edu.pl

essa. Si presume che l'uomo non sia in grado di raggiungere la verità, perché le possibilità della ragione umana sono molto limitate. Per molte persone che vivono oggi, i percorsi che portano alla verità sono solo esperienza e intuizione. La verità stessa non esiste all'infuori dell'esistenza umana, ma in ciascun uomo, dentro ogni uomo. Questo è il motivo per cui ogni persona determina da sola ciò che è vero, attribuendole solo un significato soggettivo (Wielgus 2005, p. 6).

In questo contesto ideologico e culturale, la fede cristiana porta le persone a una verità che non è basata sul sentimento, sulla poesia o sulla politica, ma sulla vera conoscenza. I cristiani adorano l'Essere, che è il fondamento di tutto ciò che esiste – “vero Dio”, perciò sottolineano costantemente l'esistenza di una realtà che sta al di là del mondo terreno; si riferiscono a qualcosa di completamente diverso (Ratzinger 1970, p. 57). Tutta la verità ha un'origine divina, perché la sua fonte è il Logos divino. Dio, come verità in sé, comunica all'uomo Se stesso in modo che l'uomo sia in grado di accedere a Lui. Pertanto, nel cristianesimo, verità e ragione sono strettamente legate l'una all'altra, e il cristianesimo è concepito come la vera filosofia e la vera illuminazione (Blanco Sarto 2005, p. 107).

Il cristianesimo è la *religio vera*, dal momento che consente alle persone di conoscere la verità che dà il significato più profondo all'esistenza umana (Hinson 1981, p. 262). Offre alle persone risposte alle domande esistenziali fondamentali: Dio esiste? Qual è la verità? Cosa è buono? È una vera filosofia perché trasmette una vera sapienza su come vivere. Il cristianesimo appare come la vittoria della conoscenza e della verità, per cui ha un carattere universale e richiede di essere trasmesso a tutte le nazioni. Non si tratta di imperialismo o proselitismo religioso, ma della verità che libera l'uomo dall'illusione e dalle bugie e aiuta le persone a trasformare le loro vite nel servizio alla giustizia, al rispetto dei diritti umani ed alla pace (LF, n. 51; Ratzinger 2001, p. 635).

1. Il contenuto e il carattere della verità cristiana

La verità cristiana proclamata dalla Chiesa al mondo non è il risultato di ricerche scientifiche condotte nel campo delle scienze sociali o empiriche. Ciò non significa, tuttavia, che il cristianesimo non sia interessato allo sviluppo delle scienze naturali. La fede cristiana è aperta a tutto ciò che è razionale, perché proviene dal Logos eterno – dalla ragione creativa e quindi è in armonia con il logos e la ragione umana (Boeve 2010, p. 131–132). La fede cristiana che proclama la verità di Dio aiuta la scienza ad assumere uno sguardo più ampio e più profondo. Invita lo studioso a rimanere aperto alla realtà con tutta la sua inesauribile ricchezza. La fede stimola il senso critico, perché non permette alla ricer-

ca di soddisfare se stessa con le sue formule, e aiuta a capire che la natura è sempre maggiore. Incoraggiando le persone a stupirsi del mistero della creazione, la fede allarga gli orizzonti della ragione per illuminare meglio il mondo che si rivela prima della ricerca scientifica (cfr. LF, n. 34).

Al centro della verità proclamata al mondo dal cristianesimo c'è Dio che "è simultaneamente «Agápe» e «Lógos»: amore e verità, amore e parola (CiV, n. 3). È un Dio di verità che opera con amore per il bene dell'uomo (SpS, n. 35). Dio mostrato dalla Chiesa agli uomini è Dio-Persona. È aperto alle persone e [...] vuole entrare in relazione con ogni essere umano. È l'unico Dio, e dunque Dio di tutti; quindi ama tutti e anche la verità rivelata da Lui è per tutti (DCE, n. 9; Ratzinger 2001, p. 636).

Il cristianesimo presenta al mondo un Dio che è Creatore del cielo e della terra, che è il Padre di tutte le persone. Dio ama l'uomo con un amore che non cerca se stesso, ma cerca il bene della persona amata: diventa un sacrificio, è pronto ai sacrifici, per di più, li cerca (DCE, n. 6). È l'amore mostrato alla gente in modo completamente generoso, l'amore manifestato in anticipo e l'amore che perdona. È un amore misericordioso, perché non respinge un uomo neppure quando nella sua vita appare il peccato (DCE, n. 10; Botero 2005, p. 110). Dio si rivela nella verità come un amore che comunica. Se stesso alle persone in modo che possano resistere e plasmare la vita sulla terra nella prospettiva di un'eternità felice (LF, n. 4).

La verità sull'amore di Dio risplende con piena gloria nella persona del Figlio di Dio, Gesù Cristo. Dio molte volte parla del suo amore verso gli uomini, ma glielo mostra pienamente nella persona del suo Figlio. In lui, l'amore di Dio "si fa carne", prende forme visibili e tocca il cuore umano (DCE, n. 17). Nella sua vita, morte e risurrezione, tutto parla dell'amore misericordioso di Dio che va incontro alla debolezza umana (MV, n. 8). È l'amore nella sua forma radicale, perché il Figlio di Dio ama fino alla fine, dando la vita per i peccatori (DCE, n. 12). Dalla croce di Cristo, che mostra Dio come amore, si deduce la perfetta definizione dell'amore, propria del cristianesimo e, allo stesso tempo, viene rivolto un invito a tutte le persone di accettarla ed imitarla.

Gesù, come il Figlio di Dio, incarna la verità su Dio, ma rivela anche la verità sull'uomo, la sua vocazione e il suo destino (GS, n. 22; Fisichella 2014, p. 29). La verità annunciata agli uomini da Gesù non è una verità su una cosa specifica, ma una verità sull'esistenza umana (Schüssler Fiorenza 2011, p. 44). Solo in relazione al Logos divino si può scoprire la vera grandezza dell'uomo, il valore della libertà e della solidarietà interpersonale (Zimmermann 2012, p. 6). Il cristianesimo proclama al mondo che un uomo creato dall'amore e redento da Gesù Cristo diventa l'immagine di Dio, e il suo fine è la vita eterna in comunione con Dio (Beinert 2002, p. 263). Questa verità diventa accessibile per

mezzo della fede, che illumina il mistero dell'esistenza umana, dell'intera realtà e interpella l'intelletto ad accettarla.

La verità di carattere antropologico rivelata da Gesù non solo arricchisce la cognizione intellettuale ma ha un valore pratico ed esistenziale. Ascoltando le parole del Salvatore, l'uomo non solo sa chi è realmente, ma anche ciò che “dovrebbe fare per essere veramente umano (SpS, n. 6). In Gesù Cristo, l'uomo scopre una via che lo conduce per attraversare la sua storia terrena. Questa via è la verità e il suo obiettivo è la pienezza della vita. Chiunque aderisca a Gesù e in unità con Lui camminerà attraverso la mondanità, scoprirà una nuova prospettiva e la sua vita riceverà una direzione decisiva (DCE, n. 1).

La verità cristiana ha non solo una funzione cognitiva e semantica, ma innanzitutto quella salvifica (Becker 2009, p. 674). Questa verità contiene in sé la chiamata ad aprirsi al Logos incarnato, crocifisso e risorto per amore dell'uomo (Ardui 2006, p. 209; Blanco Sarto 2011, p. 161). Come effetto fa vivere l'esperienza della redenzione – liberazione dalla schiavitù del peccato, Satana e morte. Questo tipo di verità non può essere “prodotto” o “inventato”. Può essere solo accettato dall'uomo come dono, grazie al quale scopre il senso della realtà e la sua vera vocazione (Yarnell 2007, p. 68).

La verità che si manifesta alle persone in Gesù Cristo non è qualcosa ma Qualcuno. È presente nella persona storica di Gesù (Gv 14,6), dimostrando il suo carattere dinamico quando adotta forme concrete nella realtà umana. Lui stesso è la verità e nella sua umanità può essere sperimentata (cfr. Gv 1,14). Il Figlio di Dio comunica la verità non solo attraverso ciò che trasmette alle persone come insegnamento del Padre (cfr. Gv 1,18), ma in Lui la verità diventa l'evento, ciò che dice, lo fa e lo compie. In Gesù Cristo, il Logos – la verità mostra la sua performatività in modo perfetto.

Nella persona del Salvatore, la verità e l'amore si incontrano. In questo modo, Gesù mostra che fare la verità nell'amore è la formula fondamentale dell'esistenza umana. Più l'uomo si avvicina a Cristo, più la Sua verità e il Suo amore riempiono la sua vita. L'amore senza verità sarebbe cieco, e la verità senza amore sarebbe come un cembalo che suona (1Cor 13,1). Pertanto, si tratta di “fare” la verità nell'amore e l'amore nella verità, perché la verità trova la sua più bella espressione nell'amore, e l'amore nella verità, il suo significato più pieno (CiV, n. 3).

Secondo l'insegnamento delle Sacre Scritture, la verità viene “fatta” o la verità “è fatta” (cfr. Gv 3,21, 1J 1,6). La verità è il modo di fare proprio di Dio e anche il modo di agire delle persone che configurano le loro vite e le loro azioni sul modello del Creatore che ha un amore per il mondo (cfr. 2Gv 6) (Arens 1990, p. 7). L'azione di Dio è quindi un modello ed esempio per gli uomini; la verità invece, personificata in Gesù Cristo, portando il frutto dell'amore, è la misura dell'umanesimo (Nissing, 2011, p. 11).

2. La verità come determinante della vita cristiana

Il cristianesimo non è tanto una religione costruita in base ad un sistema specifico di definizioni chiaramente affermate e proclamate, quanto piuttosto è la via. Mostra alle persone la via dell'esistenza nel mondo, grazie alla quale la loro vita acquisisce un significato autentico, dà gioia e un senso di realizzazione. La fede cristiana non termina con la conoscenza della verità, perché propone la verità come percorso e soltanto da quando diviene una via, essa diventa verità dell'uomo. La verità intesa solo come conoscenza, come una semplice idea non ha forza; diventa una verità dell'uomo unicamente se esibisce la strada che stabilisce dei requisiti e dei percorsi da accettare e mettere in atto (Ratzinger 1970, p. 57). La fede consiste nell'accettare Gesù, unendosi con Lui in amore e seguendo sulla via della vita (LF, n. 18).

Un altro aspetto della fede è la fiducia in Gesù e quindi l'obbedienza alle sue parole (cfr. Gv 18,37). Un uomo che vive con amore nella verità fa ciò che è buono, cioè segue gli insegnamenti del Vangelo. Costruire la vita con l'amore è una conseguenza dell'agire conforme alla verità. La fedeltà alla verità dà all'uomo la garanzia di raggiungere il pieno sviluppo umano. Il distacco dalla verità è la causa di ogni alienazione, e la vita senza di essa conduce al nichilismo e al relativismo (Blanco Sarto 2011, p. 177–178). Affinché ciò non accada, è necessario aggrapparsi alla verità di Cristo, lasciarsi illuminare da quella luce in cui l'uomo trova la verità su se stesso e scopre se stesso, il valore e la dignità del suo essere. La verità di Dio permette all'uomo di guardare se stesso con la carità e realizzare se stesso attraverso la via dell'amore per adempire pienamente in se stesso l'immagine e somiglianza di Dio (Schmid 1997, p. 266).

L'uomo – creato a immagine e somiglianza di Dio che è Amore Intra-divino e Interpersonale – è chiamato ad amare, ma lasciato a sé stesso non è capace di amare veramente. Se un uomo volesse vivere con amore senza riferimento alla verità proveniente da Dio, potrebbe risultare che viva solo dei sostituti dell'amore, e le norme etiche rispettate da lui non contribuiscono alla promozione della sua dignità umana. Ciò significa che una vita veramente cristiana non può essere soddisfatta da una ortoprassi basata sull'osservazione delle regole per come “comportarsi bene” e “amare il prossimo” (Ratzinger 1986, p. 18). È solo la verità proclamata dal cristianesimo che fornisce questi principi del giusto significato, secondo la volontà di Dio. Solo la coscienza umana fatta brillare dalla verità può agire in modo che l'uomo non sprechi né perda la sua libertà, bensì la usi per intraprendere azioni responsabili corrispondenti ai desideri e alle idee di Dio (DCE, n. 17; Ratzinger 2005, p. 199–203; Weigel 2005, p. 88–89).

Chi non rispetta la verità non può fare il bene. Dove non c'è volontà di riconoscere la verità, non possono svilupparsi la libertà, la giustizia e l'amore

(Blanco Sarto 2011, p. 176). Pertanto, la verità è necessaria per cercarla, trovarla ed esprimerla nell' "ekonomia" dell'amore, e l'amore, a sua volta, deve essere compreso, autenticato e attuato alla luce della verità. In questo modo, non solo serviamo ad amare, illuminati dalla verità, ma contribuiremo alla credibilità della verità, mostrando il suo potere di autenticarsi e di convincere nel concreto la vita della società (CiV, n. 2).

Nel cristianesimo la ragione, la fede e la vita sono inseparabili e strettamente legati. La forza di affidabilità del cristianesimo risiede nella connessione tra fede e ragione, e nell'orientamento verso la carità (*caritas*), attuata mediante la generosa preoccupazione per i sofferenti, i poveri e i deboli (Ratzinger 2001, p. 638). L'amore, d'altra parte, deve essere strettamente connesso alla verità se deve essere considerato come un'autentica espressione dell'umanità e come elemento di fondamentale importanza nelle relazioni umane, anche di natura pubblica. Solo nella verità l'amore manifesta pienamente il suo splendore e può essere vissuto autenticamente. La verità è una luce che dà significato all'amore. È la luce sia della ragione che della fede, attraverso cui la mente raggiunge la verità naturale e soprannaturale sull'amore: scopre il suo significato di devozione, apertura e comunione (CiV, n. 3).

La verità porta a stabilire le relazioni con gli altri. Il suo carattere oggettivo fa sì, che, riconoscendola, le persone sono in grado di superare le proprie idee soggettive e di cercare ciò che unisce tutti. La verità proclamata dai cristiani non può essere una ragione per l'isolamento dal mondo e l'esclusione dalla partecipazione al discorso pubblico. Grazie ad essa, possono superare le diverse condizioni culturali e storiche e quindi incontrarsi con gli altri al livello dei valori universali e dell'essenza delle cose. La verità apre e unisce la mente al *lógos* dell'amore (CiV, n. 4), che permette alle persone di agire in modo tale che siano create le strutture sociali, che garantiscano il rispetto per la loro dignità e libertà (Beinert 2002, p. 264).

Conoscere e accettare la verità porta alla comunicazione e alla comunione. "La verità, infatti, è *lógos* che crea *diá-logos*" (CiV n. 4; Boeve 2010, p. 132). Le menti umane illuminate dalla verità di Dio possono rivolgersi alle menti degli uomini che non hanno ascoltato il Vangelo, ma che cercano l'essenza delle cose e una vita pienamente umana. Già il desiderio stesso e la ricerca della verità per costruire su di essa la propria esistenza, porta al reciproco avvicinamento quelle persone che si distanziano dai miti oggi diffusi e non riescono a trovare il loro posto nell'attuale "epoca di ingenuità" (Steins 1996, p. 58), in cui le credenze deposte nelle visioni utopiche, nelle superstizioni e nelle irrazionali profezie stanno in contrasto con la comune convinzione che il progresso e il bene sarebbero i sinonimi (Inglehart 1998, p. 42). L'orientamento verso la verità che trascende la loro esistenza e il loro pensiero li avvicina a tutti coloro che non

vogliono affondare nel soggettivismo e nell'egoismo, riducendo la verità a ciò che per i singoli esseri umani equivale al successo, alla soddisfazione e al piacere (Bauman 2007, p. 220–221).

Senza verità, non c'è lo sviluppo umano integrale, perché le azioni incompatibili con esso negano la natura umana e conducono all'autodistruzione. Senza essere aperti alla Trascendenza, le possibilità offerte dal progresso tecnico ed economico che l'uomo possiede possono diventare una fonte di pericolo per l'esistenza dell'intera umanità (SpS, n. 23). Senza la verità che viene da Dio, non esiste un'autentica comprensione di ciò che veramente serve all'uomo e di ciò che non lo è. L'amore stesso diventa qualcosa di secondario, non svolge alcun ruolo importante nella prospettiva dello sviluppo sociale e della crescita personale degli individui. Pertanto, il bisogno di una verità, dal momento in cui viene accettata e interiorizzata, si percepisce nei sentimenti, nel pensiero, nell'atteggiamento morale e nella personalità dell'uomo. L'amore incarnato nella verità diventa per le persone un sostegno per raggiungere gli obiettivi essenziali e più nobili; basta solo che si trovi lo spazio per esso nei progetti e nei processi di costruzione dello sviluppo umano di portata universale, in un dialogo di conoscenza e azione (CiV, n. 4).

Il riconoscimento della verità costituisce il fondamento del rispetto della dignità e dell'uguaglianza di tutte le persone. La verità, che ha la sua origine nella Trascendenza, non è proprietà di nessuno e rimane sempre indipendente dai desideri, dalle invenzioni e dagli interessi individuali. Non è l'uomo che diventa il suo "proprietario", ma è lei che ne prende possesso. Questo tipo di verità non può mai essere subordinato a nulla, perché è al di sopra di ciò che è privato, individuale e mutevole. Nessuno può disporre per subordinare altre persone a se stesso. Tale verità non può essere imposta a nessuno perché è una "verità dell'amore" (LF, n. 34) e il suo riconoscimento può essere fatto solo in un atto umano libero.

La verità suprema, in quanto proviene da Dio stesso, rende possibile raggiungere la massima tolleranza possibile. Perché dove la verità oggettiva viene messa in discussione, si sta diffondendo l'intolleranza. Il potere di una persona più forte trionfa, imponendo agli altri il dovere di rispettare i suoi particolari diritti e sistemi ideologici. Contemporaneamente, i diritti umani fondamentali non dipendono dalle opinioni individuali o dai verdetti della maggioranza democratica che governa temporaneamente. Si basano su una verità oggettiva e richiedono il rispetto per tutti.

3. La verità nella vita quotidiana e le attività dei cristiani moderni

Nei tempi moderni, è una convinzione diffusa di non poter conoscere la verità oggettiva, e dunque ogni uomo avrebbe la sua verità, il cui valore può essere visto nella sua applicazione pratica (Wielgus 2008, p. 49). Le persone stesse determinano quale sia il vero valore; nella moderna assiologia spesso al suo vertice sono stati collocati i valori cosiddetti “progressivi” come crescita economica, efficienza e competizione. Il posto più importante nella vita di molte persone sono i beni materiali, che devono essere ricercati a tutti i costi. In un mondo in cui i valori spirituali cessano di svolgere un ruolo importante, non c’è posto per l’amore e la dignità umana viene calpestata (Koch 2009, p. 31).

La verità proclamata dal cristianesimo non consente la subordinazione dell’uomo agli indicatori economici e al progresso scientifico e tecnico. In esso, l’uomo può trovare la verità sulla sua vocazione, il suo valore insostituibile e anche l’arte del vivere e del morire (Ratzinger 2001, p. 636). Gesù, come insegnante di saggezza, mostra alle persone che cos’è la vera umanità e che cosa l’uomo dovrebbe fare per capire e realizzare se stesso, raggiungendo l’obiettivo della sua esistenza, che è la vita eterna con Dio nel suo regno (GS, n. 22; SpS, n. 6). In questo modo, una prospettiva completa viene rivelata alle persone, coprendo tutta la loro esistenza e liberandole dalla tendenza a misurare i loro valori personali con produttività e ricchezza.

La verità non lascia l’uomo a se stesso nel decidere ciò che è bene e ciò che è male. Di conseguenza, essa rimuove dalle sue spalle il peso di dover prendere il posto di Dio. L’uomo che permette alla verità di formare la propria coscienza, ottiene la certezza che le sue scelte morali sono giuste e che realizza la sua libertà, cercando sempre il vero ed oggettivo bene. La coscienza retta, guidata dalle indicazioni della dottrina cristiana è l’unico vero baluardo contro il potere assoluto del potere dei più forti e contro la corruzione, cioè contro i vizi che agevolano l’ingiustizia e minano la fiducia nella vita politica. La crescita dei tribunali nominati dal governo per studiare i problemi di corruzione può prevenire le operazioni depravate di funzionari e politici. Ma non può essere uno strumento per rendere le persone automaticamente nobili. Come pure non è in grado di realizzare ciò, quella insistente enunciazione delle “direttive etiche” sempre più dettagliate e la nomina dei “comitati etici” (Twomey 2009, p. 142). Solo un riferimento alla verità oggettiva può dare un ordine e una profonda giustificazione agli standard etici, che regolano l’attività degli individui e i fattori sociali, contribuendo così a risolvere i problemi che si presentano in economia e commercio (Brytting, De Geer 1992, p. 113).

La verità ha un grande potere. Attrae le persone rette e le unisce in una comunità (Wahren 1996, p. 82). Il riferimento alla verità consente alle persone di

trovare soluzioni comuni ai problemi emergenti. Negare la verità può portare a una vita e a un fallimento. Chiunque voglia avere successo negli affari deve riconoscere la verità ed essere pronto a trasmetterla (Cfr. Ahner 2007, p. 98). La fedeltà alla verità o l'onestà nell'imprenditorialità, si traducono in beni, servizi ed effetti di qualità. Questo favorisce un migliore standard di vita per le persone. L'azienda ne beneficia, aumentando le sue entrate grazie all'alta qualità dei prodotti offerti (Edmonds 2018, p. 57).

La verità cristiana rivela il significato della vita umana come una esistenza in cui l'amore umano trova espressione. Non consente di applicare la legge in modo senz'anima e tiene sempre in considerazione il benessere di una determinata persona. Un uomo commosso dalla verità capisce che il suo dovere è servire gli altri. Grazie alla verità che si realizza nell'amore, ogni attività umana è liberata dall'egoismo, dall'egoismo e dal possesso. La verità che si traduce in amore attivo risulta essere per tutte le persone un grande bene, degno di essere perseguito e realizzato in ogni dimensione dell'esistenza umana (de Garay 1993, p. 7–11).

L'accettazione da parte degli uomini della verità trasmessa al mondo dalla Chiesa li porta ad incontrare l'amore di Dio, che non esclude e non elimina nessuno. L'amore mostrato da Dio alle persone deboli e peccatrici non è altro che l'attuazione della misericordia che permette loro di liberarsi dallo stato di disperazione. Dio, che vuole la felicità per loro, chiama le persone a questo atteggiamento di diventare liberi. Chiunque compia la misericordia sperimenta la vera gioia, aiutando gli altri a superare le debolezze e le difficoltà della vita.

La misericordia può essere definita come atteggiamento di un cuore animato dall'amore e che rivolge l'attenzione verso il prossimo. Chi si fa penetrare dalla misericordia, non si lascerà accecare dalla ricerca del mero profitto o del successo, ma avrà sempre in mente l'altra persona e ciò che nella sua irripetibilità ed unicità, la distingue dagli altri (Ahner 2007, p. 137). La misericordia presuppone che ci sia qualcun altro – più grande e più forte, che, tuttavia, non usa la sua superiorità per punire e respingere, ma per sollevare e sostenere nella ricerca di beni che sono alla sua portata (Lehner 2003, p. 103–104). La misericordia non conosce confini e abbraccia l'uomo indipendentemente da ciò che l'uomo ha fatto o commesso. Senza misericordia, una persona debole e sofferente non è in grado di sopravvivere. Ricevendola e sperimentandola, l'uomo ferito e sopraffatto dal senso di colpa, trova speranza e forza per ricominciare da capo con un impegno ancora maggiore per il bene sia nella vita personale che in quella familiare, sociale e professionale.

* * *

Il mondo contemporaneo, che dubita dell'esistenza, o almeno della possibilità di conoscere la verità oggettiva (assoluta), priva l'uomo della speranza odierna di trovare ciò che l'umanità ha cercato da sempre (cfr. FR 1). Intanto, senza la verità, l'uomo non può vivere in questo mondo essendo consapevole del pieno significato del suo essere, non sarà capace di amare e dare un senso alle sue azioni terrene. Rifiutando la verità, l'uomo si espone alla vita nel vuoto e nell'incertezza, che sono il frutto del relativismo e della permissività.

La verità cristiana è una filosofia – una fonte di sapienza e del senso della propria esistenza. Essa è un punto di riferimento per le persone che cercano il fine ultimo della loro vita. Questa non è una scienza che equivale a spiegare i concetti e ad esprimere sofismi. Il cristianesimo si riferisce alla tradizione antica, secondo la quale la filosofia non è tanto una disciplina accademica quanto l'arte di vivere e di morire, che possono essere posseduti solo alla luce della verità. Gesù lo rivela al mondo, dando allo stesso tempo la possibilità di essere uomini autentici, di coltivare l'arte di una vita saggia, intelligente e di giungere alla piena pace nel momento di dover lasciare questo mondo.

Il compito della Chiesa è quello di proclamare la verità cristiana all'umanità intera, di trasformare le menti umane e di svelare al mondo il significato più profondo dell'esistenza umana. Dio vuole che le persone conoscano la verità e la vivano ogni giorno. Per questo la vita cristiana non dovrebbe essere altro che “fare la verità” e quindi dare la testimonianza alla verità di Cristo. In questo modo, la verità di Dio impregna la vita del mondo e mostra la sua rilevanza nella realtà.

Bibliografia

- Ahner Eugene C., 2007, *Business Ethics. Making a Life, Not Just a Living*, Maryknoll.
- Ardui Johan, 2006, *Truth, Rock Music and Christianity. Can Truth Be Maintained in the Dialogue Between Theology and Rock Music?*, in: Mathijs Lamberigts, Lieven Boeve, Terrence Merrigan (ed.), *Theology and the Quest for Truth. Historical- and Systematic-theological Studies*, Leuven, p. 199–212.
- Arens Edmund, 1990, *Zur Struktur theologischer Wahrheit*, *Zeitschrift für Katholische Theologie*, No 1, p. 1–17.
- Bauman Zygmunt, 2007, *Phynne życie*, Kraków.
- Becker Patrick 2009, *Diewald Ursula, Relativismus, Postmoderne und Wahrheitsanspruch*, *Stimmen der Zeit*, No 10, p. 673–684.
- Beinert Wolfgang, 2002, *Befreiende Wahrheit*, *Stimmen der Zeit*, No 4, p. 263–276.
- Benedetto XVI, 2006, *Lettera enciclica “Deus caritas est”* (2005), in: *La Santa Sede* [online], accesso: 1.07.2019, <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html>.

- Benedetto XVI, 2007, *Lettera enciclica “Spe salvi”* (2007), in: *La Santa Sede* [online], accesso: 1.07.2019, <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html>.
- Benedetto XVI, 2009, *Lettera enciclica “Caritas in veritate”* (2009), in: *La Santa Sede* [online], accesso: 1.07.2019, <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html>.
- Blanco Sarto Pablo, 2005, *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo*, Madrid.
- Blanco Sarto Pablo, 2011, *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, Madrid.
- Boeve Lieven, 2010, *Christian Faith, Church and World*, in: Gerard Mannion, Lieven Boeve (ed.), *The Ratzinger Reader. Mapping a Theological Journey*, London–New York, p. 119–138.
- Botero José S., 2005, *La benignidad pastoral. Hacia una pedagogía de la misericordia*, Bogotá.
- Brytting Tomas, 1992, De Geer Hans, *Moral Dilemmas and Organization Design*, in: Peter Koslowski (ed.), *Ethics in Economics, Business, and Economic Policy*, Berlin–Heidelberg, p. 95–115.
- Chavez Aviña Monica, 2003, *El sufrimiento a la luz de la misericordia*, Madrid.
- Concilio Vaticano II, 1966, *Constituzione “Gaudium et spes”* (1965), in: *La Santa Sede* [online], accesso: 1.07.2019, <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html>.
- Edmonds Mike, 2018, *Truth. Growth. Repeat. A Business Manual for Generation Why*, Milton.
- Fischella Rino, 2014, *Miejsce apologetyki w nowej ewangelizacji*, *Communio*, No 1, p. 21–34.
- Francesco, 2013, *Lettera enciclica “Lumen Fidei”* (2013), in: *La Santa Sede* [online], accesso: 1.07.2019, <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html>.
- Francesco, 2015, *Bolla “Misericordiae Vultus”* (2015), in: *La Santa Sede* [online], accesso: 1.07.2019, <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html>.
- Garay de Jesus, 1993, *El juego. Una ética para el mercado*, Madrid.
- Giovanni Paulo II, 1991, *Lettera enciclica “Fides et ratio”* (1998), in: *La Santa Sede* [online], accesso: 1.07.2019, <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html>.
- Hinson E. Glenn, 1981, *The Evangelization of the Roman Empire. Identity and Adaptability*, Macon.
- Inglehart Ronald, 1998, *Modernisierung und Postmodernisierung. Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften*, Frankfurt a. M.
- Koch Kurt, 2009, *Der dritte Weg zu glauben. Grundzüge eines öffentlichen Christentums*, *Geist und Leben*, No 1, p. 20–37.
- Lehner Wolfgang, 2016, *Ruf in die Zeit – das Jahr der Barmherzigkeit. Barmherzigkeit in medialen Mechanismen*, *Klerusblatt*, No 4, p. 78–82.
- Nissing Hans-Gregor, 2011, „Was ist Wahrheit?“. *Josephs Ratzingers Einsprüche gegen den Relativismus*, in: H.-G. Nissing (ed.), *Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus*, München, p. 9–32.
- Ratzinger Joseph, 1970, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970.
- Ratzinger Joseph, 1986, *Raport o stanie wiary*. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori, Kraków – Warszawa.
- Ratzinger Joseph, 2001, *Wahrheit des Christentums?*, in: Albert Raffelt (ed.), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, Freiburg i. B., p. 631–642.
- Ratzinger Joseph, 2005, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2005.
- Schmid Peter F., 1997, *Heil(ig)werden durch Selbstverwirklichung? Seelsorge als Herausforderung*, *Theologisch-Praktische Quartalschrift*, No 3, p. 256–268.
- Schüssler Fiorenza Francis, 2011, *Systematic Theology. Task and Methods*, in: F. Schüssler Fiorenza, John P. Galvin (ed.), *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives*, Minneapolis, p. 1–78.

- Steins Georg, 1996, *Gottesverwechslung, Gottvergessenheit und Religionsfreudigkeit oder: Wenn doch die Propheten anbrächen...*, in: Josef Homeyer, Georg Steins (ed.), *Kirche – postmodern „überholt“?*, München, p. 57–74.
- Stiller Brian C., 2005, *Preaching Parables to Postmoderns*, Augsburg Fortress.
- Twomey Vincent, 2009, *Kościół nie ma prawa ingerować w sferę polityki?*, in: Ryszard Hajduk (ed.), *Współczesne herezje*, Olsztyn, p. 127–142.
- Wahren Heinz-Kurt E., 1996, *Das lernende Unternehmen. Theorie und Praxis des organisationalen Lernens*, Berlin.
- Weigel George, 2005, *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, Warszawa.
- Wielgus Stanisław, 2001, *Postmodernizm*, in: Ryszard Czekalski (ed.), *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, Płock, p. 33–48.
- Wielgus Stanisław, 2008, *Postmodernizm*, Keryks, No 7, p. 35–56.
- Yarnell Malcolm B., 2007, *The Formation of Christian Doctrine*, Nashville.
- Zimmermann Jens, 2012, *Humanism and Religion. A Call for the Renewal of Western Culture*, New York.

Traduzione: Maksym Adam Kopiec OFM

CHRISTLICHES LEBEN ALS VERWIRKLICHUNG DER WAHRHEIT

Zusammenfassung: In der heutigen Zeit, in der die Existenz objektiver Wahrheit und die Möglichkeit, sie zu erkennen in Frage gestellt wird, verkündet die Kirche der Welt die Wahrheit, die vom göttlichen Logos abgeleitet wird. Dies ist die Wahrheit über Gottes Liebe, die am vollständigsten in der Person des Sohnes Gottes, Jesus Christus, erscheint. Er verkörpert die Wahrheit von Gott, der Liebe ist und offenbart auch die Wahrheit über den Menschen, seine Berufung und seine Bestimmung. Im Licht der Wahrheit Gottes kann sich der Mensch mit Liebe annehmen. Durch die Praxis der Liebe kann er sich auch in Gottes Bild und Ähnlichkeit verwandeln. Die vom Christentum verkündete Wahrheit zeigt den Menschen Gutes und hilft ihnen, die Freiheit, die sie haben, richtig zu nutzen. Sie ist die Grundlage für die Schaffung sozialer Strukturen, die die ganzheitliche menschliche Entwicklung unterstützen und gesunde zwischenmenschliche Beziehungen bewerkstelligen lassen. Die Wahrheit erlaubt nicht, den Menschen wirtschaftlichen Indikatoren und dem wissenschaftlichen und technischen Fortschritt unterzuordnen. Dank der objektiven Wahrheit erhalten ethische Normen ihre tiefste Rechtfertigung und können die Funktion von Individuen und sozialen Faktoren regulieren und dazu beitragen, Probleme zu lösen, die im sozialen und politischen Leben sowie in Arbeit und Wirtschaft auftreten.

Schlüsselwörter: Evangelium, Humanismus, Christentum, Weisheit, soziales Leben, Geschäft.

ŻYCIE CHRZEŚCIJAŃSKIE JAKO URZECZYWIŚNIENIE PRAWDY

Streszczenie: W epoce kwestionującej istnienie prawdy obiektywnej i możliwości jej poznania Kościół głosi światu prawdę, której źródłem jest boski Logos. Jest to prawda o miłości Bożej ukazującej się najpełniej w osobie Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. Ucieleśnia On prawdę o Bogu, który jest miłością, a także odsłania prawdę o człowieku, jego powołaniu i przeznaczeniu. W świetle Bożej prawdy człowiek może popatrzeć na samego siebie z miłością i urzeczywistniać się w miłości

na Boży obraz i podobieństwo. Prawda głoszona przez chrześcijaństwo ukazuje ludziom dobro i pomaga im właściwie wykorzystać posiadaną przez nich wolność. Jest ona podstawą do tworzenia struktur społecznych, wspierających integralny rozwój ludzki i budowanie zdrowych więzi międzyosobowych. Dzięki niej człowiek może uniknąć podporządkowania siebie wskaźnikom ekonomicznym i postępowi naukowo-technicznemu. Odniesienie się do prawdy obiektywnej umocowuje w życiu normy etyczne, regulujące działanie jednostek i czynników społecznych, przyczyniając się do rozwiązania problemów pojawiających się w życiu społecznym i politycznym, a także w biznesie i ekonomii.

Słowa kluczowe: Ewangelia, humanizm, chrześcijaństwo, mądrość, życie społeczne, biznes.

CHRISTIAN LIFE AS REALIZING TRUTH

Summary: In the contemporary age that questions the existence of objective truth and the possibility of knowing it, the Church proclaims to the world the truth that is derived from the divine Logos. This is the truth about God's love that appears most fully in the person of the Son of God, Jesus Christ. He reveals the truth of God which is love, the truth about man, his calling and destiny. In the light of God's truth, man can look at himself with love. Practicing love, he can also transform himself in God's image and likeness. The truth proclaimed by Christianity demonstrates to people how to properly use the freedom they have. It is the basis for creating social structures that support integral human development and create healthy interpersonal relationships. It does not allow man to be subordinated to economic indicators and scientific and technical progress. Thanks to the objective truth, ethical norms find their deepest justification and regulate the function of individuals and social factors, helping to solve problems which appear in social and political life, as well as in business and economics.

Keywords: Gospel, humanism, Christianity, wisdom, social life, business.

Magdalena Wysocka*

Wydział Nauk Ekonomicznych
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

DETERMINANTY SPRAWNEGO DZIAŁANIA PRZEDSIĘBIORSTW RODZINNYCH W HISZPANII, POLSCE, TURCJI ORAZ NA ŁOTWIE

Streszczenie: Przedsiębiorstwa rodzinne są podmiotami dominującymi w gospodarkach poszczególnych krajów. W artykule przedstawiono specyficzne cechy oraz główne narzędzia sprawnego gospodarowania firmami rodzinnymi. Na podstawie studiów literatury stwierdzono, że nie występują znaczące różnice w charakterystykach tych podmiotów w Hiszpanii, Polsce, Turcji oraz na Łotwie. W opinii właścicieli/zarządzających tymi podmiotami sprawność ich działań zdeterminowana jest głównie systemem wartości ważnych dla członków rodziny wraz z uwzględnieniem wartości cenowych dla wszystkich interesariuszy rodzinnego biznesu.

Słowa kluczowe: rodzina, przedsiębiorstwo rodzinne, system wartości, sprawne działanie.

Wartość przedsiębiorstw rodzinnych w gospodarkach światowej i poszczególnych krajów jest znaczna, a w niektórych nawet dominująca (Sobiecki i in. 2014, s. 17)¹. Przedsiębiorstwa te funkcjonują na konkurencyjnym rynku i muszą znaleźć na nim swoje miejsce wśród innych podmiotów gospodarczych. Firmy rodzinne², podobnie jak nierodzinne, zmagają się z szeregiem przeszkód determinujących ich efektywne gospodarowanie. W tym kontekście istotne jest bieżące identyfikowanie problemów i na ich podstawie inicjowanie działań organizacyjnych, komunikacyjnych, interpersonalnych oraz motywacyjnych (także techniczno-technologicznych i finansowych) sprzyjających podejmowaniu trafniejszych decyzji.

* Adres/Address: dr Magdalena Wysocka, ORCID: 0000-0001-6485-3334, e-mail: magdalena.wysocka@uwm.edu.pl

¹ Z uwagi na niejednorodność definicyjną firm rodzinnych zazwyczaj mówi się o szacunkowej liczbie tych podmiotów na rynku i szacunkowym wpływie tych podmiotów na gospodarkę. Około 70–80% przedsiębiorstw w Europie posiada status firmy rodzinnej. Ten typ przedsiębiorstw generuje między 35% a 65% PKB w państwach członkowskich UE, 40–45% PKB w Ameryce Północnej, 50–70% PKB w Ameryce Łacińskiej i 65–82% PKB w Azji.

² W literaturze przedmiotu terminy „przedsiębiorstwo rodzinne” i „firma rodzinna” (family business) często są utożsamiane i stosowane zamiennie. Taką interpretację przyjęto także w tym artykule.

Celem badań była identyfikacja determinant efektywnego gospodarowania w przedsiębiorstwach rodzinnych działających w Hiszpanii, na Łotwie, w Polsce oraz w Turcji³. Terytorialny obszar badań wynikał ze składu osobowego uczestników warsztatów pt. *Corporate Social Responsibility. Exercises Identification of problems and design activities* oraz *Ethics in management. Exercises Identification of problems and design activities* realizowanych w UWM przez autora artykułu w ramach program Erasmus+. Podczas zajęć studenci na bieżąco korzystali z internetowych baz zawierających literaturę przedmiotu oraz wyników badań publikowanych w swoich krajach. Uzyskane rezultaty stanowiły podstawę dyskusji, oceny i wnioskowania w przedmiocie badań⁴.

W postępowaniu badawczym poszukiwano odpowiedzi na trzy zasadnicze pytania:

1. Jakie są charakterystyczne problemy funkcjonowania przedsiębiorstw rodzinnych na konkurencyjnym rynku?

2. Co determinuje efektywne gospodarowanie w przedsiębiorstwach rodzinnych?

3. Jaki jest charakter głównych determinant sprzyjających efektywnemu gospodarowaniu w przedsiębiorstwach rodzinnych?

W badaniach zastosowano metodę studiów literatury. Skupiono się na analizie treści zawartych w literaturze krajowej i zagranicznej dotyczącej działalności przedsiębiorstw rodzinnych, ich głównych problemów oraz wartości determinujących efektywność rodzinnego biznesu. Wykonane badania mają charakter badań wtórnych. Przeprowadzono je w pierwszym i drugim kwartale 2018 r.

1. Przedsiębiorstwa rodzinne: znaczenie, cechy i problemy

Przedsiębiorstwa rodzinne są swoistymi podmiotami gospodarowania, ponieważ skupiają w sobie dwie odrębne struktury. Jedną jest rodzina, a drugą przedsiębiorstwo (Safin 2006, s. 1–2). Różne są też ich cele i zadania, bowiem pierwsza jest instytucją społeczną, druga natomiast instytucją ekonomiczną. Z tych powodów w literaturze przedmiotu nie ma jednoznacznej definicji (Więcek-Janka 2013b, definicje w literaturze światowej – s. 19–32; definicje w literaturze krajowej – s. 33–39; Mandl 2008, s. 13–34). W tym artykule przyjęto szeroką interpretację, w której „Przedsiębiorstwem rodzinnym jest podmiot go-

³ W artykule kraje wymieniane są w kolejności alfabetycznej.

⁴ Dane źródłowe dotyczące firm rodzinnych w Hiszpanii, na Łotwie i w Turcji zebrane podczas zajęć warsztatowych opracowali studenci David Rosales – University of Las Palmas de Gran Canaria, Hiszpania; Kaspars Baufuls – Daugavpils University, Daugavpils, Łotwa; Can Burak Doğanay, Hüseyin Kahraman, Özgür Bağcı – University of Mehmet Akif Ersoy in Burdur, Turcja.

spodarczy, spełniający kryteria mikro-, małego lub średniego przedsiębiorstwa, w którym wyłącznym lub dominującym bezpośrednim właścicielem jego majątku jest rodzina jedno- lub wielopokoleniowa. Jednocześnie nie występuje oddzielenie własności od zarządzania, a członkowie rodziny sami pracują w swojej firmie. Ponadto rozwój firmy jest w interesie rodziny (rodzina ma poczucie partycypacji w firmie, klarowne są rozwiązania w sferze *corporate governance*) i obowiązuje zasada sukcesji rodzinnej (władza i własność przekazywane są kolejnym pokoleniom w oparciu o kryteria społeczne)” (Sobiecki 2010, s. 35). Na podstawie przywołanej definicji oraz innych zaczerpniętych z literatury przedmiotu w tabeli 1 zestawiono charakterystyczne wyznaczniki firm rodzinnych wyróżnione według kryterium własności oraz kontroli i zarządzania.

Tabela 1

Charakterystyczne wyznaczniki firm rodzinnych

Kraj	Prawo własności (minimum)	Kontrola/zarządzanie
Hiszpania	<ul style="list-style-type: none"> istotna część własności firmy należy do jednej lub kilku rodzin 	<ul style="list-style-type: none"> członkowie rodziny w decydujący sposób włączają się w zarządzanie i administrację firmy
Łotwa	<ul style="list-style-type: none"> pełne posiadanie przez członków rodziny 	<ul style="list-style-type: none"> formalne podejście – zwracanie uwagi na hierarchię i status szacunek dla autorytetu połączony z poczuciem lojalności i bezstronnym podejściem do realizacji celów firmy (wśród starszego pokolenia)
Polska	<ul style="list-style-type: none"> w całości lub w znacznej mierze w ręce jednej lub więcej rodzin 	<ul style="list-style-type: none"> co najmniej jeden członek rodziny ma stanowisko kierownicze lub ma znaczący wpływ na kadre kierowniczą rodzina ma kontrolę nad zarządzaniem
Turcja	<ul style="list-style-type: none"> co najmniej 51% udziałów należy do rodziny lub rodzin pokrewnych 	<ul style="list-style-type: none"> większość kierownictwa wyższego szczebla i właściciele codziennie biorą odpowiedzialność za zarządzanie firmą kontrolowanie zarządu/kierowanie firmą, założyciel jest przewodniczącym rady dyrektorów co najmniej dwa pokolenia zaangażowane są w zarządzanie i relacje rodzinne menedżerzy wyznaczani są przez członków rodziny

Źródło: Mandl 2008, s. 20–30, na podstawie: Regional Government of Valencia; *Survey of Innovative Business in Latvia*, *Inicjatywa Firm Rodzinnych, Ankara Sanayi Odası/Ankara Chamber of Industry, Aile İşletmelerinde Karşılaşılan Yönetim ve Organizasyon Sorunları: Denizli Örneği, Department of Business Administration Management and Organization Program*, 2018, Denizli, *Latvia Management Guides, Commisceo Global 2017* [online].

Na podstawie danych zawartych w tabeli 1 można wykazać, że w obserwowanych krajach co najmniej 51% udziału w majątku przedsiębiorstwa ma rodzina lub w całości kapitał należy do członka lub członków rodziny, natomiast w zakresie zarządzania i kontroli istotne jest, aby co najmniej jeden członek rodziny zarządzał przedsiębiorstwem.

O znaczeniu firm rodzinnych w gospodarce świadczą m.in. takie wskaźniki, jak procentowy udział tych podmiotów na rynku w danym kraju, liczba zatrudnionych pracowników oraz procentowy udział w tworzeniu produktu krajowego brutto. Wielkości tych wskaźników zestawiono w tabeli 2.

Tabela 2

Wybrane wskaźniki ekonomiczne firm rodzinnych

Kraj	Udział przedsiębiorstw w ogółem podmiotów	Struktura rodzinnego biznesu (mikro, małe, średnie, duże)	Udział w PKB	Inne wskaźniki
Hiszpania	85%	b.d.	70%	65% firm rodzinnych jest kierowana w pierwszym pokoleniu, 25% – drugim, 9% – w trzecim/czwartym oraz 1% – w późniejszych
Łotwa	30% MSP z mniej niż 50 pracownikami	82,5 14,1 2,9 0,5	b.d.	b.d.
Polska	70–80%	29,8 43,1 19,9 7,2	66%	71% firm rodzinnych jest kierowana w pierwszym pokoleniu, 25% – w drugim, 4% – w późniejszych
Turcja	85–95%	36,2 40,9 12,8 10,1	69%	85% firm rodzinnych jest kierowana przez pierwsze pokolenie, a założyciele lub przedsiębiorcy tych firm nadal pracują dla własnych firm

Źródło: Mandl 2008, s. 40–47, w oparciu o: Instituto de Empresa Familiar, Survey of Innovative Business in Latvia; [Wojciech] Popczyk, [Alicja] Popczyk, 2015, s. 3.

Wielkości zawarte w tabeli wskazują na zbliżony i znaczący procentowy udział firm rodzinnych w ogólnej liczbie przedsiębiorstw zarejestrowanych w Hiszpanii, Polsce i Turcji (dane dla Łotwy trudno porównywać z pozostałymi krajami ze względu na inne klasyfikowanie przedsiębiorstw w tym kryterium). Kategoryzując firmy rodzinne według liczby zatrudnionych pracowników uważa się zbliżoną strukturę w Polsce i Turcji, natomiast na Łotwie firmami

rodzinnymi są przede wszystkim przedsiębiorstwa mikro, tj. zatrudniające do 9 pracowników. Rodzinne podmioty gospodarcze działające w Hiszpanii, w Polsce i w Turcji generują zbliżone i znaczące (szacowane na poziomie 70%) wartości produktu krajowego brutto.

Przedsiębiorstwa rodzinne charakteryzują się pewnymi cechami, które zapewniają im stabilną pozycję na rynku (tab. 3). Na przykład kulturę biznesu rodzinnego w Hiszpanii kształtują silne wartości rodzinne. W Polsce istotne jest podejście długofalowe i zdolność do zmian. Firmy rodzinne w Turcji i na Łotwie skupiają się głównie na rynkach wewnętrznych.

Tabela 3

Cechy charakterystyczne rodzinnego biznesu

Hiszpania	Łotwa	Polska	Turcja
<ul style="list-style-type: none"> • podział odpowiedzialności zgodnie przyjętymi celami • trzymanie się ogólnie przyjętych zasad efektywnego gospodarowania • wartości rodzinne stanowią rdzeń kultury biznesowej 	<ul style="list-style-type: none"> • stabilność i trwały wzrost • koncentracja na rynku wewnętrznym 	<ul style="list-style-type: none"> • strategiczna perspektywa • zaangażowanie • odpowiedzialność • relacje personalne • elastyczność – szybka adaptacja do zmian 	<ul style="list-style-type: none"> • zysk bez ryzyka • koncentracja na wewnętrznym rynku • ciągłość firmy • emocjonalność i instynkt • zatrudnianie każdego członka rodziny bez względu na posiadane umiejętności

Źródło: opracowanie własne na podstawie: *Innowacyjne zarządzanie*, 2013, opracowanie redakcyjne, *Relacje – Magazyn Firm Rodzinnych* nr 1/2013, s. 29; *KPMG's family business monitoring study*; *Baltic News Network 2017*; Mandl 2008.

Cechą charakterystyczną wszystkich przedsiębiorstw rodzinnych jest preferowanie zatrudnienia członków rodziny. W ten sposób stwarza się większe szanse na prowadzenie działalności rodzinnego biznesu w dłuższej perspektywie. Chodzi tu nie o długoterminowe przetrwanie, lecz o działalność efektywną z ekonomicznego i społecznego punktu widzenia. Tymczasem często członkowie rodziny nie posiadają stosownych kompetencji. Praktyki takie nie muszą być przyczynkiem do szybszych porażek, bowiem inną cechą firm rodzinnych jest ostrożność w prowadzeniu biznesu, sprowadzająca się do generowania zysku bez dużego ryzyka.

Przedsiębiorstwa rodzinne działają w takiej samej rzeczywistości gospodarczej i społecznej, jak podmioty nierodzinne. Zauważa się jednak pewne specyficzne problemy w prowadzeniu tego biznesu (tab. 4).

Tabela 4

Przykładowe problemy związane z prowadzeniem firm rodzinnych

Hiszpania	Łotwa	Polska	Turcja
<ul style="list-style-type: none"> • prawa partnerów, będących faktycznie właścicielami, ale nie będących częścią rodziny • obecność w kapitale dwóch lub więcej rodzin • zapożyczanie regulacji prawnych z ogólnie obowiązujących przepisów gospodarowania 	<ul style="list-style-type: none"> • brak utalentowanych pracowników • niestabilne środowisko polityczne • zwiększona konkurencja i spadek rentowności • brak stabilnych i przewidywalnych przepisów podatkowych • obciążenia administracyjne (biurokracja, sprawozdawczość, itd.) 	<ul style="list-style-type: none"> • podatki od darowizn i spadków • dostęp do finansowania, które nie prowadzi do utraty kontroli nad spółką • brak wczesnej świadomości konieczności transferu między-pokoleniowego (sukcesji) • trudności z pozyskaniem i utrzymaniem kompetentnych pracowników • brak edukacji biznesowej nakierowanej na specyfikę firmy rodzinnej • mała liczba badań i analiz dotyczących biznesów rodzinnych 	<ul style="list-style-type: none"> • regulacje podatkowe • niewielka liczba badań i analiz dotyczących firm rodzinnych • zmienność waluty: dolar, euro • konserwatywne podejście do nowych rozwiązań wykazane przez pierwsze pokolenie

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Kowalewska 2009, s. 7–8; *Baltic News Network*, 2017; Mandl 2008.

Zdaniem prowadzących przedsiębiorstwa rodzinne w analizowanych krajach istotnym problemem, z którym zmagają się na co dzień, jest biurokracja, niestabilne i trudne do przewidzenia przepisy podatkowe oraz mało stabilne środowisko polityczne, mające wpływ na stanowione prawo. Występują także problemy w zatrudnianiu pracowników mających kompetencje w prowadzeniu rodzinnego biznesu. Stan ten z kolei wynika z braku lub szczątkowej oferty edukacyjnej w zakresie zarządzania firmami rodzinnymi. Prowadzący rodzinny biznes zgłaszają także niedostatek badań i analiz dotyczących efektywnego zarządzania przedsiębiorstwami rodzinnymi.

W świetle zarysowanych problemów jawi się pytanie o determinanty sprawnego prowadzenia przedsiębiorstw rodzinnych w perspektywie długofa-

lowej (Więcek-Janka 2013a, s. 259–274)⁵. W literaturze przedmiotu odnajdujemy szereg uwarunkowań, które sprzyjają rozwojowi długofalowemu przedsiębiorstw i wieloletniemu utrzymaniu się ich na rynku. Jeśli odniesiemy je do firm rodzinnych, główną determinantą utrzymania się przez długie lata są specyficzne wartości determinujące sprawne działanie przedsiębiorstw rodzinnych.

2. Rodzinność jako determinanta sprawnego działania firm rodzinnych

Pojęcie sprawnego działania zostało zdefiniowane w nauce zwanej prakseologią⁶. W rozumieniu prakseologicznym jest to „zachowanie się umyślne zmierzające do celu” (Zieleniewski 1978, s. 183). Według J. Zieleniewskiego głównymi wyznacznikami sprawności działania są „skuteczność, korzystność i ekonomiczność” (Zieleniewski 1978, s. 242). Natomiast T. Kotarbiński – twórca polskiej szkoły prakseologii – uważa, że o sukcesie można mówić wówczas, kiedy działanie w „jakimś stopniu prowadzi do skutku zamierzonego jako cel” (Kotarbiński 1961, s. 113). Drugą cechą sprawnego działania jest korzystność rozumiana jako „różnica między wynikiem użytecznym, a kosztami działania”. Trzecią cechą sprawności działań jest ekonomiczność, której miarą jest „stosunek wyniku użytecznego do poniesionych kosztów działania” z podkreśleniem, iż należy uwzględniać nie tylko koszty materialne, ale także moralne (Kieżun 1997, s. 18–20).

Z przedstawionych powyżej interpretacji można wnioskować, że analizy sprawności działań mają przede wszystkim charakter utylitarny i nie bierze się pod uwagę ocen według wartości i wynikających z nich norm postępowania. Takie podejście było przyczynkiem krytycznych opinii (zob. Olejnik 1962, s. 506–526; Elzenberg 1966, s. 129–134; Przełęcki 2006, s. 15–20), ponieważ w praktyce mogą zachodzić takie sytuacje, że działanie może być skuteczne, bo osiągnięto wyznaczone cele, ale przy realizacji tych celów postępowano niegodziwie, tj. nie przestrzegano wartości i norm przyjętych za ważne w danej

⁵ Najstarsze przedsiębiorstwo rodzinne powstało w 717 r. w Japonii (Houshi – branża: usługi hotelowo-uzdrowiskowe), natomiast w Polsce do najstarszych firm rodzinnych można zaliczyć: Gorzelnię Baczewskich (1782 r.), Fabrykę Porcelany Ćmielów (1790 r.), W. Kruk – produkcja biżuterii (1840 r.) oraz A. Blikle – produkcja wyrobów cukierniczych (1869 r.). Firma Felezyński założona w 1808 w Kałuszach jako odlewnia (dzwony).

⁶ Prakseologia – „nauka o sprawnym działaniu formułująca zasady postępowania odnoszące się do wszelkich form świadomego i celowego działania, rozpatrywanego ze względu na kryterium sprawności. [...] Dotyczy ona także i gospodarowania. Prakseologia gospodarcza jest rozumiana jako dziedzina wiedzy o sprawnym działaniu w sferze ekonomii” (Penc 1997, s. 336).

społeczności. Stąd też T. Kotarbiński zmodyfikował rozumienie sprawnego działania poprzez wprowadzenie wymiaru etycznego. W literaturze przedmiotu nową wersję sprawnego działania zaczęto przedstawiać w formie tzw. Trzech E. I tak sprawnie oznacza skutecznie (efektywnie), ekonomicznie i etycznie (Kieżun 2007, s. 87), zaś samą etyczność działań zaczęto odnosić do sposobów postępowania przy realizacji celów. Pomimo wprowadzenia do rozważań o sprawności działań wymiaru etycznego, krytyczne osądy nie ustawały i nadal występują. Ich autorami są nie tylko etycy nurtu chrześcijańskiego, ale także inni filozofowie, co głównie wynika z głoszenia przez Kotarbińskiego koncepcji etyki niezależnej (szerzej m.in.: Wojtyła 1983; Olejnik 1962, s. 506–526; Ossowska 1959, s. 3–21).

W kontekście etycznego wymiaru sprawnego działania można poczynić założenie, że jednym z uwarunkowań sukcesów rynkowych jest przestrzeganie pewnych wartości i norm postępowania akceptowanych przez społeczność, w otoczeniu której działa dana organizacja. W świetle literatury przedmiotu w tabeli 5 zestawiono charakterystyczne narzędzia sprawnego gospodarowania w przedsiębiorstwach rodzinnych.

Dane zawarte w tabeli wskazują, że w analizowanych krajach sukcesy firm rodzinnych zdeterminowane są głównie tzw. konstytucją rodziny oraz wartościami ukształtowanymi w rodzinie. Obydwa narzędzia tworzą pewien system rozumiany jako „zbiór zasad i reguł dotyczących funkcjonowania przedsiębiorstwa oraz pożądane postawy etyczno-moralne członków rodziny zaangażowanych w przedsiębiorstwo rodzinne” (Winnicka-Popczyk 2013, s. 3). Narzędzia te mają charakter etyczny, zaś pozostałe wymienione w tabeli – charakter organizacyjny i społeczny.

Zidentyfikowana dominacja wartości znajduje potwierdzenie w innych opracowaniach, z których wynika, że podstawą sukcesów rodzinnego biznesu są przede wszystkim wartości rodzinne promieniujące wewnątrz i na zewnątrz organizacji. Na przykład S. Beckmann twierdzi, że przedsiębiorstwa rodzinne skupiają się nie tylko na generowaniu zysków, ale także na tworzeniu wartości organizacji dla wszystkich interesariuszy zainteresowanych sukcesem rodzinnego biznesu (Beckman, Morsing, Reich 2006, s. 11–36).

Tabela 5

Narzędzia sprawnego gospodarowania w przedsiębiorstwach rodzinnych

Wartość	Hiszpania	Łotwa	Polska	Turcja
1	2*	3*	4**	5**
Konstytucja rodziny (kodeks rodziny, karta rodziny) – zbiór zasad postępowania bez mocy prawnej	+	+	92	82
Wartości rodzinne – spis wartości istotnych dla rodziny przedsiębiorców	+	+	68	79
Umowa spółki – prawnie obowiązujący dokument zawierający m.in. spis uprawnień wspólników, zasady sukcesji oraz podziału zysku w firmie rodzinnej			38	43
Zjazdy rodzinne (zgromadzenie rodziny) – regularne spotkania członków rodziny będących wspólnikami w firmie rodzinnej, ale także członków rodziny niezaangażowanych w rodzinny biznes	+		35	42
Szkolenie członków rodziny – rozwój kompetencji zarządczych, biznesowych i społecznych nakierowany na przygotowywanie do pracy w firmie rodzinnej, zarządzania nią lub do bycia współwłaścicielem firmy	+	+	27	36
Mechanizmy rozwiązywania konfliktów – jako prewencyjne i/lub interwencyjne narzędzia rozwiązywania konfliktów	+		16	22
Działalność filantropijna – społeczna działalność na rzecz innych interesariuszy, np. lokalnej społeczności i otoczenia przyrodniczego poprzez zakładanie fundacji i stowarzyszeń, w których działania włączani są także członkowie rodziny niezwiązani z biznesem rodzinnym	+	+	25	35
Rada rodziny – wspieranie decyzji dotyczących przedsiębiorstwa rodzinnego poprzez delegowanie członków rodziny do ciał doradczych i nadzorczych firmy rodzinnej			21	30
Biuro rodzinne – wydzielona jednostka organizacyjna do profesjonalnego zarządzania majątkiem firmy rodzinnej	+	+	16	25
Platforma komunikacyjna (Family Internet/Intranet) – rozsyłanie informacji o firmie do członków rodziny	+		12	20

* w kolumnach 2 i 3 zaznaczono deklarowanie stosowania danego narzędzia (bez wartości procentowych)

** w kolumnach 4 i 5 podano % firm deklarujących stosowanie danego narzędzia

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Lewandowska, Wyszogrodzki 2015, s. 8–11; Cappuyns 2002; Yelkikalan 2006, s. 195–209.

W tym kontekście P. Berrone i in. mówią o „Bogactwie Socjoemocjonalnym (Socioemotional Wealth – SEW)” oznaczającym angażowanie się firm rodzinnych „w działania prospołeczne, nawet jeśli to zaangażowanie nie przynosi korzyści ekonomicznych, a to dlatego, że rodzina otrzymuje coś w rodzaju korzyści społeczno-emocjonalnych” (Starnawska, Popowska 2015, s. 183). W uzupełnieniu interpretacji bogactwa socjoemocjonalnego można za W.S. Schulzem dodać, że „jednym z wymiarów SEW jest również altruizm cechujący członków rodziny. Może on przyjąć postać pozytywną, czyli zwiększyć zaangażowanie w oddziaływanie prospołeczne, choć możliwe jest również, że i to zaangażowanie, w przypadku interesariuszy wewnętrznych, będzie różnicowane na członków rodziny i pracowników spoza niej” (Starnawska, Popowska 2015, s. 184).

Należy także podkreślić, że źródłem wartości w przedsiębiorstwach rodzinnych jest senior rodu, który swoim postępowaniem powinien być wzorem do naśladowania. W sprawnym gospodarowaniu przedsiębiorstwem jest to wartość bardzo cenna. Jak zauważa Jan Klimek, już Karol Wojtyła podkreślał dobro mające swoje źródło w przykładzie czy wzorze do naśladowania, pisał następująco: „o wartości ukazywania wzoru osobowego, dobrego przykładu dla zachęcania człowieka do działania, gdyż teoria uczy, ale przykłady pociągają, czyli wpływają na wolę, wyrwywają człowieka z bierności, z obojętności, nadają mu siłę działania” (Klimek 2014, s. 192). Wymienione walory nie tylko ubogacają pojedynczego człowieka, ale też – według zasady synergii – przyczyniają się do zwiększonej motywacji do pracy zespołowej, do większego zadowolenia z wykonywanej pracy oraz w konsekwencji do generowania większej wartości podmiotów gospodarczych, a więc także firm rodzinnych.

Podsumowanie

Dokonany w tym artykule wybiórczy przegląd sytuacji w zakresie efektywności gospodarowania przedsiębiorstwach rodzinnych działających w Hiszpanii, na Łotwie, w Polsce oraz w Turcji upoważnia do sformułowania następujących wniosków:

- firmy rodzinne odgrywają istotną rolę w gospodarce, bowiem generują blisko 70% produktu krajowego brutto;
- warunkiem koniecznym do nazwania danego podmiotu firmą rodzinną jest skupienie przeważającej wartości kapitałowej w ręku jednego członka rodziny lub jednej rodziny, a ponadto wymagane jest, aby co najmniej jeden członek rodziny był zarządzającym przedsiębiorstwem lub w kierownictwie przedsiębiorstwa;

- firmy rodzinne to przede wszystkim podmioty mikro i małe według liczby zatrudnionych pracowników;
- przedsiębiorstwa rodzinne nie skupiają się tylko na działalności operacyjnej („tu i teraz”), lecz swój biznes widzą w perspektywie wieloletniej;
- zdaniem zarządzających rodzinnymi biznesami na rynku pracy brakuje profesjonalnie przygotowanej kadry menedżerskiej, jak również występuje niedostatek badań i rekomendacji w zakresie sprawnego gospodarowania w tych podmiotach;
- istotnym uwarunkowaniem sprawnego działania podmiotów rodzinnych jest system wartości ukształtowanych w rodzinie.

Prezentacja sytuacji przedsiębiorstw rodzinnych w wybranych dla przykładu krajach, wynika z potrzeby zasygnalizowania różnic i podobieństw w zakresie organizacji biznesu rodzinnego. W rezultacie służy dyskusji interdyscyplinarnej w refleksji nad integracją dyscyplin humanistycznych.

Bibliografia

- Baltic News Network*, 2017 [online], dostęp: 21.05.2018, <<http://bnn-news.com/kpmg-study-family-businesses-in-latvia-are-more-optimistic-than-businesses-in-europe-163304>>.
- Beckman Suzanne, Morsing Mette, Reich Lucia, 2006, *Strategic CSR communication: an emerging field*, w: Mette Morsing, Suzanne Beckmann (red.), *Strategic CSR Communication*, DJØF Publishing, Copenhagen.
- Berrone Pascual, Cruz Cristina, Gómez-Mejía Luis R., 2012, *Socioemotional wealth in family firms: A review and agenda for future research*, *Family Business Review*, nr 25, s. 258–279.
- Cappuyns Kristin, 2002, *Family business in Spain*, *Families in Business*, nr 06.
- Family Business Summary of partner national researches* [online], 21.05.2018, <https://cocoate.com/sites/cocoate.com/files/fam_biz_research_summary.pdf>.
- Firmy rodzinne w Polsce*, 2015, PARP, Warszawa.
- Innowacyjne zarządzanie*, 2013, opracowanie redakcyjne, Relacje – Magazyn Firm Rodzinnych nr 1/2013, s. 29.
- KPMG's family business monitoring study; Baltic News Network. 2017*, [online], dostęp: 21.05.2018, <<http://bnn-news.com/kpmg-study-family-businesses-in-latvia-are-more-optimistic-than-businesses-in-europe-163304>>.
- Kieżun Witold, 2007, *Sprawne studiowanie nauki zarządzania*, *Współczesne Zarządzanie*, nr 1, s. 87–95.
- Kieżun Witold, 1997, *Sprawne zarządzanie organizacją. Zarys Teorii i praktyki*, Szkoła Główna Handlowa, Warszawa.
- Klimek Jan, 2014, *Etyka biznesu. Teoretyczne założenia, praktyka zastosowań*, Difin, Warszawa.
- Kotarbiński Tadeusz, 1961, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Ossolineum, Warszawa.
- Kowalewska Anna (red.), 2009, *Firmy rodzinne w polskiej gospodarce – szanse i wyzwania*, Polska Agencja Rozwoju Przedsiębiorczości, Warszawa.

- Lewandowska Adrianna, Wyszogrodzki Piotr, 2015, *10 mechanizmów ładu rodzinnego (Family Governance) w firmach rodzinnych*, Instytut Biznesu Rodzinnego, Poznań, w: *PWC Polska* [online], dostęp: 05.08.2018 <<https://www.pwc.pl/pl/pdf/10-mechanizmow-ladu-rodzinne-go.pdf>>.
- Mandl Irene, 2008, *Overview of Family Business Relevant Issues*, Austrian Institute for SME Research, Vienna.
- Olejnik Stanisław, 1962, *Poglądy etyczne prof. Tadeusza Kotarbińskiego*, *Znak*, nr 14, s. 506–526.
- Ossowska Maria, 1959, *Główne modele systemów etycznych*, *Studia Filozoficzne*, nr 4, s. 3–21.
- Penc Józef, 1997, *Leksykon biznesu*, Agencja Wydawnicza Placet, Warszawa.
- Popczyk Wojciech, Popczyk Alicja, *Przedsiębiorstwo rodzinne – determinanty dalszego rozwoju w gospodarce polskiej*, Uniwersytet Łódzki, *Financial Services, Good for Business, Latvia, Markets and Companies, Transport*, w: *The Baltic Course, 2015* [online], dostęp: 21.05.2018, <http://www.baltic-course.com/eng/good_for_business/?doc=109838>.
- Safin Krzysztof, 2006, *Przedsiębiorstwo rodzinne – istota i zachowania strategiczne*, Akademia Ekonomiczna im. Oskara Langego, Wrocław.
- Schulze William S., Lubatkin Michael H., Dino Richard N., 2003, *Toward a Theory of Agency and Altruism in Family Firms*, *Journal of Business Venturing*, nr 18 (4), s. 473–490.
- Sobiecki Roman, 2010, *Jak uczyć przedsiębiorców – na podstawie przedsiębiorczości rodzinnej*, *Kwartalnik Nauk o Przedsiębiorstwie*, nr 3, s. 32–39.
- Sobiecki Roman, Kargul Andrzej, Kochanowska Joanna, 2014, *Przedsiębiorstwo rodzinne – definicje i stan wiedzy*, w: Roman Sobiecki (red.), *Przedsiębiorstwo rodzinne w gospodarce globalnej*, Oficyna Wydawnicza Szkoła Główna Handlowa w Warszawie, Warszawa.
- Starnawska Marzena, Popowska Magdalena, 2015, *O mniej lub bardziej słodkim cukrze, czyli kilka uwag o odpowiedzialności społecznej firm rodzinnych i przedsiębiorstw społecznych*, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego*, nr 848, *Ekonomiczne Problemy Usług*, nr 116, s. 180–190.
- Więcek-Janka Ewa, 2013a, *Firmy rodzinne – przedsiębiorczość długowieczna*, *Przedsiębiorczość i Zarządzanie*, t. 14, z. 3, s. 259–274, w: *Przedsiębiorczość i Zarządzanie* [online], dostęp: 20.05.2018, <<http://piz.san.edu.pl>>.
- Więcek-Janka Ewa, 2013b, *Wiodące wartości w zarządzaniu przedsiębiorstwami rodzinnymi*, *Rozprawy nr 488*, Wyd. Politechniki Poznańskiej, Poznań.
- Winnicka-Popczyk Alicja, 2013, *Rola rodziny w zarządzaniu własnym biznesem*, *Magazyn Firm Rodzinnych*, nr 1, s. 3.
- Wojtyła Karol, 1983, *Elementarz etyczny*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Zieleniewski Jan, 1978, *Organizacja zespołów ludzkich. Wstęp do teorii organizacji i kierowania*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Yelkikalan Nazan, 2006, *Aile Şirketlerinde Çatışma ve Bir Çözüm Önerisi*, *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, nr 2(12), s. 195–209.

DETERMINANTS OF EFFICIENT ACTIVITY OF THE FAMILY BUSINESSES IN SPAIN, POLAND, TURKEY AND LATVIA

Summary: Family businesses are dominant entities in the economies of individual countries. The article presents specific features and main tools for efficient management of family businesses. Based on literature studies, it was found that there are no significant differences in the characteristics

of these entities in Spain, Poland, Turkey and Latvia. In the owners' opinion (who may also be the managers of these entities), the efficiency of their actions is determined mainly by the system of values important for family members, including values which are significant for all stakeholders of the family business.

Keywords: family, family enterprise, value system, efficient operation.

Piotr Kopiec*

Wydział Teologii

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

RUCH EKUMENICZNY WOBEC WSPÓŁCZESNYCH PRZEMIAN W SFERZE PRACY I ICH KONSEKWENCJI DLA RODZINY: DIAGNOZY I PROPOZYCJE KONFERENCJI KOŚCIOŁÓW EUROPEJSKICH

Streszczenie: W opinii wielu socjologów przemiany w sferze pracy, wywołane przez gwałtowny postęp technologiczny, stają się głównym czynnikiem współczesnych przemian społecznych i kulturowych. Wśród spodziewanych negatywnych zjawisk wymienia się wzrost masowego bezrobocia technologicznego, utratę kontroli nad rozwojem sztucznej inteligencji, poszerzenie zjawiska społecznego wykluczenia, narastające rozchodzenie się prekariatu i merytokratycznej elity, a w ich następstwie pogłębiający się kryzys instytucji społecznych na czele z rodziną. Stąd też przemiany w pracy są przedmiotem refleksji teologicznej, prowadzonej również przez organizacje ekumeniczne. Wśród szczególnie aktywnych instytucji ekumenicznych należy wymienić Konferencję Kościołów Europejskich i jej komórkę – Akcja Kościelna dla Pracy i Życia, powołaną w celu poszukiwania rozwiązań rozważanego problemu. W artykule w syntetyczny sposób opisano przemiany w sferze pracy zawodowej oraz ich konsekwencje dla rodziny, społeczeństwa i kultury. Przedstawiono również szczegółowe propozycje odpowiedzi na wyzwania płynące z tych przemian, sformułowane przez ekumenistów reprezentujących Konferencję Kościołów Europejskich.

Słowa kluczowe: praca, rodzina, postęp technologiczny, ruch ekumeniczny, Konferencja Kościołów Europejskich.

Współczesność zdominowana jest przez atmosferę niepewności i destabilizacji, podsycanej przez kolejne obserwacje i prognozy formułowane przez przedstawicieli różnych nauk społecznych. W znacznej mierze, a w ostatnich latach wręcz w decydującym zakresie, odnoszą się one do przemian zachodzących w sferze pracy zawodowej, wywoływanych przede wszystkim przez gwałtowny postęp technologiczny. Konsekwencje tych transformacji uważa się za trudne do przewidzenia, jednak wśród spodziewanych negatywnych zjawisk wymienia się wzrost masowego bezrobocia technologicznego, utratę kontroli nad rozwojem sztucznej inteligencji, poszerzenie zjawiska społecznego wykluczenia.

* Adres/Address: dr hab. Piotr Kopiec, prof. KUL, ORCID: 0000-0002-0581-0737; e-mail petrko@kul.pl

czenia, narastające rozchodzenie się prekariatu i merytokratycznej elity, a w ich następstwie pogłębiający się kryzys instytucji społecznych na czele z rodziną. Stąd też owe przemiany są w niniejszej pracy przedmiotem refleksji teologicznej, prowadzonej również przez organizacje ekumeniczne. Wśród szczególnie aktywnych instytucji ekumenicznych należy wymienić Konferencję Kościołów Europejskich (KKE) i jej komórkę funkcjonującą pod nazwą Akcja Kościelna dla Pracy i Życia, powołaną w celu poszukiwania rozwiązań podjętego tu problemu. W artykule zaprezentowano szczegółowe propozycje formułowane przez ekumenistów reprezentujących KKE i ukazano je na tle szerokiego kontekstu tworzonego przez bieżące tendencje odnoszące się do pracy, rodziny, kultury i społeczeństwa. Praca została podzielona na trzy części. Pierwsza to syntetyczne nakreślenie wspomnianego kontekstu, w drugiej przedstawiono podstawowe fakty dotyczące KKE, natomiast w trzeciej zaprezentowano główne działania podejmowane w odniesieniu do sfery pracy. Struktura artykułu określa zastosowaną w nim metodę, która jest połączeniem syntetyzującej ekspozycji podstawowej współczesnej refleksji socjologicznej dotyczącej pracy, rozwoju technologicznego oraz przemian modelu małżeństwa i rodziny z jednej strony i analizą źródeł, jakimi są przedmiotowe dokumenty KKE, z drugiej.

1. Przemiany w sferze pracy i ich wyzwania dla małżeństwa i rodziny

Banalne może się wydawać stwierdzenie, że rodzina i praca są głęboko ze sobą powiązane. Związki między obiema sferami są na różne sposoby potwierdzane przez socjologów i historyków społecznych, a zmiany w jednej pociągają za sobą zmiany w drugiej. Historia rodziny jest pochodną historii przemian ekonomiczno-społecznych, a transformacje gospodarki, rewolucje technologiczne i przemiany kulturowe generowały zmiany jej modelu. Współczesna refleksja nad historią małżeństwa i rodziny dostarcza wielu istotnych argumentów przemawiających za koniecznością spoglądania na historyczny fenomen rodziny jako na instytucję społeczną o istotnym znaczeniu gospodarczym. Warto tu zauważyć, że np. w języku niemieckim pojęcie „rodzina” (*Familie*) weszło do języka dopiero w XVIII w., wcześniej posługiwano się określeniem „gospodarstwo domowe” (*Haushalt, Hausstand*), co bardzo jednoznacznie wskazywało na jego funkcję ekonomiczną (*Evangelische Kirche in Deutschland* 2004, s. 3).

W tej perspektywie historia nowoczesności jest szczególnie. Rewolucja przemysłowa, osiemnastowieczne rewolucje polityczne (francuska i amerykańska), a także oświeceniowa rewolucja filozoficzna totalnie zmieniły oblicze cywilizacji zachodniej i w konsekwencji jej formy życia międzyludzkiego, również rodziny. Urbanizacja, industrializacja, wzrost ruchliwości społecznej,

masowe migracje, ruchy emancypacyjne kobiet, by wymienić choćby część kluczowych czynników tych przemian, poluźniły nieco tradycyjne związki między rodziną a ekonomią w takim sensie, że funkcja ekonomiczna i funkcja społecznego zabezpieczenia zaczęły być stopniowo przejmowane przez instytucje zewnętrzne, jak państwo czy przedsiębiorstwo. Zdaniem takich socjologów jak Anthony Giddens zupełnie wyjątkowe były tu dekady między II wojną światową i rewolucją kontrkulturową, kiedy można było mówić o czystych relacjach jako o podstawie małżeństwa i rodziny (brytyjski socjolog za fundament takich czystych relacji uznawał autonomię dwóch osób i refleksyjne zdefiniowanie własnej tożsamości osobowej, a zawarcie małżeństwa i założenie rodziny za decyzję opartą o własny wybór i uniezależniającą się od uwarunkowań społecznych i kulturowych) (Giddens 2012). Radykalne różnice w psychologiczno-społecznych oczekiwaniach wobec małżeństwa i rodziny stały się kryterium, które dla części badaczy wyznaczało granice poszczególnych okresów historii instytucji rodziny, tworząc np. podział na okres przednowoczesny, nowoczesny i ponowoczesny (Jamieson 2008, s. 136). Niezależnie od tego, współczesne poluźnienie zależności między ekonomią i rodziną nie oznacza jednak poluźnienia zależności między rodziną i pracą. Nie chodzi tutaj tylko o to, że praca zarobkowa, wykonywana na zewnątrz, dostarcza materialnych środków do utrzymania, a więc realizuje częściowo funkcję ekonomiczną. Chodzi również o to, że coraz częściej możemy mieć do czynienia z odwróceniem marksistowskiej alienacji, w miarę jak podkreśla się znaczenie ideału samorealizacji również w sferze zawodowej. Praca zawodowa staje się istotną sferą egzystencji człowieka, niekiedy całkowicie kolonizującą ludzką potrzebę twórczości, co w oczywisty sposób odbija się na sferze rodziny.

Taka afirmacja pracy zawodowej jest jednym ze znamion współczesności, choć można jednocześnie obserwować postępującą bierność pewnych grup społecznych bądź też wzrastającą świadomość konieczności równowagi między poszczególnymi sferami życia. Współczesność, z jej kluczowymi socjologicznymi i psychologicznymi charakterystykami, jak globalizacja, demokratyzacja (choć niekiedy uznawana za pozorną), gwałtowny rozwój technologii, a także wzrost znaczenia samosatysfakcji i obserwowane często etyczne uwierzytelnianie egoizmu, na różne sposoby warunkują tendencje dotyczące instytucji rodziny. Powszechnie pisze się o jej kryzysie, podkreślając wzrastającą liczbę rozwodów¹, urodzin pozamałżeńskich czy popularność kohabitacji, podkreśla się

¹ Interesujące są badania odnoszące się do społeczeństwa brytyjskiego, w którym po raz pierwszy odnotowano spadek w liczbach bezwzględnych stopy rozwodów i urodzin pozamałżeńskich, ale rozkładający się nierównomiernie klasowo: w klasie wyższej i średniej odnotowuje się wyraźny spadek, natomiast w klasie niższej wzrost liczby rozwodów i urodzin pozamałżeńskich (zob. *Changing Families*, 2013).

również zmiany w jej modelu i wyłanianie się nowych form, jak diada Simmla-Trosta (Szlendak 2015, s. 112–113), związki LAT (*living apart together*) (Strong 2011, s. 321) czy rodzina patchworkowa. Dostrzega się, że nakierowanie na samorozwój i samorefleksję staje się czynnikiem coraz częściej uniemożliwiającym nawiązanie trwałych relacji, co mocno podkreśla np. Zygmunt Bauman: „troska o własne zadowolenie lub bezpieczeństwo czyni niemożliwym pójście na kompromis konieczny dla stworzenia relacji intymnych. Mężczyźni i kobiety przedstawiani są jako równie samolubni, przez co każdy związek intymny grozi katastrofą” (Jamieson 2008, s. 136).

Należy jednak podkreślić, że udane życie rodzinne wciąż zajmuje wysokie pozycje w rankingach wartości deklarowanych jako najbardziej pożądane, co określa się mianem familizmu. Wszystkie te zjawiska są naturalnie wielowymiarowe i wymagają skrupulatnego wyjaśnienia. Bez wątpienia jednak przemiany w sferze pracy zawodowej dobitnie odbijają się na współczesnej rodzinie. Wspomniany ideał samorealizacji w życiu zawodowym, który dokonuje się kosztem rodziny, konieczność częstszego niż kiedyś przekwalifikowania się, ruchliwość społeczna powodowana poszukiwaniem pracy w innych regionach, państwach i na kontynentach, powodują narastającą destabilizację oraz poczucie niepewności i zakłócają podstawowe funkcje rodziny, przede wszystkim socjalizacyjną i opiekuńczą. Według obserwacji socjologów ze Stanów Zjednoczonych i z Wielkiej Brytanii takie niekorzystne tendencje odbijają się przede wszystkim na grupach ludzi słabiej wykwalifikowanych i mających kompetencje silnie zależne od uwarunkowań rynku pracy (*Marriage in the West*, 2017).

Prognozy socjologów i ekonomistów dotyczące pracy zawodowej nie napawają optymizmem. Coraz częściej przyjmuje się, że wieszczone od kilkadziesiąt lat prognozy o bezrobociu technologicznym i tzw. końcu pracy zawodowej są coraz bliższe urzeczywistnienia. Już w 1995 r. Jeremy Rifkin, prominentny komentator współczesnego społeczeństwa, stwierdzał w swej szeroko cytowanej książce *Koniec pracy (The End of Work)*, że „Nowe technologie przenoszą nas do ery produkcji niemal bez pracowników w tym samym momencie historii świata, kiedy populacja ludzka wzrasta do bezprecedensowego poziomu. Zderzenie między presją rosnącej liczebnie populacji i spadających możliwości zatrudnienia będzie kształtować geopolitykę wyłaniającej się globalnej wysoko wyspecjalizowanej gospodarki w następnym stuleciu” (Rifkin 1995, s. 207). Tezy Rifkina są zbliżone do tych głoszonych przez jednego z najważniejszych ekonomistów XX w., Johna Maynarda Keynesa, który w latach trzydziestych poprzedniego stulecia przewidywał osiągnięcie przez państwa zachodnie takiego poziomu technologicznego i ekonomicznego, który w ciągu wieku zlikwiduje przymus pracy zawodowej (Skidelsky, Skidelsky

2013, s. 18–19). Sam Rifkin patrzy optymistycznie na przyszłość, widząc wielkie szanse we właściwym przyswojeniu przez społeczeństwa i kulturę rozwoju technologicznego. Ze swym optymizmem jest jednak w mniejszości. Zdecydowana większość prognostyków przyszłości społeczeństwa wieszczy postępujące wypieranie z rynku pracy ludzi zastępowanych przez maszyny, ostrzega przed momentem technologicznej osobliwości (*technological singularity*)² desygnującej moment, w którym postęp technologiczny osiągnie taki stopień szybkości, że nie będzie można przewidzieć jego konsekwencji, a kultura i społeczeństwo stracą możliwość kontroli nad nim; ostrzega przed narastaniem konfliktu pomiędzy poszerzającą się warstwą ludzi skazanych na technologiczne bezrobocie i związane z tym społeczne wykluczenie, a kurczącą się i jednocześnie coraz potężniejszą merytokratyczną elitą złożoną z beneficjentów wyłaniających się uwarunkowań ekonomicznych; zwraca uwagę na zjawisko zautomatyzowania (*deskilling*), w którym rutynowe wykonywanie powtarzających się czynności prowadzi do postępującego obniżania się kwalifikacji (Andersen, Taylor 2008, s. 484); wreszcie, alarmuje o antropologicznych i psychologicznych konsekwencjach wymuszonej bezczynności spowodowanej brakiem pracy zawodowej.

Wszystkie te obserwacje zobowiązują do podejmowania intensywnych refleksji i działań odnośnie do tendencji dokonujących się w sferze pracy i ich oddziaływań na małżeństwo i rodzinę. Obowiązek ten dotyczy również, a raczej zwłaszcza, teologów. Nie tylko dlatego, że małżeństwo i rodzina są najbardziej pierwotną, wpisaną w plan stworzenia formą wspólnoty ludzkiej, co jest dobitnie określone w Katechizmie Kościoła Katolickiego: „Powołanie do małżeństwa jest wpisane w samą naturę mężczyzny i kobiety, którzy wyszli z ręki Stwórcy (...). Szczęście osoby i społeczności ludzkiej oraz chrześcijańskiej wiąże się ściśle z pomyślną sytuacją wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej” (KKK 1603). Również dlatego, że tendencje w sferze pracy tworzą zupełnie nowy kontekst antropologiczny, socjologiczny i filozoficzny dla misji Kościoła. Małżeństwo i rodzina są bardzo istotnymi elementami tego kontekstu, ale nie jedynymi. Oprócz nich te głębokie przemiany determinują transformacje w kulturze, polityce i w strukturach społecznych. Tworzą zupełnie nową rzeczywistość z nowymi pytaniami oraz wątpliwościami etyczno-moralnymi. Wymagają opracowania nowych podejść epistemologicznych. Każą wreszcie zmierzyć się z różnicami międzychrześcijańskimi, aby uczynić świadectwo chrześcijan bardziej spójnym i zewnętrznie wiarygodnym.

² Pojęcie technologicznej osobliwości zostało podane przez pisarza SF Vernora Vinge’a w artykule „Nadchodząca technologiczna osobliwość” (*The Coming Technological Singularity*) z 1993 r. i spopularyzowane w książce Raya Kurzweila „Osobliwość jest blisko (*Singularity is Near*) z 2003 r. (zob. Chalmers 2010, s. 10).

2. Główne obszary zaangażowania Konferencji Kościołów Europejskich

Praca i dotyczące jej przemiany od kilku dekad stanowią istotny komponent zaangażowania organizacji ekumenicznych. Wśród wielu przykładów warto wspomnieć tutaj o jednym z najważniejszych aktorów ruchu ekumenicznego, a mianowicie o Konferencji Kościołów Europejskich (*Conference of European Churches*, KKE). Oprócz Światowej Rady Kościołów instytucja ta stała się istotnym źródłem formułującym szereg ważnych refleksji nad życiem społecznym i nad chrześcijańskim zaangażowaniem w kształtowanie odpowiedzialnego i sprawiedliwego społeczeństwa.

Warto pokrótce nakreślić podstawowe informacje dotyczące KKE. Organizacja skupia 114 Kościołów prawosławnych, protestanckich i anglikańskich z różnych krajów Europy. Jest ciałem koordynującym działanie sieci poszczególnych narodowych rad Kościołów. Ukonstytuowała się na założycielskim zgromadzeniu ogólnym, które odbyło się w 1959 r. w Nyborgu w Danii, któremu przyświecała idea ujęta w hasło: „Chrześcijaństwo europejskie w dzisiejszym zsekularyzowanym świecie”. Istota działania konferencji polega przede wszystkim na tworzeniu różnych platform spotkania i współpracy reprezentantów Kościołów członkowskich, takich jak seminaria, grupy robocze, dyskusyjne czy dialogowe, koncentrujących się na specyficznych celach i nakierowanych na współpracę z innymi organizacjami ekumenicznymi (na czele ze Światową Radą Kościołów) oraz politycznymi i społecznymi (przede wszystkim z Unią Europejską i Radą Europy). Najważniejszymi wydarzeniami w funkcjonowaniu konferencji są odbywające się co kilka lat zgromadzenia ogólne – ostatnie zorganizowano w serbskim Nowym Sadzie. W zgromadzeniach uczestniczą delegaci Kościołów członkowskich, przedstawiciele organizacji stowarzyszonych, a także reprezentanci krajowych rad ekumenicznych. Podczas tych spotkań uchwalane są najważniejsze strategie rozwojowe i programy działania konferencji (Losansky 2010, s. 154). Ich implementację nadzoruje spotykająca się dwa razy w roku rada. Rada jest organem kierowniczym, złożonym z dwudziestu wybranych członków, której przewodniczy prezydent oraz dwóch wiceprezydentów. Administracyjna centrala organizacji (sekretariat) do 2014 r. znajdowała się w Genewie, obecnie funkcjonuje w Brukseli oraz w Strasburgu.

Istotę i cel organizacji określa konstytucja z 1964 r., która podlegała stopniowej modyfikacji i której ostateczny kształt nadano na zgromadzeniu ogólnym w Nowym Sadzie w 2018 r. W preambule do aktu zasadniczego KKE definiuje swoje zadania następująco: „Konferencja Kościołów Europejskich jest ekumeniczną wspólnotą Kościołów w Europie, które wyznają Pana Jezusa Chrystusa jako Boga i Zbawiciela zgodnie z Pismem Świętym i dążą zatem

do wypełnienia wspólnego powołania do chwały jednego Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego. Kościoły członkowskie dążą, przez chwałę Trójjedynego Boga, do wspólnego kroczenia ku coraz głębszemu porozumieniu. W wierności orędziu Ewangelii, poświadczonej w Piśmie Świętym i przekazywanej w i przez Kościół mocą Ducha Świętego, kontynuują wzrastanie we wspólnocie (*koinonia*) wiary, nadziei i miłości. Wierni temu orędziu, starają się wspólnie przyczynić do misji Kościoła, do ochrony życia i dobrobytu całej ludzkości” (*Constitution of the Conference of European Churches* 2014, s. 99). Konstytucja określa również cele KKE, wśród których wymienia się kształtowanie autentycznego, wiarygodnego i społecznie odpowiedzialnego świadectwa chrześcijańskiego, działanie na rzecz ludzkiej, społecznej i zrównoważonej Europy, pozostającej w pokoju ze sobą i ze swymi sąsiadami i w której panują prawa człowieka i solidarność, a także umocnienie więzi wspólnoty chrześcijańskiej (*Constitution of the Conference of European Churches* 2014, s. 99–100). Wszystkie te wyszczególnione cele realizowane są poprzez podejmowanie programowych i systematycznych działań w następujących sferach: dialog z politycznymi instytucjami europejskimi, promowanie praw człowieka, działania na rzecz pokoju i pojednania, sprawiedliwość ekonomiczna i ekologiczna, sfera pracy i zagadnienia społeczne, bioetyka i edukacja obywatelska.

W kontekście omawianego tematu szczególnie istotne jest działanie KKE w programie (sieci) „Akcja Kościoła na rzecz Pracy i Życia” (*CALL: Church Action on Labour and Life*), w ramach którego opracowywane i interpretowane są główne tendencje odnoszące się do przemian w sferze pracy w państwach europejskich. Akcja została powołana przez jedną z komisji KKE „Kościół i społeczeństwo” na jej zgromadzeniu ogólnym w kwietniu 2010 r. w Brukseli (*Church Action on Labour and Life* 2018b, s. 2). Podczas tego spotkania cel powołania sieci określono następująco: „Sieć CALL będzie odnosić się do zagadnień dotyczących sfery zatrudnienia i do powiązanych z nimi kwestiami ekonomicznymi i społecznymi oraz promować perspektywę teologii chrześcijańskiej w debatach nad europejską polityką ekonomiczną i społeczną. Stworzy platformę dla wymiany poglądów oraz doświadczeń dotyczących kwestii ekonomicznych w różnych częściach Europy i, tym samym, do niwelowania różnic między społeczeństwami europejskimi. Będzie kształtować zdolność Kościołów europejskich do aktywności w tych obszarach, np. poprzez ofertę szkoleń oraz do działań edukacyjnych i informacyjnych” (*Report from the 1st CALL* 2018). Wyjaśnienie to uzupełniono listą wyróżnionych kluczowych pól tematycznych sieci, wymieniając pięć jej głównych zamierzeń. Po pierwsze, inicjowanie obywatelskiej inicjatywy dla równowagi między pracą a życiem (*work-life balance*). Inicjatywa ta zakłada przede wszystkim takie postulaty, jak ochrona wolnej niedzieli czy dążenie do równowagi pomiędzy czasem

spędzonym w pracy i poświęconym rodzinie. Po drugie, utworzenie grupy roboczej zajmującej się zagadnieniem „niepewnej” (*precarious*) pracy (*Church Action on Labour and Life* 2018b). Warto zauważyć, że sam termin *precarious* stał się źródłem pojęcia „prekariat”, które zdobyło ogromną popularność w literaturze dotyczącej współczesnych uwarunkowań sfery pracy oraz czynników wykluczenia społecznego. Ten obszar tematyczny, odnoszący się do narastającego w krajach UE problemu pracy bez gwarantowanych świadczeń socjalnych czy też wykonywanej poza obowiązującymi w danym państwie regulacjami, stał się najważniejszym w późniejszych pracach sieci. Grupa robocza utworzona podczas pierwszego spotkania dekladowała koncentrację na takich kwestiach, jak wypracowanie wspólnych europejskich standardów godnej pracy, migracji zarobkowej czy poziomów „minimum egzystencji” (*living wages*). Po trzecie, utworzono grupę roboczą do spraw religii w sferze publicznej, koncentrującą się na relacjach między państwem i Kościołem oraz ich wpływem na obecność Kościoła w sferze publicznej. Przykładem projektów w tym obszarze był program „dobrych praktyk” dotyczących obecności Kościoła we współczesnych miejscach spotkań społeczeństwa, np. w centrach handlowych. Po czwarte, podjęto zagadnienia zrównoważonej ekonomii, a utworzona w tym celu grupa robocza miała skupić się na ocenie, monitorowaniu, rozważaniu i uświadamianiu społeczeństwu europejskiemu makroekonomicznych koncepcji UE, takich jak strategia „Europa 2020” dla odpowiedzialnego i zrównoważonego rozwoju. I po piąte, powołana grupa podjęła się zadań służących opracowywaniu różnych zagadnień dotyczących etyki ekonomicznej i do regularnego publikowania biuletynów upowszechniających stanowiska sieci.

Powyższe obszary działania odzwierciedlały się w chrześcijańskich interpretacjach strategii politycznych Unii dotyczących szczegółowych zagadnień i inicjatyw. I tak, odnosząc się do strategii „Europa 2020”, sieć CALL krytycznie oceniła wykaz wymiernych celów proponowanych przez Komisję Europejską i zaproponowała, by dodać do niego „implementację fundamentalnych praw i wartości dla zrównoważonej gospodarki społeczno-rynkowej” (*Commission Church and Society* 2018)³. Kościoły przez swych reprezentantów w sieci podkreślały, że kryzys integracji europejskiej jest znacznie głębszy, niż ujmowały go instytucje unijne i wyrasta po pierwsze z ekonomizacji wszystkich sfer życia, po drugie, ze zmniejszającego się zaufania do instytucji politycznych i finansowych oraz do tworzonego przez nie systemu.

³ Warto zauważyć, że powyższa propozycja znalazła się w raporcie grupy doradczej Komisji Europejskiej Horyzont 2020: *Europa w zmieniającym się świecie: inkluzywne, innowacyjne i refleksyjne społeczeństwa*.

3. Pastoralna perspektywa koncepcji „dobrej pracy”

Szczególnie cenna i warta podkreślenia inicjatywa sieci „Akcja Kościoła na rzecz Pracy i Życia” koncentrowała się ściśle na sferze pracy. W trzecim zgromadzeniu sieci, mającym miejsce w siedzibie Parlamentu Europejskiego w październiku 2012 r., przy współudziale członków parlamentu oraz wielu organizacji pozarządowych, teologowie naświetlili swe postulaty dotyczące ludzkiej pracy w warunkach kryzysu ekonomicznego oraz zmian wywołanych postępowaniem technologicznym. Program przez nich zaproponowany zawierał się w dziesięciu kryteriach dobrej pracy opierających się na źródłach wywodzących się z chrześcijańskiego i holistycznego punktu widzenia. Koncepcja „dobrej pracy” narodziła się pierwotnie w Finlandii, rozpowszechniona została w Niemczech i w Austrii, a następnie została podjęta i opracowana przez teologów sieci CALL. A ponieważ dotyczy sfery kluczowej dla życia społecznego i jednostki, warto szerzej przedstawić szczegółową listę wspomnianych kryteriów:

1. Dobra praca produkuje rzeczy, które posiadają wartość realną. Wyraża wiarę w relacjach do Stwórcy, do człowieka i do jego potrzeb, do indywidualnych sił i słabości ludzi w pracy. Rezultat pracy jest ważną częścią jej znaczenia i wartości.
2. Dobra praca respektuje godność każdej istoty ludzkiej, kobiet i mężczyzn w każdym wieku, jako stworzonych na obraz Boży.
3. Dobra praca służy bliźnim. Nasze wysiłki podejmowane w pracy skierowane są do osób, dla których pracujemy i od których dzięki temu odbieramy uznanie.
4. Dobra praca dostarcza możliwości, aby człowiek mógł wypełnić swe powołanie i rozwijać się. Ludzie aktywni uczą się poprzez pracę. Szczególnie młodzi potrzebują takich okazji, aby uniknąć bezrobocia i by odkryć poprzez pracę siłę swego osobistego powołania i zdolności. Równocześnie jednak możliwości kształcenia ustawicznego stają się coraz ważniejsze dla starzejącej się siły roboczej.
5. Dobra praca nie ma destrukcyjnych konsekwencji dla stworzenia (minimalizuje zanieczyszczenie środowiska i marnotrawstwo zasobów naturalnych).
6. Dobra praca dostarcza przynajmniej dostatecznego dochodu oraz dobrych warunków jej wykonywania.
7. Dobra praca dostarcza możliwości wpływania na sposoby realizacji związanych z nią zadań oraz na rytm pracy. Zatrudnienie powinno być przestrzenią, w której negocjuje się równowagę pomiędzy czasem pracy i czasem dla siebie.
8. Dobra praca pozwala na konieczny odpoczynek i relaks, zdrowie i bezpieczeństwo. Życie jest czymś więcej niż pracą i ma swój własny rytm, szanujący umysł i ciało, czas dla rodziny i przyjaciół, sztukę i modlitwę, wszystko, co określa się jako rytm społeczny.
9. Dobra praca zapewnia każdemu członkowi danej wspólnoty pracy uczestnictwo w procesie decyzyjnym. Kryterium to obejmuje prawa pracowników do stowarzyszenia w niezależnych związkach zawodowych, do swobodnego negocjowania zarob-

ków w warunków pracy oraz do wyboru delegatów reprezentujących ich stanowiska na poziomie przedsiębiorstwa, np. w radach pracowniczych. 10. Dobra praca równoważy czas poświęcony rodzinie i pracy zarobkowej oraz gwarantuje dożywotnie bezpieczeństwo socjalne kobietom i mężczyznom. Zwraca się tu uwagę na ściśle powiązanie sfery pracy, rodziny i ich wpływu na kondycję całego społeczeństwa. To ostatnie kryterium potwierdza przebijającą z całej listy organiczną wizję społeczeństwa, głęboko zakorzenioną zwłaszcza w reformacyjnej nauce społecznej (Church Action on Labour and Life 2018b, s. 4–5).

Warto również zauważyć, że dziesięć wyznaczników dobrej pracy może być traktowane jako chrześcijański i teologiczny (zwłaszcza poprzez odwołania do stworzenia) odpowiednik dziesięciu „wskaźników godnej pracy” (*decent work indicators*) zaproponowanej przez Międzynarodową Organizację Pracy (ILO) (Servais 2011, s. 174–176). Postulaty dotyczące bezpieczeństwa pracy i bezpieczeństwa socjalnego, opieki zdrowotnej, godnego zarobku i równowagi pomiędzy pracą zawodową a czasem rodzinnym oraz osobistym, organizujące obie listy, w przypadku kryteriów podanych przez sieć CALL zyskują zakorzenienie w ewangelicznych koncepcjach holistycznie określających życie ludzkie.

Od tego momentu sfera pracy zdominowała obszary zaangażowania sieci, dążąc do wychwytywania i interpretowania z perspektywy teologii chrześcijańskiej różnych tendencji i zjawisk odnoszących się do ludzkiej działalności. Wiele interesujących ustaleń przyniosło spotkanie członków sieci w kwietniu 2018 r. w Berlinie. Teologowie zgromadzili się na konferencji zatytułowanej „Cyfryzacja a przyszłość pracy i relacji społecznych”, w czasie której próbowano zebrać i ocenić przemiany dokonujące się w gospodarce i społeczeństwie w ostatniej dekadzie i zdiagnozować powodowane przez nie zarówno szanse, jak i zagrożenia (Church Action on Labour and Life 2018a, s. 2). Punktem wyjścia było teologicznomoralne założenie, że chrześcijanie powinny z jednej strony afirmować postęp technologiczny, który jest osiągnięciem człowieka będącego współpracownikiem Boga w dziele stworzenia, z drugiej zaś są powołani do troski wobec tych, którzy z różnych względów są ofiarami tego postępu. Cyfryzacja jest jednym z najczęściej przyjmowanych określeń tych gwałtownych transformacji technologiczno-społecznych. Wiązane są z nią ogromne nadzieje na poprawienie ludzkiej kondycji, ale też i formułowane są pewne obawy, koncentrujące się przede wszystkim właśnie na ludzkiej pracy i społecznych relacjach, w tych właśnie bowiem zakresach postęp technologiczny odciska swoje największe piętno. Zachwianie równowagi w obszarze pracy najczęściej wynika z wykształcania się nowych profesji, których wyznacznikiem są określone kompetencje wciąż jednak niedostępne dla większej części społeczeństwa. Jednocześnie następuje proces zanikania pewnych (starych) zawodów

na rynku pracy. Nowe formy zatrudnienia oraz regulacji stosunków pracy są coraz bardziej ekspansywne i wymagające elastyczności. Teologowie skupili się tutaj zwłaszcza na takich przykładach jak praca na żądanie przez aplikacje internetowe (*Work on Demand via Apps*) oraz *Crowdwork*, fenomen, który EUROFUND definiuje jako „formę zatrudnienia stosującą platformy internetowe, by umożliwić dostęp organizacjom i jednostkom do nieokreślonych i nieznanych grup innych organizacji i jednostek w celu rozwiązania specyficznych problemów, albo aby dostarczyć za zapłatą specyficzne usługi czy produkty” (European Foundation 2015, s. 113). Pochodną tych wszystkich zjawisk jest społeczna destabilizacja, potęgowana przez wzrastającą ilość pracy „niepewnej” (*precarious*), nieetatowej i najczęściej związanej z samozatrudnieniem (*self-employment*). Ideał równowagi między pracą zawodową a życiem rodzinnym (*work-life balance*) jest coraz częściej nieosiągalny, co ma swe konsekwencje w społecznych relacjach oraz życiu psychicznym i duchowym powiększającej się części społeczeństwa, zwłaszcza ludzi młodych. Mobilizuje to Kościoły do podejmowania bardziej stanowczych wysiłków, by prezentować chrześcijański model stosunków pracy, oparty na godności osoby ludzkiej i wdrażający zasadę sprawiedliwości społecznej. Przejawem tego jest promowanie poszczególnych postulatów z opisanej powyżej listy dziesięciu kryteriów godnej pracy, ponadto, teologowie doradzają bardziej wymierne działania, jak np. tworzenie platform *crowdworkingu* (*Church Action on Labour and Life* 2018a, s. 2).

Ponadto teologowie akcentują bardziej makrospołeczne zjawiska dotyczące pracy, a mianowicie wzrastające nierówności w poziomie zarobków, technologiczne bezrobocie, a także pogłębiającą się polaryzację polegającą na kurczeniu się zawodów wymagających średnich kompetencji oraz zwiększaniu się liczby miejsc pracy opartych bądź o wysokie, bądź przeciwnie, o niskie kwalifikacje. Te wszystkie coraz widoczniejsze zjawiska będą prowadzić do jeszcze większej atomizacji społeczeństwa. Sieć CALL zachęca Kościoły, aby rozwijały na poziomie parafii system miejsc, w których można byłoby diagnozować wspólnotowo metody przeciwdziałania niekorzystnym czynnikom w sferze pracy i w konsekwencji przewyciężać społeczny izolacjonizm (*Church Action on Labour and Life* 2018a, s. 2).

* * *

Diagnozy i propozycje dotyczące sfery pracy zawodowej sformułowane przez Konferencję Kościołów Europejskich i jej wyspecjalizowane komórki stanowią ważny głos w ogólnospołecznej dyskusji nad konsekwencjami przemian w pracy, wywołanymi zwłaszcza postępem technologicznym. O znaczeniu tego zagadnienia świadczy fakt, że prezentowana instytucja ekumeniczna

stworzyła komórkę, która w systematyczny i zorganizowany sposób przeprowadza refleksję nad interpretacją zjawisk w sferze pracy z chrześcijańskiej, holistycznej perspektywy, dostarczając w ten sposób cennego świadectwa społecznego zaangażowania Kościoła. W interpretacjach ekumenistów kluczowe zagrożenie płynące z obserwowanych przemian wyływa z poszerzającej się strefy bezrobocia technologicznego, rosnącego technologicznego rozwarstwienia oraz zakłócenia równowagi między czasem poświęcanym pracy i czasem poświęcanym rodzinie. Pomimo pewnych niedociągnięć, takich jak np. brak odpowiedzi na pytania o konieczność wypracowania mechanizmów kontroli nad sztuczną inteligencją czy niekiedy duży stopień ogólności formułowanych propozycji, głos ekumenistów jest świadectwem troski o odpowiedzialne i sprawiedliwe społeczeństwo, a także świadectwem trwania Kościoła z tymi, którzy borykają się z wykluczeniem, niepewnością i destabilizacją.

Bibliografia

- Andersen Margaret L., Taylor Howard L., 2008, *Sociology. Understanding a Diverse Society*, Thomson Wadsworth, Belmont.
- Chalmers David J., 2010, *The Singularity: A Philosophical Analysis*, *The Journal of Consciousness Studies*, t. 17, nr 9–10, s. 7–65.
- Changing Families: The Post-Nuclear Age*, 2013, *The Economist*, 13 March.
- Church Action on Labour and Life, 2018a, *Digitalisation and the future of work and social relations* [online], dostęp: 14.10.2018 <<http://www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2018/05/2018-CEC-CALL-Berlin-Conference-on-digitalisation-Final-Conclusion.pdf>>.
- Church Action on Labour and Life, 2018b, *Policy Paper on Good Work 2014* [online], dostęp: 12.10.2018 <http://www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2015/12/1-_CALL_Policy_Paper_on_Good_Work_-fin.pdf>.
- Commission Church and Society, 2018, *Europe 2020: A European Strategy for Smart, Sustainable and Inclusive Growth* [online], dostęp 15.10.2018 <http://www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2015/12/008-10_CSC_Briefing_EU_2020_Strategy.pdf>.
- Constitution of the Conference of European Churches*, 2014, w: Balan Clarissa (red.), *And now, what are you waiting for? CEC and its Mission in a Changing Europe, Report of the 14th General Assembly of the Conference of European Churches Budapest, Hungary 3 to 8 July 2013*, Conference of European Churches, Geneva.
- European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions (Eurofund), 2015, *New Forms of Employment*, Publications Office of the European Union, Luxembourg.
- Evangelische Kirche in Deutschland, 2004, *Du sollst Vater und Mutter ehren – Generationengerechtigkeit in biblischer Perspektive*, EKD-Texte, Hannover.
- Giddens Anthony, 2012, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Jamieson Lynn, 2008, *Od rodziny do intymności*, w: Piotr Sztompka, Małgorzata Bogunia-Borowska (red.), *Socjologia codzienności*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków.
- Losansky Sylvia, 2010, *Öffentliche Kirche für Europa: eine Studie zum Beitrag der christlichen Kirchen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.

- Marriage in the West. For Richer*, 2017, *The Economist*, 23 November.
- Report from the 1st CALL: Churches launch CALL Network for a Just Economy in Europe* [online], 2018, dostęp: 12.10.2018 <http://www.ceceurope.org/wpcontent/uploads/2010/04/Report_on_the_CALL_Conference.pdf>.
- Rifkin Jeremy, 1995, *The End of Work. The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*, A Jeremy P. Tarcher/Putnam Book, New York.
- Servais Jean-Michel, 2011, *International Labour Organization (ILO)*, Wolters Kluwer, Alphen aam den Rijn.
- Skidelsky Robert, Skidelsky Edward, 2013, *How Much is Enough. Money and the Good Life*, Penguin Books, London.
- Strong Bryan, DeVault Christine, Cohen Theodore F., 2011, *The Marriage and Family Experience: Intimate Relationships in a Changing Society*, Cengage Learning, Wadsworth.
- Szlendak Tomasz, 2015, *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, różnicowanie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

THE ECUMENICAL MOVEMENT AGAINST CONTEMPORARY CHANGES OF LABOUR AND THEIR CONSEQUENCES FOR THE FAMILY: DIAGNOSES AND PROPOSALS FROM THE CONFERENCE OF EUROPEAN CHURCHES

Summary: According to many social researchers, transformations in the sphere of labour, caused by technological progress, become a primary factor of contemporary social and cultural changes. A massively increasing technological joblessness, insufficient monitoring of the development of artificial intelligence, the spread of social exclusion, a deepening gap between the precariat on the one hand and meritocratic elite on the other, and consequently, an advancing crisis of social institutions are being listed as expected detrimental effects of the technological revolution. The transformations are also commented on and interpreted by various ecumenical organisations from the theological perspective, e.g. by the Conference of European Churches, and, in particular by its commission “Church Action on Labour and Life.” The article describes in a synthesizing way the changes of the sphere of labour and their consequences for the family, society and culture. Furthermore, it presents some specific proposals of answers, propounded by the ecumenists from the Conference of European Churches.

Keywords: labour, family, technological progress, ecumenical movement, Conference of European Churches.

Stephan Kampowski*

John Paul II Institute for the Sciences of Marriage and Family, Rome

HUMANAE VITAE AT FIFTY: TAKING UP ANEW A PROPHETIC DOCUMENT ON MARITAL LOVE AND SEXUALITY

Summary: *Humanae Vitae* is a prophetic document inasmuch as it touches on a critical point in which questions of sexuality, love, and life are intertwined. The heart of its message concerns the conditions under which a sexual act between spouses can truly be called an act of marital love. The encyclical argues that by deliberately rendering themselves sterile, the spouses change the nature of their sexual act, not only depriving it of its procreative, but also of its unitive meaning. The decades subsequent to the encyclical's publication have demonstrated that sterilized sex indeed becomes trivialized sex. Once the dimension of potential common parenthood is excluded from its exercise, sexuality loses precisely the aspect that renders it so special. The essay highlights that *Humanae Vitae*'s teaching regards individual marriage acts in particular and not only married life in general. After presenting some pastoral considerations, it closes with the urgent reminder that questions regarding sexuality, marriage, and the family do not concern only some peripheral aspects of the cosmos of the faith, but touch upon the core of Christian life and belief.

Keywords: *Humanae Vitae*, sexuality, marital love, married life, *Amoris Laetitia*.

1. The conditions for sexual acts to be acts of spousal love

The encyclical, *Humanae Vitae*, is a prophetic document that touches upon a central issue at which questions of sexuality, love, and life are most intimately intertwined. In his post-synodal Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia*, Pope Francis expresses his esteem for Saint Paul VI's encyclical, affirming that we need to return to its message (Cf. AL, n. 82) and that its teaching "ought to be taken up anew." (AL, n. 222) In this context Francis explicitly refers to *Humanae Vitae*'s paragraphs nn. 10-14, which are those in which the encyclical's normative content is formulated. In what follows, we will accept Francis' invitation and offer a few brief reflections.

* Adres/Address: prof. dr Stephan Kampowski, ORCID: 0000-0002-7927-6100; e-mail: kampowski@istitutogp2.it

The heart of the message of *Humanae Vitae* regards the conditions under which a sexual act between spouses can truly be called an act of marital love. The encyclical claims that the unitive and the procreative meanings of the conjugal act are inseparable¹: if one takes away the act's procreative meaning, one also takes away its unitive meaning. Hence, the moral norm formulated by the encyclical needs to be understood as a requirement of marital love. Expressed positively, this norm says that it is necessary that "each and every marriage act remains *per se* ordained to the procreation of new human life." (HV, n. 11) Expressed negatively, this norm excludes any "action which either before, at the moment of, or after sexual intercourse, is specifically intended to prevent procreation—whether as an end or as a means." (HV, n. 14) A freely chosen sexual act that has been deliberately rendered infertile by definition no longer has any procreative meaning. *Humanae Vitae* claims that by this fact, the act also loses its meaning of loving union. It is no longer truly an act of spousal love.

2. The importance of potential fruitfulness

Married couples who deliberately render themselves and their sexual intercourse infertile clearly separate their sexual act from any notion of fruitfulness. The claim that married couples who deliberately render themselves and their sexual intercourse infertile thereby separate their sexual act from any notion of fruitfulness seems uncontroversial. What is more controversial is the claim that this separation is actually problematic. But why is this a problem? In fact, Pope Paul VI's teaching goes much against the grain of today's culture. Many consider effective contraception as a major cultural achievement. Separating sexuality from any thought of procreation has led to a radical modification of the way in which human beings live their intimate relationships today. The British sociologist Anthony Giddens speaks here of the formation of "pure relations," not in the sense of relations that are chaste, but in the sense of relations that are "purified" from any affective, personal, or social bond.² One may fail to share Giddens's enthusiasm for this development, but one can hardly deny that his sociological analysis is right to the point, presenting a strong argument against

¹ "This particular doctrine, often expounded by the magisterium of the Church, is based on the inseparable connection, established by God, which man on his own initiative may not break, between the unitive significance and the procreative significance which are both inherent to the marriage act." (Cf. HV, n. 12).

² "[A pure relation] refers to a situation where a social relation is entered into for its own sake, for what can be derived by each person from a sustained association with another; and which is continued only in so far as it is thought by both parties to deliver enough satisfactions for each individual to stay within it." (Cf. Giddens 1992, p. 58)

contraception for anyone who is less excited than he is about this phenomenon that he calls the transformation of intimacy. (Cf. Giddens 1992, p. 58) Indeed, the acceptance of contraceptive practices is of great social significance. On the level of culture and society, we witness today an unprecedented trivialization of human sexuality. Sexual activity has been “liberated” from any and all social constraints.

What has changed? To understand what has changed, we need to recall the reasons for the past’s powerful taboos regarding sexuality. In the past, society carefully guarded sexual activity precisely because of its procreative potential. What made sexual acts so meaningful – what turned them into such a powerful means of expressing loving union and what required them to be exclusive to two partners who had promised their entire lives to each other – was precisely this: their capacity to give life to new human beings. But if sexual acts are deprived of what makes them so meaningful, then, in the last consequence, they are trivialized. If sexual intercourse is no longer chosen as something that is potentially life-giving, then – at least on the social and cultural level – it quickly becomes one of many possible types of friendly interaction, which is not necessarily more significant than playing a game of chess or taking a joined cooking course, from which no drastic life-changing consequences are to be expected. No one has ever become a father or mother by playing a game of chess. As the English philosopher Elizabeth Anscombe once put it, the widespread use of contraception and the related separation of sexuality from fruitfulness has reduced the meaning of sexual intercourse to “no more than a sort of extreme kiss, which it might be rather rude to refuse.” (Anscombe 2008, p. 186)

If, on the other hand, when coming together in their sexual relations, husband and wife always regard each other as the source of possible new life, continually looking at each other as potential father and potential mother of their common children, then their sexual union is always of great importance and the exclusivity of their sexual relationship does not require any further justification. As Karol Wojtyła once put it, what is at stake in the sexual act is the “conscious acceptance of the possibility of parenthood” i.e., the awareness on the side of the man: “I can become a father”, and of the woman: “I can become a mother” in this act.” (Cf. Wojtyła 1993, p. 227) Even if husband and wife periodically abstain because they now, for good reasons, do not want to conceive any (further) children, they always treat each other and their sexual act as something potentially life-giving. This is precisely why they abstained during the woman’s fertile days. Simply by not having intercourse on certain days, they do not change the kind of act they perform on the infertile days. What they choose continues to be a generative kind of act, an act that is potentially fruitful in its kind that has been left by them unaltered.

Those, in contrast, who practice contraception do not choose a potentially fruitful sexual act. The aspect of fruitfulness was excluded precisely at the level of the will by their choice of using a contraceptive method. What they choose is a sterile act, and as sterile, it is also, at the end, a trivial act. Here they do not come together as a possible father and mother of their common children. Thus, they also exclude from this act one of the most important aspects of their being husband and wife, inasmuch as the marital relationship is “a union of persons affected by the possibility of parenthood.” (Cf. Wojtyła 1993, p. 226) Therefore, what they do can hardly be called an act of conjugal love, a love that is fruitful and embraces all aspects of their life, including their potential parenthood.

On the social level, one important consequence is that sterilized sex has become something like the paradigm of sexuality. Already in the 1980s, the Italian philosopher Augusto Del Noce claimed that today’s nihilism “always understands love homosexually, even when it maintains the man-woman relationship.”³ The ultimate consequence of separating the procreative and the unitive meanings of the sexual act is that we begin to live in a society in which people no longer understand the difference between the union of a man and a woman and same-sex unions. Thinking of sex as something inherently sterile has brought us to the legal fiction of same-sex marriage.

3. HV’s main teaching concerns individual acts

As we commemorate *Humanae Vitae*’s 50th anniversary, we will have to be aware of interpretations that render lip-service to the document’s wisdom, while emptying it of its normative content. In fact, there is a danger that in interpreting the encyclical, one focuses only on what the text has to say about conjugal love in general and forgets what it says about the conjugal act in particular. *Humanae Vitae* indeed proposes a deep reflection on marital love. (Cf. HV, n. 9) The document’s main argument is that the characteristics of marital love have direct repercussions for the marital act. However, today, some theologians take up an old argument again that has already been proposed more than 50 years ago, prior to the encyclical’s promulgation. They make an appeal to the so-called “principle of totality,” a casuistic principle that in this context however, is not at all applicable. Concretely they say that, while marriage as a whole is ordered to

³ “But today’s nihilism is gay in the two senses that it is without restlessness ... and that it has its symbol in homosexuality (one can indeed say that it understands love always homosexually, even when it maintains the man-woman relationship)” (my own translation). Original: „Ma il nichilismo oggi corrente è il nichilismo gaio, nei due sensi, che è senza inquietudine ... e che ha il suo simbolo nell’omosessualità (si può infatti dire che intende l’amore sempre omosessualmente, anche quando mantiene il rapporto uomo-donna).” (del Noce 1997, p. 142)

procreation and while marital love in general is inseparable from procreation, supposedly nothing is thereby said about individual marital acts, some of which could, or even should possibly be deliberately rendered infertile, as long as the marriage as a whole is open to life. Paul VI raised the question himself: “Could it not be admitted ... that the procreative finality applies to the totality of married life rather than to each single act?” (HV, n. 3) The encyclical clearly denies this possibility. Its teaching on the inseparability of loving union and procreation does not only refer to the totality of conjugal life, but explicitly also to *every single conjugal act*.

4. Pastoral considerations

In most cases the highly misleading proposal of applying the principle of totality to the question of contraception is motivated by a well-intended, though misguided pastoral concern. Paul VI himself said that he understood that observing the Church’s teaching on this matter was demanding and difficult, requiring the grace of God. (HV, n. 20) At the same time, he also said that it was “an outstanding manifestation of charity towards souls to omit nothing from the saving doctrine of Christ.” (HV, n. 29) The eminent form of pastoral care, therefore, is to teach people the truth about the requirements of marital love in each and every conjugal act. In fact, one must not limit the question of morality to the question of subjective culpability. If we transgress a commandment of God on account of weakness, we may be less culpable for our transgression than when we do so with plain and deliberate consent. But every sin, whether committed from weakness or not, will always hurt us. Every sin causes damage. This is true also for the sins committed out of weakness.

Couples that have good reasons to avoid another pregnancy and therefore practice periodic continence embark on a road that requires self-mastery and communication. And while, yes, a path of virtue can be demanding, it is at the same time rewarding. Many couples give witness to how this practice changed their relationship in a very positive way. Especially in the beginning, couples need to hear such testimonies and be encouraged. And while the beginning in particular might be difficult, couples may soon begin to taste the sweet fruits of their practice as they grow in freedom and improve their communication. Virtuous practice becomes easier as one moves along and develops a taste for it. At the same time, one can know that in case that one falls, one can stand up again and receive God’s forgiveness in the sacrament of reconciliation. There is indeed a law of gradualness: we grow in the virtues slowly; we may fall often and stand up again, going to confession, with the firm resolution not to

sin again. Such a gradual growth in virtue is however something completely different from the proposal made by some to adapt the moral norm to the perceived abilities of the moral subject. As Pope Francis says in *Amoris Laetitia*: “The law is itself a gift of God which points out the way.” (AL, n. 295) Hence, he compares the law to a road-sign that indicates the right direction. Even if the road were to be narrow or go uphill, turning the road signs to point elsewhere, to a more accommodating road, will not help us get anywhere.⁴

5. Questions regarding sexuality, marriage and the family concern the core of the Christian faith

By commemorating *Humanae Vitae*, the Church reminds us that matters relating to sexuality, marriage and the family are of the greatest significance in the cosmos of the faith. Indeed, Pope Benedict XVI once pointed out a fact that is so obvious that we might easily overlook it: the entire vocabulary used to refer to the central mysteries of the Christian faith originates from the context of marriage and the family.⁵ It will therefore become incomprehensible to people who are alienated from this experience: God reveals himself to us as Father; he sends us his only begotten Son; the Church is our Mother; we are brothers and sisters to one another. Now family relationships are relations of origin; they have something to do with procreation. When today it is claimed that family relationships can be thought of independently of procreation and thus of our origin, when family becomes whatever one decides to call by that name, then the concept of family risks being lost and along with it the very vocabulary and the horizons of experience which make the faith intelligible in the first place. These tendencies, including the theory of gender, are the extreme consequence of the separation of sexuality and procreation. It is precisely, *Humanae Vitae*'s great merit to have counteracted this separation. Thus, if we want to be able to respond to these challenges and make sure that the faith will be comprehensible also for future generations, then the task of “taking up anew” (AL, n. 222) the teaching of Paul VI's encyclical indeed becomes ever more urgent.

⁴ On the rightly understood law of gradualness. (Cf. Granados, Kampowski, Pérez-Soba 2016, p. 39–49, 138–146)

⁵ “The inexpressible fact, the mystery of God's love for men and women, receives its linguistic form from the vocabulary of marriage and the family.” (Cf. Benedict XVI, 2005)

Bibliography

- Anscombe G.E.M., 2008, *Contraception and Chastity*, in: *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics* by G.E.M. Anscombe, Mary Geach, Luke Gormally (ed.), Imprint Academic, Exeter.
- Benedict XVI, 2005, *Address to the Participants in the Ecclesial Diocesan Convention of Rome* (6 June 2005), in: *The Holy See* [online], access: 1.07.2019, <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20050606_convegno-famiglia.html>.
- del Noce Augusto, 1997, *Letter to Rodolfo Quadrelli* (8 January 1984), in: Massimo Tringali, *Augusto Del Noce interprete del Novecento*, Le Château Edizioni, Aosta.
- Francis, 2016, *Post-synodal Apostolic Exhortation "Amoris Laetitia"* (2016), in: *The Holy See* [online], access: 1.07.2019, <http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html>.
- Giddens Anthony, 1992, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity Press, Cambridge, UK.
- Granados, José, Stephan Kampowski, Juan José Pérez-Soba, 2016. *Amoris laetitia. Accompagnare, discernere, integrare. Vademecum per una nuova pastorale familiare*, Cantagalli, Siena.
- Paul VI, 1968, *Encyclical Letter "Humanae Vitae"* (1968), in: *The Holy See* [online], access: 1.07.2019, <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html>.
- Wojtyła Karol, 1993, *Love and Responsibility*, Ignatius Press, San Francisco.

HUMANAЕ VITAE PO 50 LATACH: NOWE SPOJRZENIE NA PROFETYCZNY DOKUMENT O MAŁŻEŃSWIE, RODZINIE I SEKSUALNOŚCI

Streszczenie: *Humanae vitae* jest dokumentem o wartości profetycznej, ponieważ dotyczy krytycznego punktu, w którym kwestie seksualności, miłości i życia są ze sobą powiązane. Serce jego przesłania dotyczy warunków, w których akt seksualny między małżonkami może być prawdziwie nazywany aktem miłości małżeńskiej. Encyklika dowodzi, że przez celową antykoncepcję małżonkowie zmieniają naturę swojego aktu seksualnego, nie tylko pozbawiając go prokreacyjnego, ale także jednoczącego znaczenia. Dekady po publikacji encykliki pokazały, że antykoncepcja trywializuje seks. Gdy wymiar potencjalnego wspólnego rodzicielstwa zostanie wykluczony z pożycia intymnego, seksualność traci właśnie ten aspekt, który czyni go tak wyjątkowym. W artykule podkreślono, że nauczanie zawarte w *Humanae vitae* dotyczy w szczególności indywidualnych aktów małżeńskich, a nie tylko życia małżeńskiego w ogóle. Po przedstawieniu pewnych uwarunkowań duszpasterskich, wyraźnie stwierdzono konieczność przypomnienia, że pytania dotyczące seksualności, małżeństwa i rodziny nie dotyczą tylko niektórych peryferyjnych aspektów struktury wiary, ale dotykają sedna życia i wiary chrześcijańskiej.

Słowa kluczowe: *Humanae vitae*, seksualność, miłość małżeńska, życie małżeńskie, *Amoris laetitia*.

O. Krzysztof Trębski MI*

Teologická fakulta

Trnavská Univerzita v Trnave (Bratislava, Slovacja)

LA QUESTIONE “GENDER”: UNA SFIDA PER L’ANTROPOLOGIA CRISTIANA

Sommario: La teoria del “gender” si riferisce all’opinione che l’identità sessuale non è determinata dal sesso biologico di una persona, ma indica il genere in cui un individuo si identifica in base ai propri desideri soggettivi. Tale teoria tratta le differenze tra i sessi come elettive e socialmente costruite. Sostiene che una persona può nascere con un corpo che non corrisponde all’identità maschile o femminile “percepita”. Questo ha profonde implicazioni sociali: nega la differenza e la reciprocità nella natura di un uomo e una donna e immagina una società senza differenze sessuali, eliminando così la base antropologica della famiglia.

La Chiesa cattolica respinge questa ideologia, insegnando che Dio crea le persone come maschio o femmina e che il corpo e l’anima sono così uniti da formare un essere completo; quindi la differenza sessuale non è un incidente o un difetto, ma è un dono di Dio che aiuta le persone ad avvicinarsi l’uno all’altra e a Dio stesso. La Chiesa afferma altresì che il proprio sesso biologico fa parte del piano divino e che ogni persona dovrebbe riconoscere e accettare la propria identità sessuale basata sulla complementarità dei sessi. Ogni persona è chiamata a sviluppare la propria identità sessuale in un modo che integri la propria mascolinità o femminilità nell’ambito delle relazioni con gli altri.

L’articolo presenta l’insegnamento del Magistero della Chiesa cattolica e spiega che la complementarità tra i sessi non è intesa come fonte di oppressione o disuguaglianza, ma testimonia la bellezza del piano di Dio per l’umanità.

Parole chiave: teoria del “gender”, antropologia cristiana, Magistero della Chiesa cattolica.

Introduzione

Esplorando i meandri del web in lingua italiana per sbrigare faccende burocratiche, mi sono imbattuto, a mia sorpresa, in uno dei formulari che usano la forma “politicamente corretta” della descrizione dei sessi (M/F/Altro) in cui si poteva inserire liberamente un appellativo con il quale si desidera essere indica-

* Adres/Address/Indirizzo: o. dr Krzysztof Trębski, ORCID: 0000-003-0115-5787; e-mail: kris.treb@gmail.com

ti. La cosa mi ha fatto riflettere, perché indica un approccio nuovo nelle relazioni istituzionali con il pubblico, all'insegna dell'inclusione sociale voluta da organismi internazionali e ormai (quasi) comunemente accettata.

Valutando quanto accade, qualcuno, esprimendo il proprio sdegno, potrebbe esclamare con Cicerone: "O tempora! O mores!", ma qualcun altro potrebbe approfittarne per rendersi conto che oggi non sempre l'identità di genere con cui una persona si identifica corrisponde all'identità biologica. La complessità della questione "gender", la sua rilevanza e pervasività sul piano culturale (mass media, social network) e su quello delle rivendicazioni socio-giuridiche (matrimoni tra persone dello stesso sesso, diritti di adozione, revisione del linguaggio familiare e parentale) mettono in chiaro il bisogno di risposte significative a livello teologico-ecclesiale ed evidenziano l'importanza di un'antropologia cristiana capace di stimolare l'ambiente cattolico a promuovere progetti di educazione sessuale e familiare consoni alle indicazioni della dottrina della Chiesa.

1. Le radici storiche della teoria del "genere"

"Gender" è un termine che deriva dal vocabolario inglese e significa propriamente "genere" nelle scienze umane e sociali. La distinzione tra il sesso connotato da caratteristiche genetiche e fenotipiche e il ruolo di genere si pone alla base della teoria "gender", la quale spiega che possa esserci una discontinuità tra il corpo con cui uno nasce, l'immagine che uno ha di sé (come ci si sente) e i ruoli stabiliti da altri (gli stereotipi comportamentali e sociali di genere). La teoria "gender" insiste perché l'identità di genere sia stabilita dalla soggettiva percezione che ognuno ha di se stesso, orientando la propria sessualità verso le proprie pulsioni: non si è uomini o donne perché si è nati e si hanno anatomicamente i tratti fisici di maschio o femmina, ma semplicemente perché ci si riconosce tali.

Già negli anni '50 negli Stati Uniti con i lavori di John Money e dei coniugi Joan e John Hampson (Money, Hampson & Hampson 1955) si è cominciato a capire che sarebbe stato opportuno distinguere il "sesso" dal "genere", constatando il fatto che il primo veniva riferito prevalentemente al proprio corredo genetico-biologico, mentre il secondo era connesso ad un complesso di meccanismi strettamente correlati ai rapporti tra uomini e donne.

Le teorie di Money furono accolte favorevolmente dai medici che affrontavano le problematiche inerenti all'assegnazione del sesso ai bambini con ambiguità ermafrodita, ma soprattutto dagli ambienti femministi e gay perché sembravano delegittimare, con argomenti scientifici, le strutture antropologiche ed etiche tradizionali e offrire un appoggio oggettivo alle nuove teorie sociologi-

che e antropologiche che prendevano forma e vigore negli anni '50 (Faggioni 2015).

Il femminismo, sorto circa alla metà dell'800, che inizialmente mirava a raggiungere la parità di accesso della donna all'istruzione e al lavoro, il diritto al voto e al divorzio, negli anni Settanta ha messo al centro del suo discorso la sessualità e ha definito la categoria di genere come costruzione sociale e culturale dei sessi e dei ruoli. Si poneva la domanda su che cosa fosse la donna: se un essere determinato dal sesso biologico e soprattutto dalle strutture riproduttive o se, invece, un essere determinato da un ruolo imposto dalla società. Questo ruolo era considerato umiliante perché implicava il dominio del maschio, relegando la donna allo scopo primario di servire per la riproduzione e la rendeva prigioniera della famiglia (Eijk 2015). L'ideale primario del femminismo militante mirava alla liberazione da tutto ciò e a creare una nuova consapevolezza dell'essere donna. Basti citare la frase emblematica del femminismo radicale introdotta da Simone de Beauvoir nel suo libro "Le deuxième sexe" (1949, p. 13): "Non si nasce, ma si diventa una donna" per intuire la direzione dei cambiamenti antropologici, sociali e culturali in atto. In seguito altre correnti hanno contribuito alla radicalizzazione del femminismo: la dialettica materialista di Marx e Engels, la teoria di Freud riguardante la "perversità polimorfica" dello sviluppo sessuale infantile e lo strutturalismo fra l'altro, di Lévi-Strauss, Lacan e Foucault.

Queste idee hanno influenzato i cambiamenti nella mentalità dell'epoca: il sesso biologico non è più visto come prerogativa determinante per il ruolo della donna nella società e nella famiglia; la sessualità umana comincia ad essere considerata frutto di un processo di costruzione che si dispiega nella storia; l'identificarsi come un essere sessuato viene "caratterizzato da una costellazione di aspetti psicologici, interessi, valori e attitudini associati ai generi in base ad aspettative, valori e norme culturali di riferimento" (Zammuner 2000, p. 339).

La rivoluzione sessuale, che interessò le società occidentali del secondo dopoguerra a cominciare dagli Stati Uniti negli anni Cinquanta, provocò la negazione della rilevanza dell'elemento corporeo nel contribuire alla definizione della sessualità umana e lo scollamento fra esercizio della genitalità e procreazione. L'enfasi sull'autodeterminazione individuale, svincolata da ogni riferimento valoriale oggettivo, ha provocato una svalutazione estrema del sesso come realtà data, fissa e stabilizzata, a favore del genere inteso come struttura culturale flessibile e decostruibile e, quindi, in ultima analisi, dipendente dalla libertà del soggetto. I tipici profili psicologici e i modelli comportamentali maschili e femminili cominciano ad essere visti come la risposta ad un sistema di attese sociali e di distribuzione del potere.

“La tarda modernità ha liberato la sessualità dai confini di una singola egemonia e l’ha sostituita con il pluralismo sessuale. La trasformazione significativa che ha smantellato queste strutture non è stata conseguenza (diretta) del permissivismo, ma piuttosto di un movimento attraverso il quale la sessualità intesa come fissità è stata soppiantata dalla identità sessuale in quanto definita e strutturata dalla scelta individuale, dove la scelta sessuale diventa uno dei molti elementi della scelta del proprio stile di vita” (Hawkes 1996, p. 135–136).

Nel nostro tempo la sessualità viene tendenzialmente compresa secondo direzioni di senso plurime, mettendone comunque preferibilmente in risalto le qualità ludiche, erotiche, espressive, creative, affettive rispetto alle finalità procreative. L’orientamento oggi di gran lunga dominante tende a privilegiarne le dimensioni soggettive e private, ponendo la vita sessuale in relazione con l’esercizio dell’autonomia e con la realizzazione del benessere personale. Questa nuova visione della sessualità rappresenta una sfida per l’antropologia e la morale sessuale cristiana (Faggioni 2015, p. 387).

2. La posizione della Chiesa Cattolica nei confronti della teoria “gender”

La posizione della Chiesa Cattolica nei confronti della teoria del “gender” si esprime nei vari documenti pontifici, in quelli redatti dai dicasteri vaticani e negli interventi degli esponenti della Chiesa, che in maniera discrezionale presentiamo in ordine cronologico.

Già nel lontano 1988 Giovanni Paolo II nella Lettera Apostolica *Mulieris Dignitatem*, sulla dignità e vocazione della donna, in occasione dell’Anno Mariano (Giovanni Paolo II 1988), ha rilanciato la necessità di riscoprire il “genio femminile” e ha valorizzato la promozione della donna nel mondo contemporaneo, che trova il suo passaggio obbligato nella comprensione del femminile a partire da un’antropologia che recuperi il valore della persona e metta in risalto la relazionalità tra femminile e maschile, valorizzandone la reciprocità uno-duale. Anche se non parla espressamente di tematica “gender”, il documento sprona alla riflessione approfondita sui fondamenti antropologici e biblico-teologici necessari a risolvere i problemi relativi al significato e alla dignità dell’essere donna e dell’essere uomo, comprendendo a fondo la ragione e le conseguenze, nella società e nella Chiesa, “della decisione del Creatore che l’essere umano esista sempre e solo come femmina e come maschio” (Giovanni Paolo II 1988, n.1).

In occasione della IV Conferenza Mondiale sulla Donna a Pechino (1995), Giovanni Paolo II scrisse la “Lettera alle donne” nella quale riaffermava che

“femminilità e mascolinità sono tra loro complementari, non solo dal punto di vista fisico e psichico, ma anche ontologico. È soltanto grazie alla dualità del maschile e del femminile che l’umano si realizza appieno” (Giovanni Paolo II 1995, n. 7). Questa lettera, unita a quella indirizzata nel 2004 ai vescovi sulla collaborazione dell’uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo dall’allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, il Card. Joseph Ratzinger, sottolinea come l’antropologia biblica suggerisce di affrontare con un approccio relazionale, non concorrenziale né di rivalsa, quei problemi che a livello pubblico o privato coinvolgono la differenza di sesso. Il documento sottolinea che la differenza sessuale è vista come realtà iscritta profondamente nell’uomo e nella donna e che l’eguale dignità delle persone si realizza come complementarità fisica, psicologica ed ontologica, dando luogo ad un’armonica «unidualità» relazionale, che solo il peccato e le strutture di peccato, iscritte nella cultura, hanno reso potenzialmente conflittuale (Vanzan 2009, p. 552).

Importante il parere del Pontificio consiglio per la famiglia, che vede la teoria del “gender” come un tentativo ideologico di svalutare la differenza e la complementarità dei sessi, contribuendo così alla graduale destrutturazione culturale e umana dell’istituzione matrimoniale (Pontificio Consiglio per la Famiglia 2000, n. 8). Un’altra autorevole opinione è stata espressa nella “Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell’uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo” firmata dall’allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, Cardinale Joseph Ratzinger, che riflette sulle conseguenze antropologiche della teoria “gender” e avverte che l’oscurarsi della differenza o dualità dei sessi produce conseguenze enormi a diversi livelli. “Questa antropologia [...] di fatto ha ispirato ideologie che promuovono, ad esempio, la messa in questione della famiglia, per sua indole naturale bi-parentale, e cioè composta di padre e di madre, l’equiparazione dell’omosessualità all’eterosessualità, un modello nuovo di sessualità polimorfa.” (Congregazione per la Dottrina della Fede 2004, n. 2).

Il Papa Benedetto XVI nel “Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi” del 22 dicembre 2008 ha ribadito il pensiero magisteriale della Chiesa: “Non è una metafisica superata, se la Chiesa parla della natura dell’essere umano come uomo e come donna e chiede che quest’ordine della creazione venga rispettato. Ciò che spesso viene espresso e inteso con il termine *gender*, si risolve in definitiva nella autoemancipazione dell’uomo dal creato e dal Creatore” (Benedetto XVI 2008). Invece in occasione della plenaria del Pontificio Consiglio “Cor Unum”, Sala del Concistoro, 19 gennaio 2013, lo stesso Pontefice in termini simili ha ricordato che “la Chiesa ribadisce il suo grande sì alla dignità e bellezza del matrimonio come espressione di fedele e feconda alleanza tra uomo e donna, e il no a filosofie come quella del gender

si motiva per il fatto che la reciprocità tra maschile e femminile è espressione della bellezza della natura voluta dal Creatore” (Benedetto XVI 2013).

Un'altra voce critica nei confronti dell'ideologia “gender” la solleva il Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Cardinale Robert Sarah, che la definisce come aberrante e perversa (Boezi 2018). Egli fa notare come essa destabilizza il senso della vita coniugale e familiare, si oppone all'identità sponsale della persona umana, alla complementarità antropologica tra l'uomo e la donna, al matrimonio, alla maternità e alla paternità, alla famiglia e alla procreazione. Si tratta, per il porporato, di una ideologia irrealistica e disincarnata che nega il disegno di Dio e che spinge la società a forgiare il genere maschile e femminile sulla base delle scelte mutevoli dell'individuo.

Papa Francesco non è indifferente alle tematiche del gender, che percepisce come vere e proprie colonizzazioni ideologiche e spesso ne parla, specie nei temi inerenti alla promozione e alla difesa della famiglia.

Il Pontefice, durante l'incontro con i giovani sul Lungomare Caracciolo a Napoli (21 marzo 2015), alludendo al secolarismo attivo e alle colonizzazioni ideologiche non solo in Europa, si è riferito in maniera esplicita a “quello sbaglio della mente umana che è la teoria del “gender”, che crea tanta confusione” (Francesco 2015a) e, ulteriormente, in occasione dell'Udienza Generale di mercoledì 15 aprile 2015 ha espresso la propria perplessità: “Io mi domando, se la cosiddetta teoria del “gender” non sia anche espressione di una frustrazione e di una rassegnazione, che mira a cancellare la differenza sessuale perché non sa più confrontarsi con essa. Sì, rischiamo di fare un passo indietro. La rimozione della differenza, infatti, è il problema, non la soluzione. Per risolvere i loro problemi di relazione, l'uomo e la donna devono invece parlarsi di più, ascoltarsi di più, conoscersi di più, volersi bene di più. Devono trattarsi con rispetto e cooperare con amicizia” (Francesco 2015b).

Nella Lettera Enciclica *Laudato Si'*, sulla cura della casa comune, del 24 maggio 2015 il Pontefice parla dell'accettazione e del valore del proprio corpo nella vita relazionale, che si pongono in netto contrasto con la teoria del gender. Riferendosi alle parole di Benedetto XVI, secondo le quali “l'uomo possiede una natura che deve rispettare e che non può manipolare a piacere” (Benedetto XVI 2011), egli afferma che: “apprezzare il proprio corpo nella sua femminilità o mascolinità è necessario per poter riconoscere se stessi nell'incontro con l'altro diverso da sé. In tal modo è possibile accettare con gioia il dono specifico dell'altro o dell'altra, opera di Dio creatore, e arricchirsi reciprocamente. Pertanto, non è sano un atteggiamento che pretenda di cancellare la differenza sessuale perché non sa più confrontarsi con essa” (Francesco 2015c, n. 155).

Parlando della complementarità tra l’uomo e la donna nel Discorso ai Vescovi di Porto Rico in visita ad *Ad Limina Apostolorum* in Santa Marta (8 giugno 2015), il Pontefice ha ribadito: “La complementarità tra l’uomo e la donna, vertice della creazione divina, è oggi messa in discussione dalla cosiddetta ideologia di genere, in nome di una società più libera e più giusta. Le differenze tra uomo e donna non sono per la contrapposizione o la subordinazione, ma per la comunione e la generazione, sempre a “immagine e somiglianza” di Dio. Senza la reciproca dedizione, nessuno dei due può comprendere nemmeno se stesso in profondità” (Francesco 2015d).

Papa Francesco approfondisce la stessa linea di pensiero nell’Esortazione postsinodale *Amoris Laetitia* (Francesco 2016a), indicando le varie forme di ideologia “gender” come una sfida emergente che “nega la differenza e la reciprocità naturale di uomo e donna. Essa prospetta una società senza differenze di sesso, e svuota la base antropologica della famiglia. Questa ideologia induce progetti educativi e orientamenti legislativi che promuovono un’identità personale e un’intimità affettiva radicalmente svincolate dalla diversità biologica fra maschio e femmina. L’identità umana viene consegnata ad un’opzione individualistica, anche mutevole nel tempo” (XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi 2015, n. 8). Il Pontefice vede come fatto inquietante che alcune ideologie di questo tipo cerchino di imporsi come un pensiero unico che determini anche l’educazione dei bambini, e ribadisce che sesso biologico (sex) e ruolo sociale-culturale del sesso (gender) si possono distinguere, ma non separare (XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi 2015, n. 58).

Durante il viaggio in Polonia (27 luglio 2016), il Pontefice, rivolgendosi ai Vescovi polacchi ha ricordato quelle colonizzazioni ideologiche che seminano confusione in Europa, negli Stati Uniti, in America Latina, in Africa, in alcuni Paesi dell’Asia e ha affermato che “una di queste [...] è il gender! Oggi ai bambini – ai bambini! – a scuola si insegna questo: che il sesso ognuno lo può scegliere. E perché insegnano questo? Perché i libri sono quelli delle persone e delle istituzioni che ti danno i soldi. Sono le colonizzazioni ideologiche, sostenute anche da Paesi molto influenti. E questo è terribile” (Sala stampa della Santa Sede 2016).

In occasione del viaggio apostolico in Georgia e Azerbaïjan, rispondendo alle perplessità espresse da una giovane madre, nella Chiesa dell’Assunta a Tbilisi (1 ottobre 2016), Papa Francesco ha detto in maniera molto chiara: “Tu, Irina, hai menzionato un grande nemico del matrimonio, oggi: la teoria del gender. Oggi c’è una guerra mondiale per distruggere il matrimonio. Oggi ci sono colonizzazioni ideologiche che distruggono, ma non si distrugge con le armi, si distrugge con le idee. Pertanto, bisogna difendersi dalle colonizzazioni ideologiche” (Francesco 2016b).

Il 27 ottobre 2016, rivolgendosi alla comunità accademica del Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le scienze del matrimonio e della famiglia, Papa Francesco ha detto: “Il riconoscimento della dignità dell’uomo e della donna comporta una giusta valorizzazione del loro rapporto reciproco. Come possiamo conoscere a fondo l’umanità concreta di cui siamo fatti senza apprenderla attraverso questa differenza? E ciò avviene quando l’uomo e la donna si parlano e si interrogano, si vogliono bene e agiscono insieme, con reciproco rispetto e benevolenza. È impossibile negare l’apporto della cultura moderna alla riscoperta della dignità della differenza sessuale. Per questo, è anche molto sconcertante constatare che ora questa cultura appaia come bloccata da una tendenza a cancellare la differenza (teoria del “gender” N.d.A.) invece che a risolvere i problemi che la mortificano” (Francesco 2016c).

Un anno dopo, nel discorso ai partecipanti alla XXIII Assemblea Generale dei Membri della Pontificia Accademia per la Vita (5 ottobre 2017), Papa Francesco, alludendo alla vera e propria rivoluzione culturale innescata dalla teoria del “gender”, che sta all’orizzonte della storia di questo tempo, ha ribadito che la Chiesa per prima deve fare la sua parte: “Un nuovo inizio dev’essere scritto nell’ethos dei popoli, e questo può farlo una rinnovata cultura dell’identità e della differenza. L’ipotesi recentemente avanzata di riaprire la strada per la dignità della persona neutralizzando radicalmente la differenza sessuale e, quindi, l’intesa dell’uomo e della donna, non è giusta. Invece di contrastare le interpretazioni negative della differenza sessuale, che mortificano la sua irriducibile valenza per la dignità umana, si vuole cancellare di fatto tale differenza, proponendo tecniche e pratiche che la rendano irrilevante per lo sviluppo della persona e per le relazioni umane. [...] La manipolazione biologica e psichica della differenza sessuale [...] rischia così di smantellare la fonte di energia che alimenta l’alleanza dell’uomo e della donna e la rende creativa e feconda” (Francesco, 2017).

Il confronto con la teoria “gender” dovrebbe sollecitare la riflessione teologico-ecclesiale ad offrire una visione antropologica armonica e completa della persona (antropologia duale) (Ales Bello, 2004, p. 63), sottolineando il ruolo della corporeità e della differenza sessuale non solo come dimensioni irriducibili alla sola sfera biologica, ma estese anche a tutti gli aspetti della personalità dell’individuo, e da assumere poi positivamente come risorsa sul piano educativo e pastorale (Aucone, 2018).

Conclusioni

L’ideologia “gender” diventa sempre più pervasiva sul piano culturale e costituisce una sfida per l’antropologia di matrice cristiana, la cui base è costi-

tuita dalla verità rivelata sull’essere umano come “immagine e somiglianza di Dio”. Il maschile e il femminile, in una dualità originaria, appartengono ontologicamente alla creazione. La differenza di ciò che è “maschile” e di ciò che è “femminile” è orientata alla comunione e si esprime con reciproca complementarità. Distinti fin dall’inizio della creazione, l’uomo e la donna possono vivere questa “unidualità” relazionale, non come motivo di discordia da superare con la negazione o con il livellamento, ma come una possibilità di collaborazione che bisogna coltivare con il rispetto reciproco della distinzione.

Nella prospettiva antropologica del “gender”, invece, la natura umana non avrebbe in se stessa caratteristiche che si imporrebbero in maniera assoluta: ogni persona potrebbe o dovrebbe modellarsi a suo piacimento, dal momento che sarebbe libera da ogni predeterminazione legata alla sua costituzione essenziale (Congregazione per la Dottrina della Fede 2004, n. 3). Anche se la teoria del “gender” sembra presentarsi solo come un allargamento delle identità sessuali ai fini di aumentare le possibilità di scelta individuale, in effetti sta negando la differenza sessuale, e con il suo modo di porsi “mette la scure alla radice stessa dell’umano per edificare un “transumano” in cui l’uomo appare come un nomade privo di meta e a corto di identità” (Bagnasco 2015). Questa teoria tenta di trasformare in modo definitivo la cultura e le regole di convivenza civile, cambiando completamente l’idea di natura e di identità naturale, il concetto di famiglia e di procreazione, tutti nodi fondamentali per un’antropologia cristiana.

Bibliografia

- Ales Bello Angela, 2004, *Sul femminile. Scritti di antropologia e religione*, Città Aperta, Troina.
- Aucone Daniele, 2018, *La questione gender, Una sfida per un’antropologia duale*, in: *Dominicanes. it* [online], accesso: 17.10.2018, <<https://www.dominicanes.it/predicazione/meditazioni/580-la-questione-gender.html>>.
- Bagnasco Angelo, 2015, *Prolusione al Consiglio Permanente della Conferenza Episcopale Italiana*, 23 marzo 2015 in: *Chiesacattolica.it* [online], accesso: 19.10.2018, <http://www.chiesacattolica.it/ccj_new/documenti_ccj/2015-03/23-3/Prolusione%20Cardinale%20Bagnasco.pdf>.
- Benedetto XVI, 2008, *Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, Sala Clementina, 22 dicembre 2008, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 19.10.2018, <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081222_curia-romana.html>.
- Benedetto XVI, 2011, *Discorso al Deutscher Bundestag*, Berlino, 22 settembre 2011, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 21.10.2018, <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html>.
- Benedetto XVI, 2013, *Discorso alla plenaria del Pontificio Consiglio “Cor Unum”*, Sala del Concistoro, 19 gennaio 2013, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 19.10.2018, <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2013/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20130119_pc-corum.html>.

- Boezi Francesco, 2018, *Il cardinal Sarah tuona: "Gender teoria aberrante e perversa"*, 12 agosto 2018, in: *Il giornale* [online], accesso: 18.10.2018, <<http://www.ilgiornale.it/news/cronache/cardinal-sarah-tuona-gender-teoria-aberrante-e-perversa-1564243.html>>.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, 2004, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, Città del Vaticano, 31 maggio 2004, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 17.10.2018, <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_it.html>.
- De Beauvoir Simone, 1949, *Le deuxième sexe II: L'expérience vécue*, Gallimard, Parigi.
- Eijk Card., Willem Jacobus, 2015, *L'antropologia cristiana e la teoria del genere, Incontro delle Commissioni dottrinali europee*, (Esztergom, 14 gennaio 2015), in: *La Santa Sede* [online], accesso: 12.10.2018, <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_20150114_esztergom-eijk_it.html#_ftnref4>.
- Faggioni Maurizio, 2015, *L'ideologia del "gender". Sfida all'antropologia e all'etica cristiana*, *Antonianum*, No 2, p. 385–401.
- Francesco, 2015a, *Discorso durante l'incontro con i giovani sul Lungomare Caracciolo*, Napoli, 21 marzo 2015, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 23.10.2018, <https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/march/documents/papa-francesco_20150321_napoli-pompei-giovani.html>.
- Francesco, 2015b, *Discorso durante l'Udienza Generale*, Piazza San Pietro, 15 aprile 2015, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 23.10.2018, <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150415_udienza-generale.html>.
- Francesco, 2015c, *Lettera Enciclica "Laudato Si'" sulla cura della casa comune*, 24 maggio 2015, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 4.10.2018, <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>.
- Francesco, 2015d, *Discorso ai Vescovi di Porto Rico in visita "ad limina Apostolorum"*, Città del Vaticano, Domus Santa Marta, 8 giugno 2015, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 23.10.2018, <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/june/documents/papa-francesco_20150608_adlimina-porto-rico.html>.
- Francesco, 2016^o, *Esortazione apostolica post-sinodale "Amoris Laetitia" sull'amore nella famiglia*, 19 marzo 2016, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 23.10.2018, <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html>.
- Francesco, 2016b, *Discorso durante l'incontro con sacerdoti, religiosi, religiose, seminaristi e agenti di pastorale*, Chiesa dell'Assunta, Tbilisi, 1 ottobre 2016, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 16.10.2018, <https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161001_georgia-sacerdoti-religiosi.html>.
- Francesco, 2016c, *Discorso alla comunità accademica del Pontificio Istituto "Giovanni Paolo II" per studi su matrimonio e famiglia*, Città del Vaticano, Sala Clementina, 27 ottobre 2016, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 17.10.2018, <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161027_pontificio-istituto-gpii.html>.
- Francesco, 2017, *Udienza ai partecipanti alla XXIII Assemblea Generale dei Membri della Pontificia Accademia per la Vita*, Città del Vaticano, 05 ottobre 2017, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 17.10.2018, <<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2017/10/05/0667/01469.html>>.
- Giovanni Paolo II, 1988, *Lettera Apostolica "Mulieris Dignitatem" sulla dignità e vocazione della donna in occasione dell'Anno Mariano*, Città del Vaticano, 15 agosto 1988, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 18.10.2018, <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html>.

- Giovanni Paolo II, 1995, *Lettera alle donne*, Città del Vaticano, 29 giugno 1995, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 12.10.2018, <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1995/documents/hf_jp-ii LET_29061995_women.html>.
- Hawkes Gail, 1996, *A Sociology of Sex and Sexuality*, Open University Press, Buckingham-Philadelphia.
- Money Joanne, Hampson, Joan G., & Hampson John L., 1955, *Hermaphroditism: Recommendations concerning assignment of sex, change of sex, and psychologic management*, Bulletin of the Johns Hopkins Hospital, No 97, 1955, 4, p. 284–300.
- Pontificio Consiglio per la Famiglia, 2000, *Famiglia, matrimonio e "unioni di fatto"*, Città del Vaticano, 26 luglio 2000, 8, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 12.10.2018, <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_it.html>.
- Sala stampa della Santa Sede, 2016, *Dialogo del Santo Padre con i Vescovi della Polonia*, (Kraków, 27 luglio 2016), in: *La Santa Sede* [online], accesso: 23.10.2018, <<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/08/02/0568/01265.html#it>>.
- Vanzan Piersandro, 2009, «Gender» e rapporto uomo-donna: femminismo o «reciprocità asimmetrica»?», *Civiltà Cattolica*, No 1, p. 550–562.
- XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, 2015, *Relazione finale, La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*, Città del Vaticano, 24 ottobre 2015, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 14.10.2018, <http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_it.html>.
- Zammuner Vanda, 2000, *Identità di genere e ruoli sessuali*, in: Bonino S. (a cura di), *Dizionario di psicologia dello sviluppo*, Einaudi, Milano.

KWESTIA GENDER: WYZWANIE DLA ANTROPOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Streszczenie: Dyskusja na temat ideologii gender odnosi się do jej zasadniczego twierdzenia, że płeć nie jest bezwzględnie determinowana przez kryteria biologiczne (genotyp, fenotyp), ale jest sumą cech, stereotypów i ról płciowych rozumianych jako męskie lub kobiece, kreowanych społecznie pod wpływem wychowania i kultury. Teoria gender abstrahuje od biologicznego pojmowania płci i uznaje, że osoba może urodzić się z ciałem, które nie pasuje do „postrzeganej” przez nią tożsamości płciowej. Postuluje więc prawo jednostki od autodeterminacji w tym zakresie.

Problematyka gender ma głębokie implikacje społeczne, a jej krytycy wskazują, że zaprzecza różnicy i wzajemności w naturze mężczyzny i kobiety oraz proponuje społeczeństwo bez różnic seksualnych, eliminując w ten sposób antropologiczną bazę rodziny.

Kościół katolicki odrzuca ideologię gender jako stojącą w opozycji do zbawczego planu Boga, podkreślając, że różnica płci nie jest przypadkiem ani wadą, ale darem Bożym i każda osoba powinna uznać i zaakceptować swoją tożsamość seksualną. Komplementarność płci nie ma być źródłem ucisku czy nierówności, ale wzajemnym ubogaceniem i wyrazem współpracy mężczyzny i kobiety w Bożym planie zbawienia.

Autor opisując ewolucję teorii gender i jej wpływ na współczesne społeczeństwa, ukazuje pozycję Kościoła katolickiego w kontekście wyzwania, jakie ta kwestia stawia antropologii chrześcijańskiej.

Słowa kluczowe: teoria gender, antropologia chrześcijańska, Magisterium Kościoła Katolickiego.

THE GENDER QUESTION: A CHALLENGE FOR CHRISTIAN ANTHROPOLOGY

Summary: The discussion of gender theory refers to the opinion that sex is not determined by a person's biological sex, but is a separate matter that is defined according to the subjective desires of the individual. This theory treats the differences between the sexes as elective and socially constructed. It holds that a person can be born with a body that does not match his or her "perceived" male or female identity. This has profound social implications: it denies the difference and the reciprocity in the nature of a man and a woman and imagines a society without sexual differences, thus eliminating the anthropological base of the family.

The Catholic Church rejects this ideology, teaching that God creates persons as male or female and that the body and soul are so united as to form one complete being, therefore the sexual difference is not an accident or a flaw, but it is a gift from God that helps draw them closer to each other and to God. The Church affirms that one's biological sex is part of the divine plan and that every person should acknowledge and accept his or her sexual identity based on the complementarity of the sexes. Every person is called to develop their sexual identity in a way that integrates their masculinity or femininity, and their call to live in relationship with others.

The article presents the teaching of the Magisterium of the Catholic Church and explains that the complementarity between the sexes is not meant to be a source of oppression or inequality, but it testifies to the beauty of God's plan for humanity.

Keywords: gender theory, Christian anthropology, Magisterium of the Catholic Church.

Barbara Rozen*

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

LE PERSONE DISABILI NELL'ECONOMIA DELLA SALVEZZA DI DIO

Sommario: “Le Persone disabili nell’economia della salvezza di Dio” è uno studio dedicato alla ricerca inerente il posto e il ruolo delle persone con varie disfunzioni nella e per la comunità ecclesiale. Il punto di riferimento risiede nei presupposti fondamentali dell’antropologia e della pedagogia cristiana. Nell’articolo è stato fatto il tentativo di approfondire teologicamente la risposta a tre domande: Chi è la persona disabile per la Chiesa? Che cosa la Chiesa può offrire a una tale persona? Che cosa la persona disabile può donare alla Chiesa? La ragione e il significato di questa riflessione fondata sulla Sacra Scrittura e sui risultati del pensiero critico e teologico derivano da una inclinazione sociale ancora attuale a trattare le persone malate come passive, quasi “inutili”. Proprio questo contesto stimola noi stessi e gli altri a ripensare, in prospettiva cristologica ed ecclesiologica, questo stato di cose. Anzi, la credibilità della Chiesa si fa più esplicita nella misura in cui essa si apre e tratta seriamente la questione della disabilità umana, dimostrando di vivere secondo lo spirito del Vangelo.

Parole chiavi: Disabilità, Chiesa, Economia della salvezza, Sviluppo, Integrazione, Normalizzazione.

La disabilità è un aspetto inevitabile dell’esistenza umana: ne è parte integrale. Essa ha accompagnato l’uomo sin dagli albori della storia ed è sempre stata una sfida per la comunità umana. Si tratta della disabilità con cui una persona può nascere, una disabilità acquisita, derivante da una malattia o dalla vecchiaia. Per molti secoli, le persone con varie disfunzioni sono state trattate come un peso sociale. L’atteggiamento della società nei loro confronti sta cambiando, ma molto lentamente. La tendenza dell’uomo a concentrarsi sui valori temporali e corporei provoca il disprezzo di tutto ciò che è debole, non efficiente, che si discosta dai canoni della bellezza mondana. L’atteggiamento negativo della società nei confronti delle persone con disfunzioni, specialmente quelle congenite, derivava anche dalla anacronistica convinzione che la disabilità è una punizione per i peccati dei genitori.

* Adres/Address/Indirizzo: dr hab. Barbara Rozen, prof. UWM, ORCID: 0000-0001-6321-0492; e-mail: barbara.rozen@uwm.edu.pl

Un nuovo modo di pensare e di agire verso le persone disabili è stato adottato dal cristianesimo nei primi secoli della nostra era; invece a livello istituzionale i cambiamenti sono avvenuti solo sotto l'influenza dell'intenso sviluppo delle tendenze umanistiche nel XX secolo. Proprio esse hanno fatto sì che in fin dei conti si sviluppasse l'idea dell'integrazione. Si basa sul presupposto che le persone handicappate e quelle sane hanno più caratteristiche comuni di quelle che le differenziano e che l'integrazione è completamente realizzabile, affinché una persona disabile possa essere preparata per vivere in una società aperta e svolgere ruoli sociali. Si tratta di educare, preparare, reintegrare, istruire le persone con diverse disabilità nel loro ambiente naturale.

La politica nei confronti delle persone con disabilità è ancora in evoluzione, mentre la loro percezione come persone, dal punto di vista dell'insegnamento della Chiesa cattolica è immutata, anche se contrassegnata dai pregiudizi e dall'influenza di una cultura intellettuale appartenente ad una particolare epoca e contesto storico-culturale. Il cristianesimo è sempre in grado di comprendere la necessità di prendersi cura di quei malati, che la società escludeva a causa di varie disabilità. Le congregazioni religiose, le associazioni e confraternite cattoliche hanno proposto ed offerto varie forme d'aiuto a queste persone. Nei monasteri sono stati creati rifugi e ospedali chiamati *hospitium* (case di cura). Tale ministero era connesso con l'idea della misericordia, che il cristianesimo ha introdotto nel mondo come realizzazione dell'amore concreto verso il prossimo e la missione, ricevuta da Cristo, di mostrare le vie della salvezza a tutte le persone¹. La Chiesa, seguendo le orme del suo Fondatore, cerca di affrontare questa sfida in qualsiasi momento, anche se l'influenza della tradizione secolare di mettere i disabili tra parentesi della vita pubblica, è ancora molto grande. Oggi è ancora possibile osservare e fornire molti esempi di discriminazione contro persone con varie disabilità.

Trattando questo argomento, che scaturisce dal profondo imperativo della fede fondato sul piano di salvezza dell'umanità, rivelato da Dio nell'Antico e nel Nuovo Testamento, occorre prendere in considerazione la struttura mentale e spirituale delle persone con disabilità, che condiziona il loro sviluppo, perché la paura ha le sue radici nel risveglio dell'ignoto e dello sconosciuto. È necessario scoprire e definire la loro missione cercando di rispondere a tre domande fondamentali: chi sono le persone con disabilità per la Chiesa? Cosa può offrire loro la Chiesa? Cosa possono dare le persone con disabilità alla

¹ Sull'opera salvifica della Chiesa quanto alla pastorale negli ospizi o nelle case di cura trattano i saggi nell'opera *Duszpasterstwo specjalne*, a cura di Ryszard Kamiński e Bogusław Drożdż (Lublin 1998). Gli autori avevano fatto lo studio sull'attività della Chiesa su questo argomento in prospettiva storica riferendosi sia al passato che al presente. L'opera costituisce e contiene un ricco materiale per la riflessione orientata verso il miglioramento e perfezionamento dell'attività della Chiesa in questo campo specifico.

Chiesa? A questo punto conviene riportare e ripensare il termine “economia” all'interno del piano di Dio, che si realizza in Cristo e si concretizza nella Chiesa. Si vuole dunque trovare le risposte nella Bibbia e nel magistero della Chiesa cattolica. Il punto di partenza di queste riflessioni saranno i presupposti dell'antropologia e della pedagogia cristiana.

1. Condizioni di base per il rinnovo e lo sviluppo personali

Secondo l'insegnamento della Chiesa cattolica, lo scopo dell'educazione è lo sviluppo integrale e pieno della persona, secondo le caratteristiche individuali e far crescere in lei la vita soprannaturale². Alla luce del magistero ecclesiale, l'educazione può essere definita come un'attività educativa consapevole e propositiva, orientata a sostenere l'accrescimento dell'intera persona per farle raggiungere la maturità umana e cristiana, cioè nell'ordine naturale e soprannaturale. Lo scopo dell'educazione nello spirito cristiano non è soltanto la felicità eterna, ma anche quello di dare un aiuto, nelle condizioni della vita storica, affinché la persona possa acquisire un piano di vera maturità e di vita ordinata. Perciò l'educazione deve essere adattata allo specifico e ai bisogni di una persona con una determinata disabilità – che dovrebbero essere riconosciuti prima. Bisogna aggiungere che la disabilità di una persona influisce non solo nella sua vita personale, ma condiziona anche l'intera situazione della vita e l'andamento dell'ambiente familiare e sociale.

Le persone handicappate hanno gli stessi bisogni biologici, emotivi, sociali e spirituali, come tutte le altre. Oltre alle necessità biologiche, ai bisogni fondamentali di ogni essere umano, necessari per svilupparsi armoniosamente e godere la vita, sono necessari: un certo senso di sicurezza, di accettazione, di contatto con l'ambiente, le relazioni con i coetanei, l'essere considerati, l'autostima, l'autonomia ed anche l'esperienza religiosa, che appartiene ai bisogni superiori e più alti, che spesso emergono solo dopo aver soddisfatto i bisogni elementari (Sujak 2015, p. 38–46). Proprio per la loro disabilità, queste persone hanno anche molti bisogni straordinari, tra cui, delle accortezze particolari nel relazionarsi con loro, in modo che possano adeguare il loro inserimento sociale a quel livello identificato come “normale”. Un eventuale mancato aiuto da parte della società può causare frustrazione, tristezza, rabbia, portandoli ad una chiusura in se stessi. Queste sensazioni spiacevoli tolgono alle persone con handicap l'energia e la vitalità e le portano ad uno stato di passività e di stagnazione³.

² Il magistero basilare della Chiesa per quanto riguarda l'educazione: Pio XI, 1929; GE, 1965.

³ Un'analisi interessante dei bisogni psichici della persona malata è stata offerta da Ewa Sujak (Sujak 1989, p. 240–250). Gli effetti della ricerca costituiscono tuttora una fonte inesauribile per la conoscenza sull'uomo che si trova in diverse situazioni della vita.

Una persona con disabilità, percorrendo la via verso il pieno sviluppo umano, necessita di altre persone capaci di riconoscere la sua individualità, i tratti della sua personalità, i suoi talenti, che risveglieranno le sue forze e libereranno la creatività nel modo migliore possibile. Il ruolo dell'educatore che contribuirà a liberare il dinamismo per combattere le difficoltà e superare la frustrazione è di capitale importanza. "Dare la fiducia nel futuro, saper fare le cose" è un compito rilevante di ogni educatore che lavora con i bambini disabili – correggere le irregolarità, ma anche rafforzare e sviluppare le sue capacità, indicando l'obiettivo e l'ideale verso cui tende (Grzegorzewska 1964, p. 39). La benevolenza, la pazienza e la comprensione dell'educatore, il rispetto e la cura per il bambino, la fede nel suo progresso individuale, suscitano nello stesso bambino la fiducia in se stesso, nelle proprie capacità. Maria Grzegorzewska attribuiva una grande importanza all'influenza psichica nel processo di sostegno, influenza che può dare una spinta dinamica, interiorizzata dal bambino, a rafforzare la sua volontà, a liberare il desiderio di combattere le difficoltà causate dalla disabilità, e spesso anche dalle circostanze esterne (Grzegorzewska 1964, p. 38–39). Oggi, la vita interiore dell'individuo e l'atteggiamento verso la propria disabilità sono sempre più apprezzati nel processo di integrazione.

Non si può prescindere dall'influenza della dimensione psichica, tuttavia bisogna rendersi conto che essa è insufficiente, se non è collegata all'indole spirituale, cioè al riferimento al soprannaturale. Per l'educatore stesso che svolge questo servizio è importante la sua fede nel Dio Trino. Proprio la fede nei valori soprannaturali determina e modella il riferimento al bambino, indipendentemente dalle difficoltà che l'educatore sperimenta in questo lavoro.

La disabilità non è in grado di minacciare la vita, ma può condizionare la filosofia della vita e il rapporto con i diversi valori. Il male fisico e la consapevolezza delle proprie deficienze sono collegati al malessere mentale, al senso di inferiorità, che può spesso essere la ragione dell'inibizione generale dello sviluppo in una persona giovane. Ecco perché è così importante lottare contro la frustrazione, lottare per capire lo scopo e il significato della vita, l'importanza della sofferenza e aumentare la fede nella possibilità di utilità sociale e soprannaturale. Molti nella loro ricerca sono indirizzati verso la religione.

Dio ha creato l'uomo come un essere di valore e tutti vogliono sperimentare in se stessi la loro unica e irripetibile dignità. Questa esigenza di sperimentare il proprio valore, intesa perfino come fame, si esprime nella sensibilità della persona con handicap verso i segnali di disinteressamento, di incuria, di non tener conto di un parere espresso o di un'opinione personale. Tali esperienze fanno nascere la ribellione, il risentimento, o la veglia di vendetta. Ognuno costruisce un'immagine di sé attraverso le relazioni con gli altri. Questo vale anche per le persone con disabilità. Esse formano l'immagine di sé in base a come

sono percepiti dagli altri. Per un corretto sviluppo, un uomo ha bisogno di un riferimento positivo in se stesso. Tali esperienze plasmano in lui l'immagine di una persona "completa", preziosa e valida. Ogni uomo, anche con un profondo grado di disabilità, ha il desiderio di svolgere anche un ruolo molto piccolo, compiere operazioni autonome e imprimere la propria traccia nella attività sociale e collettiva. Purtroppo non sempre questo viene riconosciuto e considerato.

Una persona con disabilità deve avere la possibilità di provare l'autostima in ogni fase della sua vita. Fa male ad ogni essere umano sperimentare l'umiliazione da parte degli altri, essere ridicolizzato, incontrare l'ironia o essere trattato come vuoto, inutile. Le situazioni sotto riportate sono da tenere ben presenti (Augustyn 2007, p. 16). L'accettazione e l'amore mostrati al bambino sin dal momento della nascita, nonostante le sue carenze, soddisfacendo i bisogni di base e stimolando una cooperazione attiva, la collaborazione con gli altri e il senso d'indipendenza assumono il giusto modo di costruire le basi per un adeguato contatto sociale con l'ambiente.

Nel processo di integrazione delle persone con disabilità, la dimensione umana deve essere presa in considerazione con i suoi fattori psicologici, sociali e biologici, ma assolutamente non deve essere trascurato il suo sviluppo spirituale. Appunto i fattori biologici e sociali caratterizzano l'uomo, ma è la volontà della persona disabile a decidere come usare queste circostanze – esse infatti sono soggette allo spirito. Se ci si concentra solo sul corpo e sulla psiche, non si troverà la risposta alla domanda su chi è l'uomo e perché vive. Il corpo non lo spiegherà, e la psiche non è fonte di conoscenza sulla natura e sul mistero dell'uomo. La spiritualità è il centro che gestisce la personalità (Augustyn 2007, p. 106–107). Lo sviluppo spirituale è essenziale nel corretto percorso di integrazione e nello sviluppo delle persone con qualsiasi disfunzione.

2. Chi è una persona disabile per la Chiesa?

Si può continuamente dibattere sull'idea che le persone con disabilità siano un peso per la società, perché i benefici derivanti dall'impegno per la loro integrazione sono estremamente scarsi. Tuttavia ci sono anche voci secondo cui i disabili dovrebbero essere aiutati a vivere in condizioni di integrazione umana al meglio delle loro capacità. Sembra però che un atteggiamento di questo genere abbia a che fare con il disprezzo farisaico. Nel Vangelo, Gesù mette in guardia da questo modo di trattare le persone.

Sin dai tempi apostolici, la Chiesa si è preoccupata per i poveri, i malati, i sofferenti. Essere un "buon samaritano" è un atteggiamento ampiamente conosciuto e ovvio. Tuttavia, l'attività specifica non è sempre stata accompagnata

dalla consapevolezza che ci sono persone nella Chiesa che sono malate e con varie deficienze nel corpo e nella mente (il caso del bambino Alfie Evans di fronte a cui la Chiesa è rimasta del tutto indifferente). Nei tempi in cui la Chiesa era identificata solo con il clero, i “fratelli minori” dovevano essere curati, ma non avevano una loro propria voce nella Chiesa. Man mano che l’auto-consapevolezza della Chiesa si sviluppava, aumentava anche la convinzione, che la vocazione apostolica, che Cristo aveva conferito ai Suoi discepoli, stava toccando tutti i credenti in Lui. Il Concilio Vaticano II insegna che tutti coloro che mediante il battesimo sono incorporati in Cristo, formano il popolo di Dio e partecipano alla missione della Chiesa: sacerdotale, profetica e regale. Ognuno è anche responsabile di adempire questa missione (Zuberbier 1991, p. 28).

Il personalismo cristiano si basa sulla visione biblica dell’uomo: creato a immagine di Dio, redento per mezzo del sacrificio di Cristo, destinato alla vita eterna in comunione con Dio. L’origine e il destino dell’uomo sono alla base della sua dignità. Ogni essere umano fa parte dell’unico piano di salvezza di Dio. L’azione di Dio finalizzata alla salvezza dell’uomo e la dottrina teologica del disegno salvifico di Dio formulata da parte dei Padri della Chiesa sono stati chiamati dai padri conciliari del Vaticano II, proprio con l’espressione “economia della salvezza” (Łydka 1995, col. 796). In tal modo hanno mostrato olisticamente evidenziando la missione del Figlio di Dio e la Sua realizzazione nella Chiesa (Łydka 1995, col. 797). Le verità essenziali contenute nell’economia della salvezza di Dio sono: Cristo è morto sulla croce per tutti; è stato resuscitato per tutti; tutti gli uomini sono chiamati a vivere la vita con Dio nell’eternità (GS, n. 22).

Ogni persona, a prescindere dai suoi limiti, ha uno spazio spirituale dentro di sé. La disabilità non impedisce né tantomeno contrasta la struttura spirituale della persona, che è conforme al Creatore dell’uomo e definisce lo scopo della vita, implicando la necessità di un rapporto con Dio. Ogni persona ha ricevuto attraverso la grazia di Dio, la possibilità di partecipare alla filiazione divina ed è in grado di crescere in santità (Congregazione per il Clero, 1998, n. 189). Il tema della dignità umana è stato approfondito soprattutto da Giovanni Paolo II nell’enciclica “Redemptor hominis”, in cui viene difesa e ribadita la verità sul valore infinito della vita umana (RH). Qualsiasi specie di discriminazione non ha ragion d’essere, è incompatibile con lo spirito dell’insegnamento di Cristo (cfr. Gal 3,28), “è un’ingiustizia inaccettabile”, colpisce la dignità di “chi è la vittima di ingiustizia”, e molto di più riguardo a “chi commette l’ingiustizia” (ChL, n. 37). La diversità non può portare all’isolamento delle persone dalla società in ogni settore della vita, tanto più che, come ha detto san Paolo: “Dio ha scelto ciò che è stolto nel mondo per confondere i sapienti, ha scelto ciò che è debole nel mondo per confondere i forti” (1 Cor 1,27).

Ogni persona con disabilità ha il diritto ad una vita che sia libera dalla discriminazione, alla difesa della propria dignità, a vivere con la propria famiglia, a poter costituire una propria famiglia, alla difesa legale, allo studio, al lavoro, all'assistenza medica. Inoltre, tutti i battezzati hanno il diritto all'educazione nello spirito del Vangelo, cioè a partecipare pienamente alla vita sacramentale. Questo è l'insegnamento della Chiesa cattolica contenuto nella "Dichiarazione sull'educazione cristiana" del Concilio, in piena conformità con l'economia della salvezza di Dio (GE, n. 1).

Dagli scritti del Nuovo Testamento, si apprende che la genesi delle malattie, nonostante le loro cause dirette e naturali, risale al peccato originale, e il suo lieto fine si è compiuto in Gesù Cristo che ha portato la redenzione definitiva e universale attraverso la Sua passione, morte e risurrezione (cfr. Rm 5,12-21; 8,10 20-23; 1 Cor 15,21-31). Nella malattia e nell'infermità si attuano i piani di Dio, come evidenzia Gesù, rispondendo direttamente alla domanda dei discepoli circa il cieco: "Rabbi, chi ha peccato, chi è nato cieco – lui oppure i suoi genitori?" (Gv 9,3). Gesù rispose allora: "Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è successo in modo che le opere di Dio si manifestassero in lui" (Gv 9,3). In questo modo Gesù ha negato l'idea che la cecità o un'altra disabilità fossero una punizione per i peccati⁴. La malattia o la disabilità si caratterizzano per la mancanza di salute e benessere fisico; infatti causano le sofferenze, però non tolgono la voglia di lottare proprio per riconquistare questi valori, perché la loro mancanza è indipendente da qualunque causa diretta⁵. Cristo, accettando giudizi e sofferenze ingiuste, ha compiuto l'atto di espiazione per il male commesso dall'uomo. Da quel momento in poi ha dato un nuovo significato alle malattie e alla sofferenza umana. Queste ultime di fatto possono avere un valore salvifico quando uniscono l'uomo con il Cristo sofferente. Questa unione mistica tra la sofferenza umana e la sofferenza di Cristo restituisce il valore redentivo, diventando l'unico mediatore della salvezza (Kalinowski 1998, p. 145). Realizzando l'opera salvifica attraverso la sofferenza, Cristo ha elevato insieme a se stesso la sofferenza umana a livello della Redenzione, in modo che ogni persona che soffre può diventare partecipe della sofferenza redentiva di Cristo (SD, n. 19).

⁴ In conformità con la mentalità del popolo dell'Antica Alleanza, per lunghi secoli la disabilità fu compresa da molti come castigo di Dio per i peccati e per l'allontanamento da Lui (Cfr. Dt 28,28n). L'Antico Testamento offre anche un'altra risposta alla domanda, se la malattia è causata dai peccati personali. Infatti, la malattia può essere un'esperienza provvidenziale, vissuta dalle persone giuste come Giobbe o Tobia. In questi casi la prova di questo genere ha come obiettivo la verifica e il rafforzamento della loro fedeltà (Tb 12,13). Se invece riguarda l'Unico Giusto, Il Figlio di Dio, assume il valore espiatorio per i peccati di tutti gli uomini (Is 53,4n) (Kalinowski 1998, p. 143).

⁵ La malattia, pur avendo un ben determinato significato, secondo il pensiero degli autori, è da considerare come male. Le promesse escatologiche proclamate dai profeti dicono dell'annichilimento delle malattie nel nuovo mondo, in modo che alla fine non ci saranno i malati (Is 35,5 n), non ci sarà più la sofferenza, né le lacrime (Is 25,8; 65,19) (Kalinowski 1998, p. 143).

Da Gesù, quindi, impariamo a vedere nella sofferenza il valore inteso come compito stabilito da Dio. La fede in un Dio d'amore accompagna l'uomo e lo conduce vittoriosamente anche attraverso una vita segnata dalla sofferenza, motivandone l'accettazione, in piena consapevolezza. Un tale atteggiamento verso la sofferenza porta alla scoperta del mistero della croce di Cristo come mezzo di salvezza e della possibilità di partecipazione ad essa (Fiałkowski 1998, p. 192–193).

Dio dà la sua grazia e si serve dei segni visibili – i sacramenti – per rendere tutti partecipi della vita eterna. Tra i Suoi figli ci sono quelli che non vedranno mai con i loro occhi l'Ostia Consacrata; non ascolteranno le parole: “Questo è il mio corpo”, non si inginocchieranno davanti al Corpo di Cristo, non pronunceranno le parole: “Signore, non sono degno ...” – perché i loro occhi, le loro orecchie, le loro gambe sono malate o storpie. Ci sono anche quelle persone che alla vista del Santissimo Sacramento non assumeranno l'atteggiamento di silenzio e di meditazione, ma si comporteranno in modo inadeguato; ciò deriva dalla natura deviata del loro disturbo mentale. Gesù però rivolto a tutti i bambini, ha detto: “Lasciate che i bambini vengano a me” (Lc 18,16). È Egli stesso a dire che il cibo, vale a dire Lui stesso, è destinato a tutti: “Prendete e mangiate ... bevete” (Mt 26,26-28). L'invito, rivolto contemporaneamente a tutte le persone, riversa sulla Chiesa l'incarico di aiutare coloro ai quali è più difficile perseguire i propri bisogni spirituali (Lausch 2001, p. 118). Tuttavia, come ha detto Giovanni Paolo II, “Le difficoltà più grandi, che essi incontrano, rendono ancor più meritori i loro sforzi e quelli dei loro educatori” (CT, n. 41). D'altra parte, quanto sia importante prendersi cura della vita spirituale, lo affermano le parole di Gesù: “In verità, in verità vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita” (Gv 6,53).

Nella Chiesa di Gesù, le persone con disabilità mai sono emarginate; al contrario stanno proprio in mezzo alla comunità ecclesiale e dovrebbero essere il vero soggetto della vita parrocchiale. È necessario considerare la presenza di queste persone all'interno della comunità come una evenienza – senza nessun'ombra di dubbio – del tutto naturale e giusta. È scontato sperimentarle come “nostre”, includendo loro, per quanto possibile, nella vita ordinaria della Chiesa locale. Le azioni di inserimento, di integrazione, possono entrare in contrasto con certe tendenze di discriminazione, emarginazione e isolamento delle persone con varie disfunzioni, ancora esistenti anche tra i cristiani, (Nowak 2005, p. 57).

La disabilità della persona è da considerare come vocazione, capace di realizzare la propria missione nella Chiesa. Le persone disabili portano in sé l'immagine e la somiglianza di Dio, che è un determinante essenziale, pertanto meritano di essere viste con tutta la dignità loro dovuta. Ognuna di queste persone è unica, irripetibile, incomunicabile, eternamente intenzionale ed eternamente scelta.

3. Cosa può dare la Chiesa a una persona disabile?

La Sacra Scrittura racconta e testimonia la storia di una costante preoccupazione di Dio per la salvezza dell'uomo. Conducendo il suo popolo, il popolo eletto, Egli dapprima ha stipulato con esso un'alleanza, poi ha parlato al Suo popolo attraverso i profeti, infine la pienezza dell'amore di Dio verso Israele è apparsa in Gesù, il Figlio di Dio. L'incarico di continuare la missione salvifica di Gesù è stata affidata alla Chiesa da Lui fondata (GS, n. 45). L'opera della Chiesa è sempre al servizio dell'uomo "seguendo il Figlio dell'uomo che non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti" (Mt 20,28). Il modello da seguire nel prendersi cura delle persone con disabilità è esplicito nell'atteggiamento stesso di Gesù, che le ha trattate con grande amore, guarendole, restituendole alla gioia della vita e, soprattutto, invitandole a credere nella Sua divinità e missione salvifica (Mt 11,5;21,14; Mc 7,32;8,22n; 9,25, Lc 4,18;7.21n.;18.35n, J 5.3) (Póltorak 1998, p. 161).

Le persone con disabilità fisiche o intellettuali o altre limitazioni sono chiamate a partecipare alla vita della Chiesa allo stesso modo di tutti quelli che sono in buona salute e vigorosi. I limiti di queste persone, tuttavia, richiedono un approccio adeguato da parte dei membri in buona salute della Chiesa, poiché la disabilità è una condizione del modo e del livello della vitalità di questa comunità in ordine alla salvezza.

La persona disabile, a causa delle sue necessità, ha bisogno di contatti individuali, che richiedono una grande stima, empatia e comprensione. Tali incontri personali diretti sostengono la persona nel rafforzare la propria dignità, per scoprire il suo posto nella comunità della Chiesa universale e nella comunità parrocchiale. Il sacerdote rende presente Cristo e la Chiesa con la sua persona. Pertanto, l'ispirazione cristologica ed ecclesiale di tali incontri è ineffabilmente importante, tenendo conto, tuttavia, delle condizioni mentali e fisiche della persona (Drożdż 1998, p. 282–283). Per una persona con disabilità, bisognosa nel suo profondo desiderio di rapporti sociali, è anche notevolmente importante essere partecipe della comunità, costituita con altre persone sia disabili che sane nella vita della Chiesa. Tali esperienze sono necessarie per percepire la propria disabilità non solo in termini di mancanze, ma anche come possibilità di un personale sviluppo, donando agli altri un'esperienza creativa della propria vita.

La presenza di persone con disabilità nella comunità della Chiesa è indubbiamente una sfida per questa comunità, al fine di eliminare le barriere tra i disabili e i membri sani e in buona salute. Vincere questa sfida richiede un coinvolgimento speciale sia del clero che dei laici. Il sostegno per i disabili e la cooperazione con loro costituisce la responsabilità di tutti i battezzati, in confor-

mità con le funzioni che svolgono, le loro capacità e le capacità dei singoli fedeli. Questa è la via della Chiesa, perché la persona sofferente è la via di Cristo stesso, il misericordioso samaritano (ChL, n. 53). Numerosi brani del Vangelo mostrano l'atteggiamento compassionevole e la compassione di Gesù nei confronti della fragilità e della sofferenza umana. Come il Maestro, i suoi discepoli devono comportarsi in questo modo.

La disabilità e la sofferenza che ne deriva, possono essere una tentazione o una grave prova circa la fede in un Dio amorevole e benevolo. Una tale persona ha bisogno di aiuto spirituale, spesso si pone le domande circa il significato e lo scopo della sua esistenza e non trova le risposte; la paura della morte è a volte frustrante. La Chiesa attraverso i sacramenti e la Parola di Dio lo può aiutare, sostenere e perfino contribuire a farla guarire spiritualmente per mezzo della misericordia di Dio che si attua nel sacramento della Riconciliazione, nell'Unzione degli infermi, nell'Eucaristia. Crescendo nella vita spirituale la persona che sperimenta la sofferenza causata da malattia o disabilità è in grado di riconoscere il disegno di Dio per se stessa e trovare il suo posto nell'economia storico-salvifica (Kalinowski 1998, p. 144; *Codice di Diritto Canonico* 1983, can. 529, 555). La vita poggiata sulla fede cattolica fornisce l'uomo di una grande forza. Egli diviene capace di attraversare molti ostacoli, anzi, di scoprire il tenero amore di Dio che perdona, dà sostegno reale ed è sempre fedele. L'amore di Dio rinvigorisce il cuore, permette all'uomo di sapere che proprio per quello che è, ossia malato, dona alla Chiesa e all'umanità intera un valore immenso ed unico (Vanier 1987, p. 35–36).

Ogni comunità parrocchiale dovrebbe porsi come proprio compito quello di integrare delle persone disabili. Bisogna cercare di fare tutto il possibile per creare la giusta atmosfera nella comunità in modo che le persone con disabilità possano trovare un caloroso benvenuto. La piena inclusione di queste persone nella vita della Chiesa, con gli stessi diritti degli altri battezzati, ed una guida verso la scoperta della loro vocazione particolare, dovrebbe essere l'obiettivo della pastorale. Non manca la varietà dei modi per il loro coinvolgimento nella vita della Chiesa: dipendono dalle condizioni e dal tipo di disabilità, nonché dai doni di cui sono dotati personalmente. Per trovare il proprio posto nella Chiesa e il ruolo giusto, hanno bisogno di vivere dentro la Chiesa, sperimentando la sua natura come comunità di Cristo che ha Dio come Padre e lo Spirito Santo come principio vivificante. Il modo migliore per fare l'esperienza piena ed autentica avviene attraverso l'inclusione delle persone in diverse forme di attività comunitaria della Chiesa locale. Queste comprendono: l'Eucaristia, la preghiera e la celebrazione dell'anno liturgico, la comunità, gli incontri di formazione, gli eventi speciali, i pellegrinaggi, i campi di vacanza, i raduni, i ritiri, le giornate di riflessione, il volontariato, la carità ed altre.

La disabilità non impedisce una vita interiore molto ricca e l'incontro profondo con Dio e con le persone. Tuttavia, la formazione cristiana di persone con disabilità differenti richiede innanzi tutto di tener conto della specificità di queste persone e di comprendere il loro mondo interno. Per alcuni, il mondo interno è costituito da un caos di informazioni che scaturiscono dai disturbi della malattia. Nondimeno, tutte le persone vogliono essere amate e accettate, anche se a volte possono offendere gli altri e con il loro comportamento farli allontanare da se stessi e dalle loro malattie. Per molte persone disabili, la formazione spirituale che possono ricevere nella comunità della Chiesa cattolica diviene spesso l'unico sostegno nella vita. Dio diventa per loro l'unico amico, consolatore e compagno di conversazioni nella loro vita, non di rado, solitaria.

La premura della Chiesa per ogni essere umano si esprime soprattutto nella predicazione della Parola di Dio, che la salva in modo tale da raggiungere l'essere umano e provocare in lui una risposta. Ciò richiede dagli annunciatori della Parola, la competenza e la creatività adeguate alle attese più profonde del destinatario. È un'azione straordinariamente materna della Chiesa che riconosce ogni persona, indipendentemente dalle varie limitazioni, per la vigna di Dio e il Regno di Dio (1 Cor 3,9) (Konferencja Episkopatu Polski 2010, p. 104). Va aggiunto che la cura pastorale deve essere rivolta anche alle famiglie di persone che soffrono la disabilità, in modo che non rimangano da sole con il problema della disabilità di uno dei familiari. I genitori di un bambino con disabilità hanno bisogno del sostegno della comunità dei credenti, del consolidamento della convinzione che il loro bambino malato, è non meno amato degli altri bambini. La comunità dei credenti dovrebbe anche riconoscere altri bisogni di tali famiglie, ad esempio quelli materiali, perché a volte sono enormi.

4. Cosa può dare una persona con disabilità alla Chiesa?

La rivelazione divina fa comprendere il significato religioso dello stato di debolezza, di infermità, di malattia e sofferenza che compiono un ruolo misterioso nel piano di salvezza di Dio. L'aiuto a riconoscere il piano di Dio nella disabilità umana e sostenere il disabile per aiutarlo a trovare il suo posto in questo piano, costituisce una delle più importanti missioni della Chiesa. Essa le realizza per mezzo della cura pastorale degli ammalati, dell'attuazione dell'amore attivo della Chiesa e della misericordia. Nel Vangelo vediamo Gesù che vede sempre i bisogni dell'uomo e viene in suo aiuto (Lc 5,31, Mc 7,32-37; 9,25, Mt 11,5.20.30-34). Si può imparare da Gesù Cristo ad essere sensibili alla voce sofferente dell'umanità e alla compassione. Tale atteggiamento, che è espressione di amore e solidarietà con l'altro, bisognoso di sostegno, dovrebbe

caratterizzare ogni membro della comunità della Chiesa, il quale lo dovrebbe coltivare incessantemente in se stesso. Questo, tuttavia, non è sufficiente – occorre intraprendere azioni concrete verso il prossimo, come le presenta Gesù nella parabola del Buon Samaritano (cfr. Lc 10,29-34).

La consapevolezza e l'accettazione della verità sul valore e sulla dignità dell'uomo, contenuta nel Vangelo, cioè nella Buona Novella, spinge ad assumere il comportamento ispirato dalla Parola di Dio e fa parte della missione della Chiesa. Seguendo questa strada possiamo scoprire in noi stessi la comunità ontica della vita con le persone non autosufficienti, deboli, e malate; quella comunità che si effettua nei sacramenti e mediante Gesù Cristo. La vita quotidiana con loro e accanto a loro verifica la credibilità della nostra vita cristiana. Si può quindi affermare che l'esistenza stessa delle persone disabili può risvegliare le nostre coscienze e ispirarci a compiere delle attività che animeranno lo spirito del Vangelo in noi.

Guardando in questa ottica la presenza di persone con varie disabilità nella comunità della Chiesa e nelle comunità parrocchiali, si arriva a considerare queste persone come una benedizione per la Chiesa, perché spingono gli altri ad atteggiamenti fraterni e all'impegno personale, innescando comportamenti di speciale sensibilità nei membri in piena salute e sani che creano la comunità umana.

Sarebbe sbagliato, tuttavia, trattare queste persone solo come strumenti affinché i sani abbiano la possibilità acquistare meriti personali – questo in realtà non sarebbe l'atteggiamento di un vero cristianesimo. Non basta "sacrificare se stessi", ma è anche necessario essere aperti a lasciarsi educare da loro e a ricevere il bene che solo loro possano donarci. Bisogna riconoscere i loro carismi e talenti, affidare a loro determinati ministeri e compiti di particolare importanza per l'intera comunità. Affinché ciò si compia realmente, bisogna superare la mentalità esageratamente premurosa, quella di "azione per", ed assumere l'atteggiamento di "agire con", cioè operare insieme.

L'essere persona, che si manifesta nella vita di chi è segnato da vari tipi di disturbi, inizia e libera le potenzialità spirituali che risiedono nei genitori, fratelli, amici, conoscenti: solidarietà dell'amore, amicizia, aiuto disinteressato, sacrificio, responsabilità. La vita di un malato sembra portare frutto nella misura in cui diffonde il bene e l'amore tra le persone. I cristiani che creano il Corpo Mistico di Cristo dovrebbero costantemente vivere con la consapevolezza "che coloro che sono considerati più deboli sono necessari alla carne" (1 Cor 12,22b), perché la loro presenza diviene una fonte di sviluppo per gli altri. Giovanni Paolo II ha scritto: "Il mondo dell'umana sofferenza invoca, per così dire, senza sosta un altro mondo: quello dell'amore umano; e quell'amore disinteressato, che si desta nel suo cuore e nelle sue opere, l'uomo lo deve in un certo senso alla sofferenza" (SD, n. 29).

Siamo vicendevolmente necessari l'uno all'altro, dipendenti l'uno dall'altro e profondamente collegati l'uno con l'altro. È importante trattare le persone con disabilità come partner e partecipanti attivi alle singole iniziative, come soggetti autonomi della vita della Chiesa, in conformità con la loro chiamata personale (Póltorak 1998, p. 164). Questo crea un clima di collaborazione e fratellanza nella Chiesa e nel mondo, favorisce la costruzione di un mondo più umano. Di capitale importanza in questo compito sono le piccole comunità di credenti, che vivono con un forte senso di legami reciproci in cui le persone disabili trovano una cordiale accoglienza da parte delle altre persone con difficoltà simili e con altre disabilità. L'esperienza mostra che tali comunità sono fonte di un grande bene per i suoi membri e per l'intera parrocchia. Grazie alle dinamiche delle piccole comunità, i suoi membri scoprono il valore di se stessi, il loro posto nella Chiesa, la loro vocazione, che rende la loro vita sensibile, assumendo una dimensione più profonda. L'esistenza di tali comunità è un'opportunità per l'intera parrocchia di aumentare la rinascita religiosa e scoprire valori nella diversità umana.

I contatti reciproci e la cooperazione tra le persone abili e quelle disabili portano vantaggi immensi per entrambe le parti. Insegnano a “stare insieme”, espandendo la conoscenza di se stessi e di altre persone che sono diverse da loro, sensibilizzano ai bisogni degli altri, insegnano amore attivo e mostrano che una persona con disabilità non è qualcuno che ha bisogno di aiuto costante, ma può contribuire ad insegnare molto, aiutare gli altri e offrire molto. Conviene aggiungere le parole di don M. Kalinowski, che la malattia è un simbolo dello stato in cui si trova un uomo peccatore: è spiritualmente cieco, sordo, paralizzato (Kalinowski 1998, p. 143). Questa è la condizione spirituale di tutti noi e proprio a questi venne Gesù (cfr. Atti 18,38). Abbiamo bisogno l'uno dell'altro; che Gesù, attraverso lo Spirito Santo, operi in noi e attraverso di noi porti al pieno compimento l'opera storico-salvifica.

La sofferenza interiorizza intimamente l'uomo con Cristo. In tal modo si evidenzia una grazia e un potere speciali per scoprire il valore della propria vita, così come il senso salvifico della sofferenza – il frutto della conversione, del diventare un uomo nuovo. Quando lo spirito incommensurabilmente va oltre il corpo, allora questa maturità e la grandezza spirituale diventano una toccante lezione per le persone sane e non disabili (SD, n. 26). La sofferenza è anche una chiamata a rivelare la maturità spirituale dell'uomo (Giovanni Paolo II 2000, p. 64).

È un dovere riconoscere sempre più e apprezzare la partecipazione di persone con varie disabilità e la loro sofferenza nello sviluppo spirituale della vita della Chiesa. Giovanni Paolo II nella lettera “Ai malati e ai sofferenti” ha scritto che tutti dobbiamo sempre più renderci conto del valore della malattia come

forma del “sacerdozio universale” della Chiesa, realizzato attraverso il dono del “sacrificio spirituale”, vale a dire, la sofferenza legata alla passione di Cristo, aggiungendo che il sostegno di questi membri della Chiesa deriva anche dalla gratitudine per i benefici che ricevono da loro (Giovanni Paolo II 2000, p. 9–10).

Concludendo, vale la pena riportare la frase di un disabile, che Giovanni Paolo II ha citato nella sopramenzionata lettera: “è molto importante mostrare che i cristiani afflitti da malattie, sofferenze e vecchi sono chiamati da Dio non solo per unire il proprio dolore con la Passione di Cristo, ma anche per sentire già ora in se stessi e comunicare agli altri il rinnovamento e la gioia del Cristo risorto” Giovanni Paolo II 2000, p. 12)⁶. Molti dei malati, dei disabili e di coloro che soffrono, sempre più consapevolmente e responsabilmente accettano il loro posto e il loro ruolo nella Chiesa e per la Chiesa. La testimonianza della vita di un disabile contribuisce alla credibilità di proclamare la Buona Novella.

Conclusioni

Il disegno di salvezza di Dio implica, l’inclusione organica dei disabili nella comunità del Popolo di Dio, conseguenza del battesimo. Questa inclusione non solo spiega e chiarisce la vocazione cristiana e la dignità condivisa da tutti i battezzati, ma costituisce anche la fonte di una comune partecipazione alla missione salvifica della Chiesa, a seconda dei doni e delle vocazioni individuali. Nell’attività pastorale della Chiesa, in conformità con l’economia della salvezza di Dio, le persone con qualsiasi tipo di disabilità dovrebbero avere il loro giusto posto, che deriva dalla dignità della persona e per i battezzati anche dal sacerdozio universale.

La pastorale integrativa, in contrasto alla segregazione e all’emarginazione, rende l’uomo disabile il soggetto della vita della Chiesa. Il servizio in vista della persona è in opposizione al servizio in vista dell’interesse. Nelle persone con disabilità, bisogna prima di tutto notare la loro umanità, con tutto il potenziale spirituale che possono offrire agli altri. Ogni azione per l’integrazione, la normalizzazione e la personalizzazione della vita sociale è una realizzazione concreta della chiamata di Gesù: “Tutto quello che avete fatto a uno dei miei fratelli più piccoli, l’avete fatto a me” (Mt 25,40).

Dio, nella sua economia di salvezza, aveva incluso queste persone insieme alle loro disfunzioni. Esse, non solo hanno la loro parte nella missione della Chiesa, ma contribuiscono alla vitalità di questa missione. Si tratta di una responsabilità condivisa, realizzata attraverso l’accordo e la cooperazione. È ne-

⁶ Traduzione privata.

cessario creare ragionevolmente e saggiamente le situazioni sociali che promuovano la creazione di autentiche relazioni interpersonali tra tutti i membri della Chiesa, sia quelli sani che quelli disabili. Questo obiettivo non può essere raggiunto senza il riferimento alle indicazioni fornite dalle scienze umanistiche, cognitive o psicologiche. È indispensabile riflettere sulla missione dei disabili nella Chiesa e sulla loro vocazione, che è sempre intesa come messaggio da trasmettere agli altri.

Le persone con disabilità dovrebbero sperimentare che non solo appartengono alla Chiesa, ma che costituiscono la Chiesa e la rappresentano nel mondo. In fin dei conti, toccanti sono le parole di Giovanni Paolo alla luce delle quali, la moderna riflessione sul tema della sofferenza intimidisce, perché contiene “la grandezza di un segreto” (SD, n. 4).

Bibliografia

- Augustyn Józef, 2007, *Aby życie było szczęśliwe*, Kraków.
- Codice di Diritto Canonico*, 1983, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 1.07.2019, <http://www.vatican.va/archive/cdc/index_it.htm>.
- Concilio Vaticano II, 1965, *Costituzione “Gaudium et spes”* (1965), in: *La Santa Sede* [online], accesso: 1.07.2019, <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html>.
- Concilio Vaticano II, *Dichiarazione “Gravissimum educationis”* (1965), in: *La Santa Sede* [online], accesso: 1.07.2019, <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_gravissimum-educationis_it.html>.
- Congregazione per il Clero, *Direttorio generale per la catechesi* (1997), in: *La Santa Sede* [online], accesso: 1.07.2019, <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_ccatheduc_doc_17041998_directory-for-catechesis_it.html>.
- Drózdź Bogusław, 1998, *Duszpasterstwo chorych*, in: *Duszpasterstwo specjalne*, Romuald Kamiński, Bogusław Drózdź (ed.), Lublin 1998.
- Dziewiecki Marek, 2002, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce.
- Fiałkowski Marek, 1998, *Duszpasterstwo niewidomych*, in: Romuald Kamiński, Bogusław Drózdź (ed.), *Duszpasterstwo specjalne*, Lublin, p. 191–203.
- Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica “Catechesi tradendae”*, 1979, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 1.07.2019, <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html>.
- Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica post-sinodale “Christifideles laici”*, 1988, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 1.07.2019, <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html>.
- Giovanni Paolo II, *Lettera apostolica “Salvifici doloris”*, 1984, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 1.07.2019, <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris.html>.
- Giovanni Paolo II, *Lettera encyclica “Redemptor hominis”*, 1979, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 1.07.2019, <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html>.

- Grzegorzewska Maria, 1964, *Wybór pism*, Warszawa.
- Jan Paweł II, 2000, *Do chorych i cierpiących*, Kraków.
- Kalinowski Mirosław, 1998, *Duszpasterstwo hospicyjne*, in: Romuald Kamiński, Bogusław Dróżdź (ed.), *Duszpasterstwo specjalne*, Lublin, p. 141–155.
- Konferencja Episkopatu Polski, 2010, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków.
- Lausch Krzysztof, 2001, *Wychowanie religijne uczniów głębiej upośledzonych umysłowo*, in: *Przewodnik dla nauczycieli uczniów upośledzonych umysłowo w stopniu znacznym i umiarkowanym*, vol. 1, Warszawa.
- Łydka Władysław, 1995, *Ekonomia zbawienia*, in: Romuald Łukaszyk i in. (ed.), *Encyklopedia katolicka*, vol. 4, Lublin, col. 796–798.
- Nowak Władysław, 2005, *Celebrowanie liturgii z osobami niepełnosprawnymi*, in: Czesław Kosakowski, Cyprian Rogowski (ed.), *Wielowymiarowość edukacji osób z niepełnosprawnością*, Olsztyn, p. 56–67.
- Pio XI, *Lettere enciclica "Divini illius Magistri"*, 1929, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 1.07.2019, <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri.html>.
- Pótorak Kazimierz, 1998, *Duszpasterstwo niesłyszących*, in: Romuald Kamiński, Bogusław Dróżdź (ed.), *Duszpasterstwo specjalne*, Lublin, p. 157–189.
- Sujak Ewa, 1989, *Życie jako zadanie*, Warszawa.
- Sujak Ewa, 2015, *Żyć lepiej*, Lubliniec.
- Vanier Jean, 1987, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich do życia w prawdziwej miłości*, Kraków.
- Zuberbier Andrzej, 1991, *Bracia najmniejsi*, Światło i Cienie, no 3.

Traduzione: Maksym Adam Kopiec OFM

OSOBY Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ W BOŻEJ EKONOMII ZBAWIENIA

Streszczenie: Artykuł jest poświęcony roli i miejscu we wspólnocie Kościoła osób z różnymi dysfunkcjami. Punktem wyjścia tej refleksji są fundamentalne założenia chrześcijańskiej antropologii i pedagogii. Podjęta została próba odpowiedzi na trzy zasadnicze pytania: Kim jest osoba z niepełnosprawnością dla Kościoła? Co Kościół może ofiarować takiej osobie? Co osoba z niepełnosprawnością może dać Kościołowi? Zasadność takiej refleksji, przeprowadzonej na podstawie źródeł biblijnych i teologicznych, wynika z dostrzeganej wciąż bierności tych osób w Kościele i potrzeby wyzwania w sobie i w innych motywacji i inspiracji duszpasterzy i teologów do chrystologicznej i eklezjalnej zmiany tej sytuacji. Otwarcie się na problem niepełnosprawności umacnia wiarygodność Kościoła, gdyż świadczy o wprowadzaniu w życie ducha Ewangelii.

Słowa kluczowe: niepełnosprawność, Kościół, ekonomia zbawienia, rozwój, integracja, normalizacja.

DISABLED PERSONS IN GOD'S ECONOMY OF SALVATION

Summary: This paper is devoted to the role and the place of people with various disabilities in the community of the Church. The starting point for this reflection lies in the fundamental assumptions of Christian anthropology and pedagogy. An attempt has been made to answer three principal questions: Who is a disabled person to the Church? What can the Church offer to such a person? What

can a disabled person give to the Church? The validity of these reflections, based on biblical and theological sources, results from the apparent passivity of those persons in the Church and emerges from the need to trigger Christological and ecclesial motivation and inspiration, in oneself and in others, to change this situation. An openness to the problem of disability increases the reliability of the Church, since it proves that the spirit of the Gospel is put into effect.

Keywords: Disability, Church, salvation, development, integration, normalisation.

Ks. Hubert Tryk*

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ECCLESIASTIC LOVE IN EVANGELISATION

Summary: Evangelisation is an important part of the Church's mission and its aim is to bring man to meet with God the Saviour. Preaching the Gospel cannot be reduced to words, but it requires testimony in the form of deeds. Acts of love, for which the best source is the conduct of Jesus, described in the Gospels, are the most credible. The Church not only tries to imitate Jesus, but also to make Him present in God's words that it preaches and in the ministry of charity. The truth of His infinite love is the most important truth that it communicates to the faithful. Therefore, evangelisation is always a form of communicating God's love. The testimony of the faith in Christ, confirmed by acts of love, is extremely convincing and clear. Therefore, evangelical activities of the Church must always include Christian caritas, i.e. ministration to the needy.

Keywords: love, caritas, evangelisation, testimony of faith, preaching.

The need for the meaning of life and for love is one of the greatest and permanent human needs. By taking up evangelisation, the Church tries to respond to those deepest desires. However, the question arises: how to find a way to preach Divine love so that it can reach the human heart? The point is that such actions should be taken which would make the Gospel an event of encountering the living God. Considering the whole experience of the Church and what the contemporary world requires, it becomes clear that evangelisation cannot be reduced to verbal communication, but it must be supported with conduct reflecting the life of Christ, because a testimony without words is of paramount importance in evangelisation. A deed is always the first testimony before the world; its value also lies in that it is self-interpreting. (Cf. Hajduk 2013, p. 21) Therefore, one cannot talk of true evangelisation without specific deeds of love, i.e. Christian caritas.

The aim of this study on the place of Caritas in evangelisation is to identify the pastoral aspects linked to the ministry of caritas in the Church, which are important in the formulation of the theological assumptions of apologetics in

* Adres/Address/Indirizzo: ks. dr Hubert Tryk, ORCID: 0000-0002-0405-428X; e-mail: hubert.tryk@uwm.edu.pl

evangelisation activities in the modern world. Contemporary teaching of the Church combines the two theological issues: love and evangelisation. Therefore, there is a need for seeking a correlation between them. Pursuing the research objective focuses on presenting the theological and pastoral approach to the “ecclesiastic love” (Parzych-Blakiewicz 2013a) as the fundamental category of the functioning of the teaching and serving Church, based on modern papal teaching.

1. Evangelisation as the communication of God’s love

Evangelisation is one of the fundamental and topical tasks of the Church. An authentic experience of the living God is the kind of good which should always be shared, as it helps man to change his heart and life permanently. It is a grace which the recipient should not keep to himself, but which he can and should share with others. (Cf. EGen, n. 1) It is important that – when reaching out to a man with this key message – the Church should take into account the constantly changing reality and seek new ways of preaching the Gospel. (Cf. EGen, n. 11) It is beyond doubt that Christ is the chief paragon in the Gospel, as He preached it with words *and deeds*. (Cf. Synod of Bishops 2011, p. 10–11) Being the first and the ultimate paragon of evangelisation, in a sense of actions whose aim was to start the faith, He impersonated the Divine Kingdom by his words, deeds and by His person. (Cf. Murawski 1992, p. 185) Meeting in love was the most important principle of evangelisation employed by Christ. Because every meeting with Him carried with it the experience of love. People felt that Christ loved them, which made them follow Him, although sometimes they were hungry and they had nothing to eat. (Cf. ENen, n. 7, 9)

The meetings with Christ as described in the Gospels show the great desire for love, which is present in each human heart. By His actions and deeds, Christ helped people to discover that everyone is loved to the end and is desired by this love, no matter what happens. (Cf. SpSen, n. 3) In light of this love, the man can accept his life, which is fulfilled by maturing in love to its fullness manifested by Christ in His death on the cross. (Cf. DCEen, n. 12) Not only does God love man, but in His love, gives man the grace for overcoming weaknesses that caused his infidelity to God. God’s mercy shows the passion of God’s desire to help man to achieve the fullness of life for which he was created. Man can find it in the ultimate union with God in the communion of the Holy Trinity. Ultimately, the nature of this passionate love manifests itself in the Incarnation and in the cross of Christ who suffers so that it is possible to achieve this fullness. (Cf. DCEen, n. 10)

Human love usually requires catharsis, and God's Son shows the way through which it must pass so that the process can be completed successfully. If it is to become the way leading to high levels of humanity, it must open to Christ and pass through His humility and imitate His humbleness. True love always includes elevation to God, whose love remains the ideal and its vastness is its measure. Love of God is not abstract, it is not reduced to communication; it is not only an ideal which inspires human behaviour. Love of God manifested itself to people, i.e. it became visible because God sent his only born Son into the world that we might live through him. (Cf. 1 Jn 4:9; cf. DCEen, n. 17) Descending to people with His love, God tries to move man to love and shows in His Son how to imitate His love. (Cf. Sherwin, 2007, p. 385)

Christ showed many times that the love to which He led people was not only a feeling, but concrete actions taken in specific situations. The love of God and the love of another person is manifested as one: "we meet Christ in the smallest of men and we meet God in Christ." (DCEen, n. 15) By responding to God's love, man turns to God, but also, together with God, he turns to man. What is more, man's love for other people helps to verify his love for God, because *If anyone says, "I love God," yet hates his brother, he is a liar. For anyone who does not love his brother, whom he has seen, cannot love God, whom he has not seen.* (1 Jn 4:20) The love shown to one's brothers is a way of meeting God and closing one's eyes to one's brother makes one also blind to God. (Cf. DCEen, n. 16)

Leading people to the experience of Divine love, started by Christ, is continued by the Church, for which evangelisation is always the fundamental task. (AG, n. 35) When carrying out its evangelical activities, the Church – like Jesus – tries not just to get across some ideas or expand man's knowledge of God, but rather to help man to meet Jesus, Who puts one's life in a new perspective and sets a decisive direction. (Benedict XVI 2010) Because man will not be saved by any phrase – even from the catechism – but by the true person of Jesus Christ and the certainty that He gives us: *I am with you!* (Mt 28:20; cf. John Paul II 2001, n. 29) Therefore, the world is entitled to have this Gospel: God loves you today, Jesus Christ has come to you. (Cf. John Paul II 1988, n. 34) Every man should hear this Gospel as addressed to him personally, because faith comes by hearing, and hearing by the Word of God. Cf. (Rom 10:17)

Proclaiming salvation through Jesus Christ – kerygma – plays a special role in the evangelical activities of the Church, especially in the context of communicating God's love. The word "kerygma" and the verb "keryssein" derived from it "to proclaim solemnly, like a herald, the Gospel of salvation through Jesus Christ". (Jankowski 1989, p. 5–6) It concerns the first message in the Church – that of Divine love for man, which God manifested in Jesus Christ

– His torment, death and resurrection. Christ is still alive and acts within the community of the Church. This truth is the first that should always be present in the Church's preaching. The point is not only the sequence, but also the qualitative importance of the truths that are preached. Kerygma is the first in the qualitative sense, because it is the most important message, to which one must return and listen to in a variety of ways. (Siwek 2011, p. 120–121) According to Pope Francis: "we have rediscovered the fundamental role of the first announcement or kerygma, which needs to be the centre of all evangelizing activity and all efforts at Church renewal." (EG, n. 164)

Apostolic kerygma, in a pedagogical approach, with a coherent presentation of the Divine plan for human salvation, contains several issues¹. However, preaching Divine love is always the first and foremost of them. Because salvation stems from the love of God, Who took the initiative. (Cf. 1 Jn 4:8b; Isa 54:10; 49:15-16; 1 Jn 4,19; Eph 3:20) The Church preaches the merciful love of God in all circumstances, especially in the face of difficulties. A simple sentence: *God loves you*, has special power, when it is pronounced by someone who lives by it. God is the loving Father. God is love; He loves personally, faithfully, unconditionally and He does it today. By kerygma, the Church invites the listener to agree to being given the love of God and to recognise the need for such love by asking for it. No one and nothing can separate man from this love: God remains faithful despite man's unfaithfulness. (Cf. Rom 8:35-39) The exceptional love of God appears before apprehensive people, when He sends His Son to sinners so that, by His blood being spilled on the cross, He released them from their sins and restored the lost dignity of God's children. (Królikowski 2014, p. 17–21)

The experience of community plays an invaluable role in leading people to the experience of God's love. Evangelisation does not address a person seen as an individual, but a person seen in relation to others. Therefore, the community of faith should be the starting point. (Boff 1990, p. 80) God attracts man to Himself, considering a complex network of human relations, which the life in a human community involves. (EG, n. 113) Developing mature ecclesiastic communities favours the faith of their members becoming manifest in all their original meaning, i.e. as adhering to the person of Jesus Christ and His gospel and as meeting and creating the sacramental communion with Christ through life in the spirit of love and ministration. (Cf John Paul II 1988, n. 34) Evangelisation opens to the process of creating a true ecclesiastic community. The process involves transformation of mass Christianity, based on anonymous relations, without cooperation for the benefit of the community, to a community with the

¹ These are: love of God; sin; salvation in Christ; faith and repentance; Holy Spirit; community. (Cf. Goliszek 2004, p. 139–184)

binding force being not some organisation factors, but deep interpersonal relations, focused around the values accompanied by the practice of Christian life. (Boff 1990, p. 81)

Preaching the Gospel and leading people to the experience of God's transformative love is fruitful, especially when its protagonists are authentic witnesses of faith in God. A true evangeliser, i.e. a harbinger of the Gospel, can be any baptised person, who has encountered Jesus Christ in their life, experienced His selfless love, received Him as the Lord and Saviour and lives by Christian values. An evangeliser is a witness of Divine love, which he has experienced himself and which he wants to share with others. Pope Francis notes that our times set new challenges before evangelisers, which is why he claims that these must be evangelisers with the Spirit. (Cf. EG, n. 15) Their power and unswerving attitude must be based on prayer and work. Therefore, people are needed who experience constant heart formation. The role of prayer is indispensable as it deepens the bond with God and, at the same time, protects against the diminishing of passion for evangelisation because of the obstacles encountered. In their actions, an evangeliser must watch out for a temptation of the spirituality focused on internal, individual experiences, which would be hard to reconcile with the requirements of charity and with the logic of the Incarnation. (Cf. EG, n. 262) Therefore, it is important that evangelisers should be close to recipients through the circles they come from and through their everyday work. Therefore, lay people are indispensable in the evangelical mission of the Church as the testimony of their everyday lives is an invaluable asset.

2. Testimony of love and preaching the Gospel

Contemporary man is more willing to listen to witnesses than to teachers. Therefore, the testimony of Christian life, i.e. life stemming from faith, hope and charity, is the first and main way of evangelisation in the Church. (Cf. ENen, n. 41) Because only someone who himself experiences God, i.e. remains in a permanent communion with God, can preach the Gospel in an authentic way. (Cf. Pawlina 1997, p. 251) Meeting and experiencing God creates an obligation to bear witness to the world of the great Divine acts performed out of love for man: *Woe to me if I do not preach the gospel!* (1 Cor 9:16) Evangelisation is conducted through good deeds especially among people who do not know God, so *they may see your deeds and glorify God on the day He visits us.* (1 P 2:12; cf. Kochel 2001, p. 30)

The conduct of love is an authentic testimony of the bond to God, which proves to be universal and most convincing. Demonstrated towards those in

need, love is the kind of testimony, which is understandable to all: *By this all men will know that you are my disciples, if you love one another.* (Jn 13:35) A true evangeliser is one who first loves with the love that Jesus Christ teaches us; only then does he preach. It is a principle which applies to all evangelisers: parents, priests, teachers and all formative groups. This truth can be easily seen in the family, where the parents are the first evangelisers to their child. If they do it well, they will first become witnesses of Divine love for the child. By this, they will create a chance for the child to receive God's truth with joy. (AG, n. 42)

Brotherly love practiced in the Church cannot be associated with any potential benefits. Its only motive is the love of God and His commandment to love one's brother. Love is a gift to one's brother who has his sacred dignity. It is also always a continuation of what God does to people. The love shown by Christians to their brothers is always a testimony to Christ. When the man offers his services to his brother, it is a testimony of God's love. "A Christian knows when it is time to speak of God and when it is better to say nothing and to let love alone speak." (DCEen, n. 31) However, for actions taken within the Church to express true love, they have to stem from the love animated by the meeting with Christ. Only when love fills the hearts of believers can they follow Christ's footsteps, striving to live not for themselves, but for God, because of God, for their brothers. (Cf. DCEen, n. 33)

Talking about brotherly love as a valuable way of bearing witness to God's love in Church one cannot limit it to the sphere of personal responsibility. The Christian community in Jerusalem felt responsible for the ministry of love from the very beginning of the Church existence. Because although "brotherly love rooted in God's love is mainly the obligation of every believer, it is also the task before the whole ecclesiastic community at every level: from the local community through a particular Church to the global Church. The Church as a community should also put love to practice. (Cf. DCEen, n. 20) The ecclesiastic *communio* – Christian brotherhood is a source of obligation towards one's brothers, whose implementation has the following forms: 1) missionary activities, 2) *agape* or charity activities, and 3) surrogate suffering because of those non-baptised, like the Master did. *Agape* is realised in two ways. First, it is about relations between Christians, which should draw attention and conduct evangelisation activities in the surrounding community. It is also about ministry to the Lord, who is present in every man who needs help. (Cf. Mt 25:31-46; cf. Twomey 2008, p. 6)

In his encyclical *Deus Caritas est*, Pope Benedict XVI noted that the Church as community must practice active love. What is more, the love is not only a casual, spontaneous manifestation of charity, but an "orderly ministration",

which is the act of the community. The Church is bound to provide diakonia, which is the ministration of love provided in an orderly manner in the community. (Cf. DCEen, n. 20–21) The Church service – diakonia – develops with devotion to preaching God’s words (kerygma – martyria) and administering sacraments (liturgy), so the three gestures make up its “three-fold responsibility”. (DCEen, n. 25)

If Christianity is to be a trustworthy religion, it needs something more than just having a suitable theory. It is about interaction of theory and action, from which Christianity drew its power to win over people. It means that each attempt to convince the world about the truth of Christianity must be based equally on theory and practice and its essence, at its deepest level, will comprise love and reason joined as two pillars of reality: the true reason for Christianity is love, and love is the reality of the truth. In its unity, they are true basis and aim of the whole activity of the Church. Christian activity as agape is, in its essence, subordinated to orthodoxy, because this is where the truth about God manifests itself fully. (Cf. Twomey 2008, p. 6)

3. Caritas in evangelical activities of the Church

Charity is an important element of the Church’s mission and it is part of one of its three main functions: pastoral love, called Christian diakonia by Vaticanum II. (Mikrut 2001, p. 166) According to Benedict XVI, charity as practicing love actively is part of the essence of the Church’s mission in the same way as administering sacraments and preaching the Gospel. (Cf. DCEen, n. 22). Participation in the Eucharist and common prayer should lead believers to love, unity and mutual care for one another. (Cf. LG, n. 11) Pope Francis reminded us that it is the ordinance and mission of the laity “to transform various earthly realities so that all human activity should be transformed by the Gospel”. However, no one can be released from the obligation to care for the poor and about social justice: “Spiritual conversion, the intensity of the love of God and neighbour, zeal for justice and peace, the Gospel meaning of the poor and of poverty, are required of everyone.” (EGen, n. 201)

Love demonstrated not only with words, but also with deeds, is a commandment which Jesus gave to his disciples during the Last Supper. (Cf. Jn 13:35) Charity rooted in the commandment of love is the right and obligation of God’s People; therefore, it should encompass all people and cater for all their needs. (Cf. AA, n. 8) Belonging to the community of the Church involves engagement in deeds of charity towards people who suffer from various forms of suffering and poverty. A gesture of charity is never a unilateral process. When

everything seems to indicate that one party only gives and the other only receives, in fact the first party is also a receiving one. (Cf. DiM, n. 14)

The Church tries to provide help in various areas of human poverty. Caring about the salvation of the faithful and overcoming spiritual poverty seem to be the most important in this ministration, but sometimes, the only way to a man's spiritual healing is to satisfy his fundamental existential needs. "Wherever there are people in need of food and drink, clothing, housing, medicine, employment, education; wherever men lack the facilities necessary for living a truly human life or are afflicted with serious distress or illness or suffer exile or imprisonment, there Christian charity should seek them out and find them, console them with great solicitude, and help them with appropriate relief". (AA, n. 8)

Regarding the charitable ministration of the Church, it must be borne in mind that there is a special place for the poor in God's heart because He became poor in Jesus Christ. (Cf. 2 Cor 8:9) An analysis of the life of Jesus described in the Gospels shows that poverty became His way, which He took to bring the joy of the Gospel to the poor: *The Spirit of the Lord is on Me, because He has anointed Me to preach good news to the poor.* (Lk 4:18) He assured those suffering and poor that God has them in His heart: *Blessed are you who are poor; for yours is the kingdom of God.* (Lk 6:20) Jesus directly identified Himself with the poor: *For I was hungry and you gave Me something to eat* (Mt 25:35) and taught that charity towards them is the key to heaven. (Cf. EGen, n. 197)

Inspired by the example of Christ, the Church takes the side of the poor, which it understands as a special form of precedence in practicing Christian charity. It is certified by the whole tradition of the Church and is included in the Christological faith in God, Who became poor for us (cf. EGen, n. 198) and, therefore, Who is the first to become engaged totally on the side of the poor. (Cf. Weber 1995, p. 103) The preferential option for the poor makes preaching the Gospel – which is, after all, the first commandment of charity – potentially better understandable and prevents it from being drowned in the flood of words with which the media inundate us. (Cf. EGen, n. 199)

According to Pope Francis, the poor are not only a group to which special aid is provided, but they can also teach us a lot. Since they know Christ's suffering because they suffer themselves, they can effectively evangelise the ecclesiastic community. The Church is invited to recognise the redemptive power of the existence of the poor and to put them in the centre of its way. The community of the faithful is invited to discover Christ in them, to let them speak about their issues and to be their friends, to listen to them, understand them and to accept the mysterious wisdom that God wants to show us through them. (Cf. EGen, n. 198) The point is that the poor should be appreciated with their goodness, their way of life, their culture and their way of experiencing the faith.

Helping the poor requires authentic love, it is always contemplative and it allows the ministering to another person not out of necessity or vanity. It seeks real and heartfelt closeness, thanks to which a poor person can experience liberation. It must also be noted that the majority of the poor are particularly open to the faith, they have the need for God, which is why the Church should offer them His friendship and blessing. The gift of the Word, sacraments and the proposition of the way of development and growing to maturity in faith must not be missing. (Cf. EGen, n. 200) The Gospel also gives sense to life when one's existence seems worthless. True evangelisation sheds light on human life and enriches it, when it liberates one from existential fears, uncovers the sense of human existence and shows opportunities for cooperation for the common good. (Cf Boff 1990, p. 72–73)

While trying to imitate Jesus the evangeliser, Who identified Himself with the poor, the Church should open itself to new forms of poverty and weakness, in which it can see the suffering Christ. The number of groups on the margin of civilisation in the contemporary world, which suffer from different forms of oppression, is growing. The most needy include the homeless, drug addicts, refugees, indigenous peoples, the elderly, migrants, victims of human trafficking, women susceptible to exclusion and unborn children. (Cf. EGen, n. 209–214)

In the face of such complex forms of poverty, the aid provided by the Church cannot be based solely on the deeds of individual Christians. As Pope Benedict XVI pointed out, if the Church wants to find the way to all the needy, it must undertake a social service based on activities of adequate organisations and institutions which are capable of providing aid to people in need. (Cf. DCEen, n. 20) Christian *caritas* requires active conduct from members of the Church; (Parzych-Blakiewicz 2013b, p. 99–100) they must be open to other people, demonstrate social sensitivity and the ability to recognise the true needs of contemporary people. (Cf. DCEen, n. 31)

People who minister to the needy in the Church should not be inspired by ideologies of making the world a better place, but they should be motivated by the faith, which acts through love. The Church conducts its evangelisation through the testimony of love, borne by people affected by Christ's love, Whose hearth Christ won over by His love, inspiring brotherly love in them. (Cf. DCEen, n. 33) Whoever loves Christ, also loves the Church and wishes the Church to be the tool of love which emanates from Him. A properly formed associate of a Catholic charitable organisation should work in unity with the Church, so that the love of God should become increasingly widespread in the world. By magnanimously showing their love to the needy, Christians bear witness to the presence of God in the world. Whoever provides help to others because of Christ will find out with time that it is a grace. (Parzych-Blakiewicz

2017, p. 295–296) “We recognize that we are not acting on the basis of any superiority or greater personal efficiency, but because the Lord has graciously enabled us to do so.” (DCEen, n. 35) He passes on to others the love with which he was enriched by God so that he could pass it on to others.

Summation

Brotherly love, rooted in God’s love, is a permanent task for everyone individually and for the whole ecclesiastic community. Contemporary teaching of the Church emphasises the issue of evangelisation linked to the aspect of love and charity. Caritas – as ecclesiastic love – is regarded as one of the main elements which supports the authority of the Catholic Church in the world. For this reason, the traditional concept of caritas used in regard to the love that the institutional Church shows to man in different areas of its activities should be made more specific by adding an adjective applying directly to the essence of the Church. “Ecclesiastic love” denotes clearly Christian love – caritas – in the context of the modern teaching of the Church on evangelisation, especially during the pontificates of Benedict XVI and Francis. Brotherly love requires constant commitment from those believing in Christ. Love – *caritas* will also be necessary, even in the most just community. It is of great importance to the evangelical activity of the Church because it becomes a concrete manifestation of the Gospel. Translating God’s words to specific acts of love adds credibility to preaching the Gospels. Therefore, efforts aimed at using such forms of caritas, which will respond to the specific needs of the poor and a testimony of belonging to Christ, must not be missing from the evangelical activities of the Church.

Bibliography

- Benedict XVI, 2005, *Encyclical letter “Deus caritas est”*, in: *The Holy See* [online], access: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html>, 1.07.2019.
- Benedict XVI, 2007, *Encyclical letter “Spe salvi”*, in: *The Holy See* [online], access: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html>, 23.08.2019
- Benedict XVI, 2010, *Apostolic letter in the form of Motu Proprio “Ubicumque et Semper” establishing the Pontifical Council for Promoting the New Evangelization*, in: *The Holy See* [online], access: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20100921_ubicumque-et-semper.html>, 11.12.2012.
- Boff Leonadro, 2013, *La nueva evangelizacion en America Latina*, Bogota 1990.

- Francis, 2013, *Apostolic exhortation "Evangelii gaudium"*, in: *The Holy See* [online], access: <http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#_ftn172>, 23.08.2019.
- Goliszek Piotr T., 2004, *Kerygmat dla nowej Europy*, Lublin.
- Hajduk Ryszard, 2013, *Ewangelia na forum świata. Od apologetyki do marketingu narracyjnego*, Kraków.
- Jankowski Augustyn, 1989, *Kerygmat w Kościele apostolskim*, Częstochowa.
- John Paul II, 1980, *Encyclical letter "Dives in misericordia"*, in: *The Holy See* [online], access: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html>, 23.08.2019.
- John Paul II, 1988, *Apostolic exhortation "Christifideles laici"*, in: *The Holy See* [online], access: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html>, 23.08.2019.
- John Paul II, 2001, *Apostolic letter "Novo millennio ineunte"*, in: *The Holy See* [online], access: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html>, 23.08.2019.
- Kochel Jan, 2001, *Katecheza ewangelizacyjna*, Horyzonty Wiary, No 1, p. 24–37.
- Królikowski Marian, 2014, *Kerygmat dla zrodzenia chrześcijańskiej wiary*, w: Stanisław Dyk, Wojśław Czupryński (ed.), *Jak przepowiadać dziś*, Olsztyn, s. 11–21.
- Mikrut Antoni, 2001, *Działać z miłością i w miłości*, w: *W Trzecie Tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego*, red. W. Lechowicz, Tarnów, s. 166–176.
- Murawski Roman, 1992, *Ewangelizacyjny charakter katechezy*, Ateneum Kapłańskie, No 2, p. 182–190.
- Parzych-Blakiewicz Katarzyna, 2013a, „Miłość eklezjalna” w dialogicznym aspekcie sakramentalności Kościoła, in: *In Persona Christi – w służbie pasterskiej obecności Chrystusa. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Antoniemu Misiaszkowi w 75. rocznicę urodzin*, Edward Wiszowaty (ed.), Olsztyn, p. 237–245.
- Parzych-Blakiewicz Katarzyna, 2013b, *Radość chrześcijańska jako cnota eklezjalna. Na marginesie Evangelii gaudium papieża Franciszka*, Studia Nauk Teologicznych PAN, vol. 8, p. 95–106.
- Parzych-Blakiewicz Katarzyna, 2017, *Ubóstwo chrześcijańskie jako cnota eklezjalna. Implikacje hagiologiczne o św. Bracie Albiecie*, Ateneum Kapłańskie, No 2, p. 292–300.
- Paul VI, 1975, *Apostolic exhortation "Evangelii nuntiandi"*, in: *The Holy See* [online], access: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html>, 23.08.2019.
- Pawlina Krzysztof, 1997, *Nowa ewangelizacja – zadanie Kościoła w Polsce*, w: Z. Kijas (ed.), *Mówić o Bogu*, Kraków 1997, p. 167–188.
- Second Vatican Council, 1964, *Dogmatic constitution on the Church "Lumen gentium"*, in: *The Holy See* [online], access: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html>, 23.08.2019.
- Second Vatican Council, 1965, *Decree "Ad gentes divinitus"*, in: *The Holy See* [online], access: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html>, 23.08.2019.
- Second Vatican Council, 1965, *Decree "Apostolicam actuositatem"*, in: *The Holy See* [online], access: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_en.html>, 23.08.2019.
- Sherwin Michael, 2007, *Reflection on Deus Caritas Est. A Tour Through the Casbah*, "Nova et Vetera" No 2, s. 375–402.
- Siwek Gerard, 2011, *Co to jest przepowiadanie Kerygmatyczne?*, Homo Dei, No 4, p. 115–121.

Synod of Bishops, 2011, *XIII Ordinary General Assembly "The New Evangelization for the Transmission of the Christian Faith. Lineamenta*, in: *The Holy See* [online], access: <http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_en.html>, 8.06.2018.

Twomey Vincent, 2008, *Der Papst, die Pille und die Krise der Moral*, Augsburg.

Weber Franz, 1995, *Not lehrt handeln. Lateinamerikanische Kirchenerfahrungen als Ermutigung zu einer Neugestaltung unserer Seelsorge*, w: *Seelsorge neu gestalten. Fragen und Impulse*, Hans Windisch (ed.), Graz.

MIŁOŚĆ EKLEZJALNA W EWANGELIZACJI

Streszczenie: Ewangelizacja jest istotną częścią misji Kościoła i ma na celu doprowadzenie człowieka do spotkania z Bogiem, który zbawia. Głoszenie Dobrej Nowiny nie może się jednak ograniczać wyłącznie do słów, ale wymaga świadectwa w postaci czynów. Najbardziej wiarygodne są czyny miłości, które najpełniejszy wzór znajdują w postawie Jezusa opisanej na kartach Ewangelii. Kościół stara się nie tylko naśladować Jezusa ale także uobecnić Go w głoszonym słowie Bożym, sakramentach, a także posłudze charytatywnej. Najważniejszą prawdą jaką ma do przekazania o Bogu, jest prawda o Jego nieskończonej miłości. Stąd ewangelizacja jest zawsze pewną formą komunikowania miłości Bożej. Niezwykle czytelne i przekonujące jest przede wszystkim świadectwo wiary w Chrystusa potwierdzone poprzez czyny miłości. Stąd w działaniach ewangelizacyjnych Kościoła zawsze winno się znajdować miejsce na *caritas* chrześcijańska, czyli posługę wobec potrzebujących.

Słowa kluczowe: miłość, *caritas*, ewangelizacja, świadectwo wiary, przepowiadanie.

Dariusz Pabiś CSsR*

Wyższe Seminarium Duchowne Redemptorystów w Tuchowie (Poland)

IGLESIA POBRE Y PARA LOS POBRES. UNA RESPUESTA PASTORAL E INSPIRADORA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA AL CONCILIO VATICANO II

Resumen: La preocupación de la Iglesia por los pobres ha sido una de sus características fundamentales desde el principio. Ella siempre ha emprendido acciones para responder a las necesidades de los pobres, aunque su eficacia podría ser evaluada de diferentes maneras. El Concilio Vaticano II fue un evento eclesial muy especial, que enfatizó la importancia de este esfuerzo de ayuda a los pobres. La sensibilidad de muchos de sus participantes ayudó a que la Iglesia abrazara con renovado entusiasmo la perspectiva de su Fundador, que quiso salvarnos por medio de su pobreza. Sólo una Iglesia pobre puede ser creíble y cumplir su misión en el mundo de modo efectivo, especialmente en esta época, marcada por la pobreza y la exclusión. La Iglesia latinoamericana ha entendido bien estas indicaciones conciliares y las ha llevado a la práctica con valentía, hasta convertirla en una opción pastoral fundamental. Con el tiempo esta opción se convirtió en una inspiración para la Iglesia universal.

Palabras claves: Iglesia en América Latina, Concilio Vaticano II, Iglesia pobre, opción preferencial por los pobres.

Introducción

“¿Cómo me gustaría una Iglesia pobre y para los pobres!”. Recién elegido, Francisco pronunció esta frase, que no solamente describe su pontificado, sino que resume también un largo caminar de la Iglesia latinoamericana que formó y dio al mundo este Pontífice. Esta Iglesia tomó con seriedad los documentos del Concilio Vaticano II, alentada por el ejemplo de muchos de los que impulsaron y mantuvieron el espíritu de este gran acontecimiento eclesial del siglo XX. La Iglesia en América Latina hizo un esfuerzo enorme para poner en marcha el proyecto pastoral de salir al encuentro de los pobres y los oprimidos, siendo pobre como Cristo, con valentía y credibilidad. Con el tiempo este proyecto de opción preferencial por los pobres fue asumido por la Iglesia universal.

* Adres/Address/Dirección: dr Dariusz Pabiś CSsR, ORCID: 0000-0002-5099-5419; e-mail: dariopabis1531@gmail.com

1. La “Iglesia pobre y para los pobres” en la reflexión del Vaticano II

1.1. El Concilio ante la cuestión de la pobreza de la Iglesia

Desde el comienzo del Vaticano II, el tema de la pobreza de la Iglesia estuvo presente en las discusiones de los padres conciliares. Los obispos conscientes e interesados en esta problemática no eran pocos. Algunos de ellos formaron un grupo, que se conoció con el nombre: “Iglesia de los pobres”. Durante el Concilio, este grupo se reunía en la *Domus Mariae*, para no dar la impresión de que querían aleccionar a sus hermanos en el aula, y allí pensaron a fondo el tema de la pobreza de la Iglesia (Sauvage 2013, p. 560–580; Sobrino 2012a, p. 142). En las raíces de esta iniciativa, se encuentran las experiencias de los sacerdotes obreros en Europa Occidental o las del movimiento nacido en Palestina, bajo la tutela de la Iglesia melquita y de su patriarca Máximos IV. Entre quienes contribuyeron al trabajo del grupo, destacan: Paul Gauthier, antiguo profesor del seminario de Dijon (Francia), Dom Helder Câmara – obispo auxiliar de Río de Janeiro (Brasil), Manuel Larraín – obispo de Chile, Georges Mercier – obispo de Lagouat (Sahara de Argelia), George Hakim de Akka-Nazaret. Este último animó a Gauthier a escribir un libro sobre los sufrimientos de los pobres y de los obreros. El libro se tituló “Les pauvres, Jésus et l’Église” y fue publicado en París en las vísperas del Concilio, logrando despertar el interés de algunos pastores que iban a participar en este gran acontecimiento eclesial (Madrigal 2016, p. 76–78).

Uno de los personajes más destacados del Concilio, el cardenal Giacomo Lercano, arzobispo de Bolonia, en su intervención durante la primera sesión, a principios de noviembre del 1962, dijo: “La pobreza es un signo para reconocer a la Iglesia de Cristo. La pobreza condiciona toda acción pastoral evangélica y penetrante. El ser y la vida de la Iglesia deben ir marcados por la pobreza, como fue la Encarnación del Verbo, su nacimiento en Belén, su vida y su muerte. La pobreza de la Iglesia es como una continuación de la pobreza de Cristo” (Morín 1982, p. 460). En la misma línea se pronunció el obispo auxiliar de Lyon, Alfredo Ancel, que también estaba convencido de que la Iglesia no puede tener otra base doctrinal que la pobreza de Cristo, pues es ella la que lleva adelante en el mundo contemporáneo la misión que le fue encomendada por Dios. Consecuentemente si la Iglesia quiere ser la Esposa fiel de Cristo, debe compartir el mismo camino que el del Señor; es decir, debe ser pobre, porque Jesús mismo lo fue. Su obligación consiste en renunciar a la gloria mundana y a las riquezas materiales porque así lo hizo también su Fundador, Jesucristo (Morín 1982, p. 460). Esto significa, que la pobreza de la Iglesia no es solo una exigencia de la virtud de temperancia. Si fuera así, la reflexión no tendría nada original

del cristianismo, pues debería limitarse al área moral de una virtud y eso ya lo habían hecho los pensadores paganos o los estoicos. Al hablar de la pobreza eclesial no se trata de moverse a nivel meramente funcional o de oportunismo pastoral para ganarse credibilidad. Aquí está en juego el carisma, la apertura al Espíritu Santo. Gracias a la pobreza, la Iglesia se transforma en signo sacramental del misterio de Cristo, encarnado y anonadado. Solamente así ella puede ser vista como sal de la tierra y luz del mundo (Morín 1982, p. 461–462).

Estas convicciones teológicas quedaron reflejadas en la Constitución dogmática sobre la Iglesia “Lumen Gentium”, que afirma:

Pero como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres. Cristo Jesús, “existiendo en la forma de Dios..., se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo” (Flp 2,6-7), y por nosotros *se hizo pobre, siendo rico* (2 Co 8,9); así también la Iglesia, [...], no fue instituida para buscar la gloria terrena, sino para proclamar la humildad y la abnegación, también con su propio ejemplo. Cristo fue enviado por el Padre a “evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos” (Lc 4,18), [...] (Concilio Vaticano II 1964, n°8; Bobichon, Luneau 1980, p. 228; Sobrino 2012a, p. 141).

Esta cita es una prueba de que el esfuerzo del grupo “Iglesia de los pobres” no fue en vano¹. Llama la atención su enfoque cristológico, en lugar del enfoque que parte de la realidad social. Lo crucial aquí no es la pobreza de las mayorías, sino el ejemplo de Cristo. Él es quien se hizo pobre y renunció a los privilegios de su condición divina para aparecer entre los hombres y compartir con ellos los sufrimientos y el desprecio. El misterio de su pobreza es un misterio de amor que es clave para dar sentido a la pobreza de la Iglesia (Castro Pérez 2011, p. 502).

De la misma manera hay que interpretar la Constitución pastoral “Gaudium et spes”, cuando insiste en que el espíritu de pobreza es gloria y testimonio de la verdadera Iglesia de Cristo Jesús (Concilio Vaticano II 1965a, n°88). Pablo VI afirmó que esta expresión es muy iluminadora e incisiva. La pobreza, pues, es signo de una opción hecha por amor a Cristo y a su Reino. Nace de una concepción de la Iglesia auténticamente cristiana; una Iglesia que tiene sed de verdad y que quiere liberarse de la carga de hábitos históricamente condicionados y que, actualmente, resultan contrarios al espíritu evangélico y perjudiciales para su misión apostólica. Pablo VI realizó también un fuerte llamado a conti-

¹ Jon Sobrino, el teólogo de la liberación de El Salvador, sostiene que a pesar de unas frases importantes en algunos documentos conciliares la idea de la Iglesia pobre y de los pobres estaba prácticamente marginalizada. Según él esto se debía al hecho de que el Concilio ha sido dominado por los pastores y teólogos europeos (Sobrino 2012b, s. 25–26).

nuar el proceso de purificación, pues la Iglesia necesita recuperar su verdadero rostro en el que la gente de hoy pueda encontrar el rostro de Cristo (Pablo VI, 1974, p. 500–502).

1.2. El Concilio y el tema de la Iglesia para los pobres

En tiempos anteriores al Vaticano II, la Iglesia se definía como una realidad fuera del mundo, pero con un compromiso misional para con el mundo. Con el Concilio, la Iglesia comprendió que no está fuera del mundo sino dentro de él, tal como lo anuncia la constitución “*Gaudium et spes*”. La especificidad de la Iglesia consiste en ser sacramento, signo de la salvación que está ya presente en la historia. Esta visión teológica también permitió hacer una lectura renovada de las realidades terrestres (Boff 1980, p. 249–250) y meditar la situación del hombre en el mundo contemporáneo. Esto es imprescindible, porque el papel de la Iglesia consiste en servir al hombre de hoy. Además, este es uno de los mensajes más relevantes que nos transmite la Constitución pastoral del Concilio Vaticano II. La Iglesia no existe para sí misma. Dios la quiso como medio para conducir a la gente hacia su destino final, que es Él mismo. Por esta razón la complejidad del mundo humano tiene mucho que ver con la misión de la Iglesia (McGrath 1970, p. 82). La “*Gaudium et spes*” lo afirma cuando dice que los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Merece la pena señalar que, en esta perspectiva, los pobres ocupan un lugar privilegiado (Concilio Vaticano II 1965a, n° 1; McGrath 1970, p. 82).

Encarnarse en el mundo de los hombres, especialmente de los pobres, entregar completamente la vida a ellos, hasta las últimas consecuencias, es para la Iglesia una vía segura para seguir transformándose en signo eficaz de salvación para todos los hombres. Esto la reconfigura desde adentro (Sobrino 2012b, p. 27–28). Juan XXIII lo había entendido perfectamente. En su radiomensaje programático del 11 de septiembre del 1962, dirigido a los católicos, dijo: “[...] la Iglesia se presenta como es y quiere ser, como la Iglesia de todos y particularmente como la Iglesia de los pobres” (Juan XXIII 1962, p. 682; Luciani 2017, p. 351). Pablo VI se refirió a este mensaje cuando habló de la pobreza en el contexto del Concilio. En esa ocasión, expresó su convicción de que el espíritu del Vaticano II exige que toda la Iglesia asuma un nuevo modo de pensar y – por tanto – un nuevo estilo de actuar. Para el Papa Pablo VI, el mensaje de su predecesor en las vísperas del Concilio era un eco impactante de las palabras del profeta Isaías que Jesús proclamó en la sinagoga de Nazaret: *El Espíritu del Señor esta sobre mí, porque me ha unguido para anunciar el Evangelio a los pobres* (Lc 4,18). Es crucial para la Iglesia de hoy el tener una clara conciencia

del lugar que los pobres ocupan, no solamente en el sermón que Jesús pronunció en el monte, sino sobre todo en el Reino que Él anunciaba. Los humildes, pequeños, sufrientes y necesitados son elogiados como ciudadanos privilegiados del Reino de Dios (Pablo VI 1974, p. 499). De esta manera, el Papa confirmó lo que había dicho en su primer discurso del 29 de septiembre de 1963, al comenzar la segunda sesión conciliar, cuando aseguró que la Iglesia mira con particular interés a determinadas categorías de personas y les repite sin cansancio las palabras de Jesús: *Venid a mí todos los que sufrís* (Mt 11, 28). Entre los que escuchan esto están los pobres, los necesitados y los afligidos. (Cabestrero 1999, p. 63).

Los padres conciliares entendían que el espíritu de pobreza es signo del pueblo cristiano. Se lo recordaron también a los laicos. El decreto “*Apostolicam actuositatem*” las alienta a vivir libres de la servidumbre de las riquezas, “siguiendo a Cristo pobre, ni se abaten por la escasez ni se ensoberbecen por la abundancia de los bienes temporales” (Concilio Vaticano II 1965b, n° 4; Bobichon, Luneau 1980, p. 230). Dirigieron el mismo llamado a los presbíteros: “siéntanse invitados a abrazar la pobreza voluntaria, para asemejarse más claramente a Cristo [...]. Porque Cristo, siendo rico, se hizo pobre por nosotros” (Concilio Vaticano II 1965c, n° 17; Bobichon, Luneau 1980, p. 230).

El 16 de noviembre de 1965 – pocos días antes de la clausura del Concilio – un grupo de obispos se reunió en las catacumbas de Santa Domitila. Allí se comprometieron a “ser fieles al espíritu de Jesús” y firmaron lo que hoy se conoce como “pacto de las catacumbas”. Este “pacto” era una invitación a los hermanos en el episcopado a llevar una vida de pobreza y a ser una Iglesia servidora y pobre, tal como quería Juan XXIII. Los firmantes se comprometieron a vivir en pobreza, a rechazar todos los símbolos o privilegios de poder y a colocar a los pobres en el centro de su ministerio pastoral (Luciani 2017, p. 353–354.; Sobrino 2000, p. 85–86). Pablo VI, en el discurso que dirigió a los miembros del episcopado italiano, a principios de diciembre del 1965, mostró su sintonía con esta declaración de casi cuarenta obispos de todo el mundo. El Papa les alentó también a hacer revisar las diferentes formas históricas de expresar la autoridad episcopal. Les recordó que, en el pasado, las insignias del obispo no resultaban escandalosas, aunque eran signos de superioridad, de honor y a veces de privilegios. Sin embargo, los tiempos han cambiado. Actualmente, el pueblo, más que admirarse se escandaliza al ver al obispo revestido con los soberbios distintivos que tradicionalmente indicaban su autoridad evangélica (Pablo VI 1965; Morín 1982, p. 462–463).

2. “Iglesia pobre y para los pobres” – reflexión y experiencia eclesial latinoamericana

2.1. Iglesia en el mundo latinoamericano de los pobres

El 7 diciembre 1965, en la clausura del Concilio, el Papa pronunció una homilía en la cual dijo que la Iglesia – quizás como nunca – se sentía muy alentada a conocer a la humanidad que la rodea, a aproximarse a ella, a servirla y evangelizarla. En el rostro de los pobres y sufrientes, ella se sentía invitada a reconocer el rostro de Dios (Cabestrero 1999, p. 61). Profundizó ulteriormente las mismas ideas en la homilía que pronunció durante la misa para los campesinos, celebrada en la capital colombiana en las vísperas de la II Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en Medellín. Para el Papa, el seguimiento de Jesús es la razón fundamental de estar con los pobres. Además, dirigiéndose a los humildes campesinos, dijo: “Sois vosotros un signo, una imagen, un misterio de la presencia de Cristo. El sacramento de la Eucaristía nos ofrece su presencia escondida, viva y real; vosotros sois también un sacramento, es decir, una imagen sagrada del Señor en el mundo” (Pablo VI 1968; Luciani 2017, p. 355–356).

Es importante entender que – partiendo de la referencia a Cristo – la especificidad latinoamericana consiste en enfocar el tema de la pobreza desde una perspectiva prevalentemente pastoral y social (Muñoz 2004, p. 275). El volver a Jesucristo, abrazando su estilo y el ir con su espíritu al mundo humano no para dominarlo, sino para servirlo, significa para la Iglesia en América Latina encontrarse con las mayorías empobrecidas y socialmente excluidas. Esta actitud resuena fuertemente en los textos de la conferencia general del CELAM en Medellín, el año 1968 (Cabestrero 1999, p. 61–62).

En los pastores – preocupados por las condiciones dramáticas de sus países – estaba naciendo una nueva conciencia eclesial y misionera. La Iglesia se sintió invitada a dar una respuesta profética en el contexto de la grave situación latinoamericana causada por la pobreza, la injusticia y las utopías revolucionarias de las décadas de los sesenta y setenta. (Pabiś 2018, p. 38). Por consiguiente, ella tenía que – como los profetas del Antiguo Testamento –, agudizar su sensibilidad para saber evaluar de manera crítica las realidades sociales a la luz de la fe. Desde el principio, la cercanía a los pobres fue una de las tareas principales. Esto fue para muchos un criterio fundamental de la credibilidad de la Iglesia (International Theological Commission 1992, p. 216).

Uno de los personajes destacados de entonces, obispo y teólogo ecuatoriano, Leonidas Proaño ha notado que la situación del continente obligó a la Iglesia a definir con claridad su lugar. La gran intuición de la conferencia de Medellín

– la primera que interpretó el Concilio Vaticano II para el continente latinoamericano – consistió en comprender que no se trataba de encarnarse simplemente en un mundo cualquiera sino en el submundo de los pobres (Proaño 1973, p. 133–148). Oscar Romero, pastor de la arquidiócesis de San Salvador, en su discurso en la universidad de Louvain, pocas semanas antes de su martirio, afirmó que ese mundo de los pobres “es la clave para comprender la fe cristiana, la actuación de la Iglesia [...]. Los pobres son los que nos dicen qué es el mundo y cuál es el servicio eclesial al mundo” (Romero 2015, p. 203).

2.2. Los pobres – una característica de la pastoral latinoamericana

El gran desafío de la situación socio-política de la región para la conciencia cristiana consistía en aclarar cómo la Iglesia podía realizar su misión pastoral en un mundo de miseria y exclusión. Los obispos reunidos en Puebla, en la III Conferencia General de CELAM, respondieron: solamente podemos ser cristianos si vivimos una fe que esté comprometida con los pobres. (Puebla 2008, nº 1134 y 1154; Boff 1980, p. 250). De esta manera, los pastores latinoamericanos recogieron lo que habían afirmado en Medellín y también las experiencias y reflexiones de los años posteriores, para formular explícitamente lo que conocemos hoy como la opción preferencial por los pobres (Puebla 2008, nº 1134–1165; Gutiérrez 1998, p. 12–14). Esto no quiere decir que anteriormente la Iglesia no se empeñara en servir a los pobres; sino más bien que ese servicio adolecía de un cierto asistencialismo y paternalismo. Para poder ayudar a los pobres en sus necesidades, la Iglesia se asociaba con los ricos. La opción preferencial parte de otra perspectiva. La atención no se centra en las necesidades de los pobres sino en su dignidad, en su capacidad de transformar su vida, en su fuerza y en su potencial evangelizador (Boff 1980, p. 248). Esta opción debe ser entendida a la luz de dos elementos que estuvieron muy presentes en la III Conferencia: “comunio” y “participación”. No se trata solo de actuar en favor de los pobres, sino ante todo de hacer posible su participación activa, acompañándoles en sus esfuerzos y compartiendo su destino. Esta perspectiva es la consecuencia natural de ser pueblo de Dios (Basto de Avila 1989, p. 50–51; Muñoz 2004, p. 276–278).

En un cierto modo, esta opción era una expresión de la original eclesiología que demandaba un cambio eclesial profundo, a todos los niveles de su vida y de su actuación. El documento de Puebla afirma que el servicio a los pobres “exige, en efecto, una conversión y purificación constantes, en todos los cristianos, para el logro de una identificación cada día más plena con Cristo pobre y con los pobres” (Puebla 2008, nº 1140). La opción preferencial por los pobres significa en la práctica la creación de una Iglesia no solamente para los pobres, sino una Iglesia con los pobres y de los pobres. Esto implica un cambio de mentalidad,

de pastoral, educación y estilo de vida sacerdotal. En este proceso, no se trata solamente de respetar o entender la situación de los pobres, sino más bien de honrar a los que personifican a Cristo crucificado (Boff 1980, p. 251–252; Sobriño 1985, p. 126–127).

El tema de los pobres también ocupa un puesto central en el documento de Santo Domingo. Los pastores reunidos en la IV Conferencia General hicieron suyo el clamor de los que sufren carencias y miserias. Asumieron con firmeza – como profundamente evangélica – la opción por los pobres “en continuidad con Medellín y Puebla” (Santo Domingo, n° 296, Muñoz 2004, p. 280). Siguiendo líneas marcadas en Puebla, reconocieron el potencial renovador de los pobres y su protagonismo en la Iglesia, especialmente en el ámbito de evangelización (Santo Domingo, n° 178, Muñoz 2004, p. 280–281).

2.3. La opción por los pobres como inspiración para la Iglesia universal

La recepción del Concilio Vaticano II en Latinoamérica sería incomprendible sin esta opción por los pobres. Si antes había grupos y sectores eclesiales que no aceptaban las situaciones de injusticia y las prácticas de exclusión hacia los pobres, en los años sesenta y setenta el cambio de actitud de la Iglesia en América Latina tuvo una dimensión cualitativa. La opción por los pobres dio una identidad peculiar a la Iglesia de esta región. Ella se ha esforzado en la solidaridad con los pobres, en la lucha por la justicia social, por los derechos humanos, por la dignidad de los pueblos originarios y de los negros. Diócesis enteras modificaron sus prioridades y reorganizaron las estructuras, adaptándolas a las necesidades de los pobres. Toda la Iglesia del continente comenzó a trabajar por el bien de los pobres y oprimidos. Este testimonio traspasó las fronteras del Continente y se transformó en una de las contribuciones más significativas que América Latina ha hecho a la Iglesia universal (Galli 2012, p. 614; Hummes 2004, p. 237; Kirby 1981, p. 8). Lo confirmó Juan Pablo II quien – apreciando el esfuerzo de la Iglesia del continente latinoamericano-, dijo que él mismo se identifica con esta opción preferencial por los pobres y que ella – por ser profundamente evangélica – debe seguir siendo válida para toda la Iglesia (Giovanni Paolo II 1984, n° 9).

Los pastores reunidos en la V Conferencia General de CELAM, en Aparecida, repitiendo las palabras que Benedicto XVI había pronunciado en el discurso inaugural, afirmaron que “la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza. Esta opción nace de nuestra fe en Jesucristo, el Dios hecho hombre, que se ha hecho nuestro hermano (Benedicto XVI 2007, p. 13; Aparecida 2007, n° 392; Allen 2009, p. 264). Francisco, primer Papa de

este continente, ha confirmado esas intuiciones de la Iglesia en América Latina. Empezó su pontificado espresando su deseo de ver una Iglesia pobre y para los pobres. Para él esta opción no es facultativa, sino fundamental y obligatoria. La falta de solidaridad con los necesitados y excluidos “afecta directamente a nuestra relación con Dios” (Francisco 2013, n° 187; Luciani 2017, p. 350). Sin la opción preferencial por los pobres no hay vida cristiana auténtica, pues la identidad discipular de cada cristiano depende de su postura para con los pobres. Tal como el Papa Francisco ha afirmado, esta opción “es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica” (Francisco 2013, n° 198; Luciani 2017, p. 350).

La pobreza en el mundo globalizado sigue siendo una realidad y continuamente presenta nuevos aspectos. Excluye personas y naciones enteras. Es un desafío para la Iglesia universal, que no puede aceptar situaciones de hambre y miseria. El Cardenal Claudio Hummes expresó su convicción de que la opción preferencial por los pobres – en cuanto profundamente evangélica – debe seguir siendo una de las características y propuestas válidas de la Iglesia universal para hacer frente a los multidimensionales problemas sociales de hoy. Sin embargo, dijo el cardenal, ella debe centrarse en las personas y en las familias, en vez de reducirse a sólo grandes proyectos sociales que tienen el peligro de volverse impersonales y distantes del contacto personal. La gente – señaló – quiere un contacto más caluroso y amoroso con la Iglesia (Hummes 2004, p. 235–238).

Conclusión

Uno de los temas que apareció durante el Concilio Vaticano II fue el de la pobreza de la Iglesia. Este planteamiento tenía mucha importancia, porque estaba en juego la fidelidad a lo más original del Evangelio: a Jesucristo que, como dice san Pablo, siendo rico se hizo pobre (2 Cor 8,9). Los padres conciliares entendían bien que no se trataba sólo de hacer una reflexión teológica de carácter teórico. En nombre de la fidelidad a su Fundador, la Iglesia tendría que responder, dando señales concretas de conversión, haciéndose pobre entre los pobres. Este camino de conversión lo emprendió con mucha valentía la Iglesia en el continente latinoamericano. Esta opción por los pobres que ella asumió en el post-concilio, sigue siendo fuente de inspiración para la Iglesia católica universal.

Bibliografía

- Allen John, 2009, *The future Church. How ten trends are revolutionizing the catholic Church*, Image, New York.
- Aparecida, 2007, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo*, Paulinas, Bogotá.
- Basto de Avila Fernando, 1989, *Puebla, dez anos depois*, Medellín, nr. 58–59, p. 47–54.
- Benedicto XVI, 2007, *Discurso inaugural*, en: Aparecida, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo*, Paulinas, Bogotá, p. 7–24.
- Bobichon Marius, Luneau Auguste, 1980, *Kościół Ludem Bożym*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Boff Leonardo, 1980, *Teología de la liberación: La opción preferencial por los pobres*, Salmanticensis, nr. 2, p. 247–260.
- Cabestrero Teófilo, 1999, *En Medellín la semilla del Vaticano II dio el cien por uno*, Revista Latinoamericana de Teología, nr. 46, p. 59–73.
- Castro Pérez Francisco, 2011, *Hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II*, Gregorian & Biblical Press, Roma.
- Concilio Vaticano II, 1964, *Constitución dogmática sobre la Iglesia “Lumen Gentium”*, en: *La Santa Sede* [online], dostęp: 15.05.2019, <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html>.
- Concilio Vaticano II, 1965a, *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual “Gaudium et spes”*, en: *La Santa Sede* [online], dostęp: 16.05.2019, <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html>.
- Concilio Vaticano II, 1965b, *Decreto sobre el apostolado de los laicos “Apostolicam actuositatem”*, en: *La Santa Sede* [online], dostęp: 14.05.2019, <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_sp.html>.
- Concilio Vaticano II, 1965c, *Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros “Presbyterorum ordinis”*, en: *La Santa Sede* [online], dostęp: 14.05.2019, <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_sp.html>.
- Francisco, 2013, *Exhortación apostólica “Evangelii gaudium”*, Tipografía Vaticana, Vaticano.
- Galli Carlos, 2012, *Dones de la Iglesia latinoamericana a la nueva evangelización. Novedades de “Evangelii nuntiandi” y Puebla hasta Aparecida y el Sínodo 2012*, Gregorianum, nr. 3, p. 593–620.
- Gutiérrez Gustavo, 1998, *Actualidad de Medellín*, Páginas, nr. 152, p. 6–17.
- Humes Cláudio, 2004, *El marco social y eclesial hoy de América Latina: 25 años después de Puebla*, Medellín, nr. 118, p. 219–238.
- International Theological Commission, 1992, *Declaration on human development and Christian salvation (september 1977)*, Alfred Hennelly (ed.), *Liberation Theology. A documentary history*, Orbis Books, New York.
- Juan XXIII, 1962, *Nuntius radiophonicus*, Acta Apostolicae Sedis, nr. 54, p. 678–685.
- Juan Pablo II, 1984, *Discurso al Cardinali, al MembridellaFamigliaPontificia e alla Curia Romana (Venerdì, 21 dicembre 1984)*, en: *La Santa Sede* [online], acceso: 13.05.2019, <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/december/documents/hf_jp-ii_spe_19841221_cardinali-curia-romana.html>.
- Kirby Peadar, 1981, *Lessons in liberation. The Church in Latin America*, Dominican Publication, Dublin.
- Luciani Rafael, 2017, *La opción por los pobres desde una Iglesia pobre y para los pobres*, Medellín, nr. 168, p. 347–373.

- McGrath Marcos, 1970, *The signs of the time in Latin America today*, en: Louis Michael Colonnese (red.), *The Church in the present-day transformation of Latin America in the light of the Council*, General Secretariat of CELAM, Bogotá.
- Madrigal Santiago, 2016, *Jesucristo, la Iglesia y la pobreza: un capítulo de la eclesiología del Vaticano II*, Corintios XIII, nr. 158, p. 69–97.
- Morín Alfredo, 1982, *La Iglesia de los pobres. Antecedentes bíblicos y realidad presente*, Medellín, nr. 31, p. 447–464.
- Muñoz Ronaldo, 2004, *La recepción de la “Lumen Gentium” en América Latina. A los cuarenta años de su promulgación*, Revista Latinoamericana de Teología, nr. 63, p. 268–282.
- Pabiś Dariusz, 2018, *Oscar Romero, czyli teologia wyzwolenia w praktyce duszpasterskiej*, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków.
- Paweł VI, 1974, *Wezwanie Soboru do cnoty ubóstwa. Audiencia ogólna (24 czerwca 1970 r.)*, en: Paweł VI, *Trwajcie mocni w wierze*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Olsztyn, p. 499–503.
- Pablo VI, 1965, *Discorso al cardinali, arcivescovi e vescovi d'Italia (Lunedì, 6 dicembre 1965)*, en: La Santa Sede [online], acceso: 11.05.2019, <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651206_prelati-italiani.html>.
- Pablo VI, 1968, *Homilía durante la santa misa para los campesinos colombianos (viernes, 23 de agosto de 1968)*, en: *La Santa Sede* [online], acceso: 12.05.2019, <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680823.html>.
- Proaño Leonidas, 1973, *Pour une église libératrice*, Éditions du Cerf, Paris.
- Puebla. 2008, *Documento Final de la III Conferencia Episcopal Latinoamericana (27 de enero al 12 de febrero de 1979)*, Documentos de santo Domingo, Puebla, Medellín y Río de Janeiro, Conferencia Episcopal Argentina Oficina del Libro, Buenos Aires, s 151–374.
- Romero Oscar, 2015, *La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres*, Oscar Arnulfo Romero, *La gloria de Dios es que el pobre viva*, Editorial Inces, Caracas.
- Santo Domingo, 1992, *Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano, Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã, Texto oficial*, Paulinas, São Paulo.
- Sauvage Pierre, *Le rôle des évêques latino-américains dans le groupe «Jésus, l'Église et les pauvres» durant le Concile Vatican II*: Revue théologique de Louvain 44 (2013) 560–580.
- Sobrinho Jon, 1985, *La Iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II. Ante el próximo sínodo extraordinario*, Revista Latinoamericana de Teología, nr. 5, p. 115–146.
- Sobrinho Jon, 2000, *El cristianismo ante el siglo XXI en América Latina. Una reflexión desde las víctimas*, Estudios Centroamericanos, nr. 615–616, p. 79–93.
- Sobrinho Jon, 2012a, *La Iglesia de los pobres desde el recuerdo de monseñor Romero*, Revista Latinoamericana de Teología, nr. 86, p. 135–156.
- Sobrinho Jon, 2012b, *La Iglesia de los pobres no prosperó en el Vaticano II. Promovida en Medellín, historizó elementos esenciales en el concilio*, Páginas, nr. 228, p. 24–33.

KOŚCIÓŁ UBOGI I DLA UBOGICH. PASTORALNA I INSPIRUJĄCA ODPOWIEDŹ KOŚCIOŁA W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ NA SOBÓR WATYKAŃSKI II

Streszczenie: Troska Kościoła o ubogich od samego początku swego istnienia była czytelnym znakiem jego istoty. Przez wieki Kościół podejmował wiele inicjatyw i pojedynczych działań, by wspierać wszystkich w potrzebie. Szczególnym wydarzeniem ekklezjalnym, które podkreśliło wagę tego zaangażowania był Sobór Watykański II. Wrażliwość wielu z jego uczestników pomogła spoj-

rzyć na Kościół w perspektywie jego Założyciela, który nie inaczej jak w ubóstwie dokonał zbawczego dzieła. Tylko Kościół ubogi może być wiarygodny i skutecznie wypełniać misję wobec świata, zwłaszcza tego naznaczonego biedą i wykluczeniem. Kościół w Ameryce Łacińskiej właściwie odczytał te soborowe intuicje i z odwagą przełożył je na praktykę, która ostatecznie dojrzała, aby być fundamentalną duszpasterską opcją. Ta z kolei z czasem stała się inspiracją dla Kościoła powszechnego.

Słowa kluczowe: Kościół w Ameryce Łacińskiej, Sobór Watykański II, Kościół ubogi, preferencyjna opcja na rzecz ubogich.

THE CHURCH IS POOR AND FOR THE POOR. THE PASTORAL AND INSPIRING RESPONSE OF THE CHURCH IN LATIN AMERICA TO THE SECOND VATICAN COUNCIL

Summary: From the very beginning the Church's concern for the poor has been one of its distinctive features. The Church has undertaken various steps to respond to their needs, though the effectiveness of these actions could be assessed differently. A special ecclesial event that emphasised the importance of the Church's involvement to help the poor was the Second Vatican Council. The sensitivity of many of its participants helped to look at the Church from the perspective of its Founder who, precisely in poverty, did a saving work. Only a poor Church can be credible and effectively fulfil the mission towards the world, especially a world that is marked by poverty and exclusion. The Church in Latin America actually read these conciliar intuitions and with courage translated them into a practice that eventually matured to be a fundamental pastoral option. This, in turn, over time became an inspiration for the universal Church.

Keywords: Latin American Church, Second Vatican Council, poor Church, preferential option for the poor.

Ks. Marek Karczewski*

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

EL NOMBRE “JACOB-SANTIAGO” EN EL CONTEXTO LITERARIO Y TEOLÓGICO DEL NUEVO TESTAMENTO

Resumen: El título del presente artículo es: „Nombre „Jacob-Santiago” en el contexto literario y teológico del Nuevo Testamento”. En los escritos del Nuevo Testamento aparecen dos formas gramaticales del nombre „Jacob – Santiago”: Ἰακώβ y Ἰάκωβος. La primera forma se aplica al patriarca Jacob, padre de José, esposo de María. La segunda forma se aplica a las demás personas que llevan este nombre.

El propósito del presente artículo es identificar los personajes del Nuevo Testamento que llevan el nombre „Jacob – Santiago” y presentar un resumen del contexto teológico y bíblico original de su uso. En el caso de algunos personajes, no es fácil determinar su identidad de forma definitiva. Las características presentadas en este artículo tienen como objetivo principal el ordenar y proporcionar una introducción para futuras investigaciones.

Palabras clave: Santiago en el Nuevo Testamento, Santiago el Mayor, Santiago el Menor, Santiago hermano del Señor, Epístola de Santiago.

Preámbulo

El nombre “Jacob” (Santiago, Jaime, Diego) es uno de los nombres típicos de origen bíblico. En el Nuevo Testamento, encontramos dos formas gramaticales básicas de este nombre: Ἰακώβ/Ἰάκωβος (Niederwimmer 1992, p. 411–415; Popowski 1995, p. 286; Davids 1996, p. 247–249). La primera es la transcripción griega de la pronunciación original del nombre hebreo יַעֲקֹב; la segunda – Ἰάκωβος – es su versión en griego. En cuanto a la etimología, en el nombre „Jacob” se pueden encontrar referencias a la frase “Dios protege” y al término „talón” (Bauer 1988, p. 747–748). La forma Ἰακώβ se aplica a dos personas: al patriarca Jacob (23 veces) y al padre del esposo de María (2 veces). Ἰάκωβος se refiere también a otras personas que llevan este nombre en el Nuevo Testamento (41 veces).

* Adres/Address/Dirección: ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM, ORCID: 0000-0001-9435-3832; e-mail: marek.karczewski@uwm.edu.pl

El presente artículo tiene el objetivo de identificar los personajes del Nuevo Testamento que llevan el nombre de „Jacob” y presentar un resumen del contexto teológico y bíblico original en el que este nombre se aplica. La necesaria limitación de un artículo científico, no nos permite estudiar en profundidad las numerosas referencias del Nuevo Testamento al nombre „Jacob”, así que nos limitaremos a presentarlas por orden e importancia, de modo que nuestro estudio pueda servir como introducción para futuras investigaciones.

1. Patriarca Jacob

El nombre Jacob (Ἰακώβ) es, sin duda, uno de los nombres hebreos más típicos. Así se llamaba el hijo de Isaac y Rebeca, patriarca y padre de las doce tribus de Israel (Gn 25:23). A este Jacob se le apareció, en Betel, el Dios de sus antepasados, Abraham e Isaac, e hizo con él un pacto, tal como refiere el Antiguo Testamento (Gn 28:10-19; 35:9-15; Matysiak 2003a). De esta manera, Jacob se convirtió en uno de los patriarcas (Matysiak 2003b, p. 8–19). Su segundo nombre, Israel, pasó a ser el nombre común de doce generaciones de sus hijos (2 Cr 6:6). Es cierto que, después de la muerte de Salomón, el pueblo de Israel se divide en dos entidades estatales y que sólo el reino del norte será denominado Israel. A pesar de ello, los autores del Nuevo Testamento llaman siempre Israel a todo el pueblo de Dios del Antiguo Testamento, incluyendo así a todos los descendientes de Jacob (Lc 1:54.68; 2:32; 7:9; Lc 13:17.24; Kozyra 2011, p. 23).

En el Nuevo Testamento, se alude al patriarca Jacob de tres modos: refiriéndose directamente a él; mencionándolo como parte de la tríada: Abraham, Isaac, Jacob; o hablando de la descendencia de Jacob.

Los textos que aluden directamente al patriarca Jacob son: Mt 1:2; Lc 3:34; Jn 4:5.12; Hch 7:8.12.14.15.46; Rom 9:13; Heb 11:9.20.21. En el ámbito teológico, normalmente se ha considerado el relato bíblico del patriarca Jacob como una etapa importante en la historia de la salvación. Jesucristo es un descendiente del patriarca Jacob (Mt 1:2; Lc 3:34). La historia de Jacob prepara la misión de Jesucristo e ilustra su relación con Dios (Hch 7:8.12.14.15, Heb 11:9). El patriarca Jacob es un ejemplo de la elección y bendición de Dios (Rom 9:13, Heb 11:9.20.21). Además, Jacob es un punto de encuentro entre judíos y samaritanos (Jn 4:5.12).

El nombre Jacob aparece incluido en la tríada Abraham – Isaac – Jacob en los textos de Mt 8:11; 22:32; Mc 12:26; Lc 13:28; 20:37; Hch 3:13; 7:32. Esta tríada puede aparecer en dos formas: como parte de la designación de Dios o solo como una compilación de tres nombres. Al „Dios de Abraham, Isaac

y Jacob” se menciona en Mt 22:32; Mc 12:26; Lc 20:37; Hch 3:13; 7:32. Además, Abraham, Isaac y Jacob aparecen como representantes del Pueblo de Dios del Antiguo Testamento, que después continúa en la comunidad eclesial (Mt 8:11, Lc 13:28). En la perspectiva histórica-salvífica, esta triada aparece como un elemento que pertenece tanto al pasado como al futuro escatológico. El Dios de Abraham, Isaac y Jacob llamó a Moisés (Hch 7:32) y a Jesucristo (Hch 3:13). La declaración de Jesús de que el Dios de Abraham, Isaac y Jacob es Dios de vivos y no de muertos aparece en el contexto de la polémica con aquéllos que negaban la posibilidad de la resurrección (Mt 22:32, Mc 12:26, Lc 20:37). Abraham, Isaac y Jacob siguen vivos y pertenecen al grupo de los salvados. La salvación cristiana es una participación en la felicidad eterna de la que ya disfruta el patriarca Jacob (Mt 8:11; Lc 13:28).

Sobre la descendencia de Jacob se habla en Lc 1:33 y Rom 11:26. En el momento de la Anunciación, el Arcángel Gabriel anuncia el reinado eterno del Hijo de María sobre la casa de Jacob (Lc 1:3). El anuncio de conversión y salvación contenida en Rom 11:26 debe también entenderse como referido al pueblo de Israel en cuanto descendiente de Jacob.

En la perspectiva teológica del Nuevo Testamento, la figura del patriarca Jacob está siempre en estrecha relación con su dimensión cristológica y eclesiológica.

2. Jacob, padre de José

El nombre Ἰακώβ se refiere también al padre de José, esposo de María (Mt 1:15-16). En la genealogía de Jesús que presenta Mt, se habla de Jacob como del hijo de Mattana (1:15), padre de José y esposo de María (1:16). En la descendencia de Jesús que presenta Lc, se menciona a Heli como padre de José (3:23). El nombre Jacob aparece únicamente en Lc 3:23, en la versión incluida en el Códice de Beza (D 05). En la descendencia de Jesús, el nombre de Jacob, padre de José, desempeña un papel similar al del nombre de patriarca Jacob (Mt 1:2; Lc 3:34). El objetivo principal es enfatizar la verdad de la humanidad de Jesucristo y su arraigo en la historia de Israel. Jesús es el descendiente de Abraham, del patriarca Jacob y del rey David. También lo es Jacob, hijo de Mattana, padre de José. José, como descendiente de David (Parciorek 2005, p. 85–86) legitima la descendencia de Jesús, aunque solo era el esposo de María. De ella nació “Jesús llamado Cristo” (Mt 1:16).

3. Santiago, hijo de Zebedeo

Santiago, hijo de Zebedeo aparece citado diecinueve veces en el Nuevo Testamento, concretamente en Mt 4:21; 10:2; 17:1; Mc 1:19.29; 3:17; 5:37; 9:2; 10:35.41; 13:3; 14:33; Lc 5:10; 6:14; 8:51; 9:28.54; Hch 1:13a; 12:2. El apodo de “el Mayor”, que normalmente se le aplica, no aparece directamente en el Nuevo Testamento. Sin embargo, el Evangelista Marcos menciona a María, la madre de Santiago el Menor, entre los presentes en el momento de la crucifixión (Mc 15:40). Marcos usa ahí la palabra μικρός que significa, literalmente, “pequeño, más joven” y, por tanto, sugiere que Santiago, el hijo de Zebedeo, es mayor, “más grande”.

Santiago el Mayor era hijo de Zebedeo. Su padre tenía un negocio de pesca en Betsaida o en Capernaum, a orillas del Lago Genezaret (Mc 1:20). Algunos autores afirman que la madre de Santiago el Mayor era Salomé (Bauer 1988, p. 1483; Coogan 1995, p. 698; Starowieyski 1995, p. 40), una de las mujeres de Galilea que siguieron a Jesús para servirle (Mc 15:40-41, Lc 8:1-3), estaban debajo de la cruz y fueron a ungir su cuerpo en la mañana de Pascua (Mc 15:40-41; Mt 27:55-56; Lc 23:49,55-56; Jn 19:25). También se sospecha que ella estaba emparentada con María, la Madre de Jesús (Coogan 1996, p. 698). Sin embargo, la madre de los hijos de Zebedeo es mencionada solamente en Mt 20:2-24 y 27:55-56 y sin dar su nombre directamente. Según el Evangelista Mateo, la madre de los hijos de Zebedeo se acercó a Jesús para pedirle que sus hijos ocupasen lugares de privilegio en Su reino (Mt 20:20-24). Según Mt 27:55-56, la madre de los hijos de Zebedeo pertenecía al grupo de mujeres galileas que estaban junto a la cruz. Por lo tanto, es posible que fuera Salomé (Mc 15:40-41), aunque el texto bíblico no lo indica explícitamente (Starowieyski 2003b, anotación 215).

Antes de ser nombrado para formar parte del grupo de los Apóstoles, Santiago trabajó en un negocio familiar de pesca, dirigido por su padre Zebedeo. Su hermano Juan y otros trabajadores asalariados trabajaban también allí (Mc 1:19-20, Mt 4:21-22). Se sabe que Santiago y Juan trabajaban con Pedro y Andrés (Lc 5:10).

Santiago, junto a Pedro, Andrés y su hermano Juan, pertenecen al grupo de los primeros miembros del Colegio Apostólico nombrados por Jesús en el Mar de Galilea (Mc 1:16-20, Mt 4:18-22; Haręzga 2004, p. 45-55). Según Mc 3:17, Santiago y Juan recibieron el apodo – Βοανηργές – “Hijos del trueno” (V. Lc 9:51-56). En las listas de los Apóstoles, Santiago el Mayor, a diferencia de Santiago, hijo de Alfeo, ocupa siempre uno de los principales puestos, detrás de Simón Pedro.

Durante su actividad apostólica, junto a Pedro y Juan, Santiago fue uno de los tres colaboradores más cercanos de Jesús, tres pilares que Jesús elegía como

testigos de sus milagros (Rosik 2004, p. 49–51). Concretamente, él fue testigo, junto a Pedro y Juan, de la curación de la suegra de Simón Pedro (Mc 1:29); de la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5:37, Lc 8:51); de la transfiguración de Jesús en el Monte Tabor (Mc 9: 2, Mt 17:1, Lc 9:28) y de su oración en el Jardín de Getsemaní, en la vigilia de la pasión (Mc 14:32-41).

Santiago, junto a Pedro, Juan y Andrés, pertenece al grupo de los Apóstoles que preguntaron a Jesús sobre los detalles de la destrucción del templo de Jerusalén que acababa de anunciar (Mc 13:3).

En el contexto del viaje de Jesús a Jerusalén, donde tendría lugar su muerte y resurrección, el Evangelista Marcos cita un episodio posterior al tercer anuncio de la Pasión. Santiago y Juan se dirigieron a Jesús para pedirle que les permitiera sentarse en su gloria, el uno a su derecha, y el otro a su izquierda (Mc 10:35-46, Mt 20:20-23). El texto Mc 10:39, en el que Jesús anuncia a sus discípulos que deberán participar en el bautismo que Él debe recibir, se considera un presagio de la muerte del mártir de Santiago.

En la versión de Lucas sobre el viaje de Jesús a Jerusalén, Santiago aparece como participante en el episodio de los inhóspitos samaritanos (Lc 9:51-56), que se niegan a hospedar a Jesús en aquella ciudad. Santiago y Juan reaccionan pidiendo a Jesús que la destruyera con fuego del cielo (9:54), pero Jesús se negó a ello (9:55).

La muerte de Santiago el Mayor aconteció en Jerusalén durante el reinado del rey Herodes Agripa, alrededor del año 44 d.C. (Hch 12:1-2). Jacob fue decapitado y se convirtió en el segundo mártir cristiano después de Esteban. La información que el Nuevo Testamento da sobre ello fue ampliada en la literatura apócrifa con elementos legendarios (Starowieyski 1995, p. 39–96).

En la perspectiva eclesiológica del Nuevo Testamento, Santiago es uno de los miembros más importantes del Colegio Apostólico. Incluso antes de ser nombrado apóstol, Santiago estaba ya relacionado con Simón Pedro por su trabajo y probablemente por su lugar de residencia. Junto a Simón Pedro, Andrés y su hermano Juan, Santiago fue uno de los primeros miembros del Colegio Apostólico. Con Pedro y Juan, fue uno de los tres colaboradores más cercanos de Jesús y uno de los testigos en la transfiguración, en algunos milagros y en la oración de la vigilia antes de la pasión de Jesús. Santiago tenía un temperamento fuerte. Es el primer mártir del grupo de los Apóstoles. La biblia subraya su vocación y su fidelidad a Jesús, hasta la entrega de su vida. De hecho, este apóstol nunca dejó de ser discípulo de Jesús.

4. Santiago, hijo de Alfeo (el Menor)

Antes de nada, se debe resolver la cuestión de si Santiago, hijo de Alfeo es la misma persona que Santiago el Menor, hijo de María. El uso de términos diferentes como „hijo de Alfeo” e „hijo de María” podría hacer pensar que se trata de dos personas diferentes (Bauer 1988, p. 748). Sin embargo, en el presente artículo se asume que ambos (Santiago, el hijo de Alfeo y Santiago el Menor, hijo de María) son la misma persona (Kozyra 2011, p. 24). Un problema distinto, que discutiremos más adelante, consiste en responder a la pregunta sobre la identidad de Santiago, hermano del Señor.

Sobre Santiago, hijo de Alfeo, se habla en Mt 10:3; Mc 3:18; Lc 6:15; Hch 1:13b. Todos los textos del evangelio son listas de Apóstoles. En Hechos 1:13-14, hay una descripción de los Once Apóstoles que perseveran en la oración con María y los hermanos de Jesús.

Sobre Santiago, hijo de María, se habla en Mc 15:40; 16:1; Mt 27:56; Lc 24:10. Según Mc, entre las mujeres que estaban junto a la cruz de Jesús, estaba María, la madre de Santiago el Menor. El término μικρός puede sugerir que Santiago, hijo de María, es más pequeño o más joven que Santiago, hijo del Zebedeo. En Mc 16:1, se menciona a María, madre de Santiago. En la versión de los eventos pascales de Mt 27:55-56, se habla de María, madre de Santiago y José. Según Lc 24:20, María, madre de Santiago, estaba entre las mujeres que anunciaron a los Apóstoles la resurrección de Jesús.

Santiago el Menor pertenecía al Colegio Apostólico. Fue nombrado por Jesús y pertenecía al grupo de sus discípulos. Los textos del Nuevo Testamento no proporcionan información sobre sus actividades personales. La situación cambia si asumimos que Santiago el Menor es Santiago, hermano del Señor. Las opiniones a este respecto, sin embargo, están divididas.

5. Santiago, hermano del Señor

Sobre Santiago, hermano del Señor, se habla once veces en el Nuevo Testamento (Mt 13:55, Mc 6:3, Hch 12:17, 15:13, 21:18, 1 Cor 15:7, Ga 1:19, 2:9.12; Stg 1:1; Jds 1).

Los textos de Mc 6:3 y Mt 13:55 presentan a Jesús menospreciado por sus oponentes, que lo consideran solo un hijo de un carpintero y aluden a su madre, sus hermanos y hermanas. Se mencionan los hermanos de Jesús: Santiago, José, Judas y Simón, pero no se dan los nombres de sus hermanas. En Hechos 1:14, los hermanos del Señor están presentes en Jerusalén, perseverando en la oración y esperando Pentecostés, junto con María, Madre de Jesús, los Apóstoles y otras mujeres.

Santiago, “hermano del Señor”, es mencionado directamente en los Hechos de los Apóstoles después de la muerte de Santiago el Mayor (Hch 12:17, 15:13, 21:18). Santiago, hermano del Señor, desempeñó un papel importante en la Iglesia de Jerusalén, que era importante tanto para el Apóstol Pedro como para el Apóstol Pablo (Hch 12:17, 21, 18). Pablo menciona la visión del Cristo Resucitado que tuvo Santiago (1 Cor 15:07). Santiago aparece también como uno de los tres pilares de la Iglesia de entonces (Ga 1:19, 2:9). Todos aceptaron las condiciones que Santiago propuso para la incorporación de los no judíos a la Iglesia (Hch 15:13-21; Tułodziecki 2008, 150–158). Pablo y el entorno de los creyentes asociados con Santiago sostuvieron una cierta controversia sobre el enfoque de la Ley (Ga 2:12; Gnilka 2002, p. 112). El inicio de la Epístola de Santiago habla de Santiago, el siervo de Dios y del Señor Jesucristo. Este tema se tratará en la última parte del artículo.

La identificación de Santiago, hermano del Señor, es una cuestión complicada y compleja. Muchos exegetas opinan que los textos paralelos Mc 6:2-3 y Mt 13:55-56 imposibilitan la identificación de Santiago, uno de los hermanos del Señor, con el apóstol Santiago el Menor (Bauer, 1988, p. 748; Paciorek, 2005, p. 571; Gajewski, 2010, p. 52–55; Kozyra 2011, p. 24–25; Malina 2013, p. 363–364). Muchos afirman (Mussner 1964, p. 1–2; Adamczewski 2004, p. 82) que, al principio, Santiago, hermano del Señor, no creía que Jesús era el Mesías esperado (cf. Jn 7:5). Todo cambió después de la visión del Cristo Resucitado (1 Cor 15:7, Stg 1:1; 2:1). Después de su conversión, participará activamente en la construcción del Reino de Dios. Fuentes extrabíblicas llamaban „Justo” a Santiago, el hermano del Señor, y afirman que fue el primer obispo de Jerusalén (Eusebio, *Historia ecclesiastica*, II, 1,2). Como dice la tradición, Santiago fue apedreado hasta la muerte, en el año 62, durante el reinado del sumo sacerdote Ananías (Gnilka 2004, p. 335).

En la literatura cristiana apócrifa, el término “hermano del Señor” iba unido a la convicción de que Jesús tenía hermanos o más bien hermanastros, fruto de un primer matrimonio de José. Esta creencia, contenida en el Proto-evangelio de Santiago apócrifo, del siglo II, es ampliamente aceptada en el Oriente cristiano (Starowieyski 2003a, p. 266–290; Tronina 2011, p. 301–319).

¿Es verdad que Santiago, hermano del Señor, no tiene nada que ver con Santiago, hijo de Alfeo? Es difícil de saber, si tenemos en cuenta que Mt 27:55-56 habla de María, madre de Santiago y de José, y la identifica como madre de Santiago el Menor (cf. Mk 15:40; 16:1; Lc 24:10). Tanto Santiago como José aparecen entre los hermanos de Jesús (Mc 6:3-3, Mt 13:55-56). También cabe mencionar que, en arameo, los términos “hermano” y “hermana” (Jn 19,25) pueden significar un pariente más lejano (Nalewaj 2017, p. 168). Por lo tanto, no se puede descartar completamente que Santiago el Menor, hijo

de Alfeo y María, pariente más lejano de Jesús, sea el Santiago hermano del Señor.

El problema de la identidad de Santiago, hermano del Señor, es importante en el contexto del debate sobre el desarrollo de las estructuras de la Iglesia primitiva y sobre la autoridad de Pedro. Si se acepta que Santiago el Mayor no pertenecía al Colegio Apostólico, es obvio que los apóstoles Pedro, Juan y Santiago, el jefe de la comunidad de Jerusalén fueron los tres pilares principales. En el segundo caso, suponiendo que Santiago, el hermano del Señor, fuera Santiago el Menor, la administración de la Iglesia de Jerusalén la ejercería el apóstol Santiago, hijo de Alfeo, quien reemplazó a Santiago el Mayor, probablemente el primer jefe de esta comunidad.

Independientemente de la solución que se dé a este problema, la imagen bíblica de Santiago, hermano del Señor, contiene ciertas características. Se trata de una persona que, en la iglesia, empezó a actuar después de la resurrección de Jesús. Santiago, hermano del Señor, poseía una gran autoridad en el cristianismo primitivo y estuvo en estrecho contacto con Pedro y Pablo en la tarea de reforzar la unidad de todos los creyentes en Cristo.

6. Jacob, padre o hermano de Judas

En la escena de la elección de los Doce Apóstoles, en Lc 6:12-16, el nombre Jacob aparece tres veces, al igual que el nombre de Jacob, hermano de Juan; Jacob, hijo de Alfeo; y el nombre del padre del Apóstol Judas (6:16a; Bauer 1988, 769–770). Una situación similar se encuentra en la descripción de los Apóstoles reunidos en el Cenáculo (Hch 1:12-14), en la cual Judas, hijo de Jacob, también estaba presente (Hch 1:13c). A veces, con el término *Ἰούδας Ἰακώβου*, se busca una relación entre Judas y Santiago el Menor (Kozyra 2011, p. 25). La introducción a la Epístola de Judas da pie a esta posibilidad. Independientemente de la cuestión sobre quién fue el autor real de la Epístola de Judas, el término *Ἰούδας ἀδελφὸς Ἰακώβου* (Jds 1) puede indicar a Santiago, hermano del Señor. El autor de la Epístola sería Judas, hermano del Señor (Mc 6:3; Mt 13:55; Kozyra 2011, p. 25).

En la perspectiva teológica del Nuevo Testamento, la hipótesis de la relación entre Judas, autor de la Epístola, y Santiago, hermano del Señor, puede ser significativa. Todo ello indicaría el papel importante que los parientes de Jesús desempeñaron en la Iglesia primitiva.

7. Autor de la Epístola de Santiago

La pregunta sobre el autor de la Epístola de Santiago está directamente relacionada con el debate sobre la identidad de Santiago, hermano del Señor. En el debate exegético, se enfatiza que el autor de la Epístola no puede ser el apóstol Santiago, hijo de Alfeo. En teoría, esta opinión estaría avalada, entre otros, por el hecho de que Santiago, el autor de la Epístola, en ninguna parte se llama a sí mismo el Apóstol, sino el „siervo de Jesucristo” (Stg 1:1). El estilo de la Epístola indica la autoridad del autor que intenta influir en los destinatarios con la instrucción, la exhortación, la advertencia y la amenaza (cf. Stg 1:19-27; 2:20-26; 4:1-10; 5:1-6; etc.).

Resulta sorprendente la calidad del idioma griego utilizado en la Epístola de Santiago. Hay varias hipótesis sobre el proceso de creación de la Epístola. Según la opinión que la vincula con Santiago, hermano del Señor y obispo de Jerusalén, la Epístola podría haber sido redactada en los años 45-49 y, en su creación, podría haber ayudado un secretario-escriva, colaborador helenístico de Santiago (Kozyra 2011, p. 27.33). Sin embargo, lo más probable es que la Epístola de Santiago sea obra de un desconocido judeo-cristiano que conocía bien la lengua griega y la cultura helenística. En este caso, la Epístola podía haber sido escrita entre finales del primer siglo y principios del segundo. Es difícil establecer el lugar donde la Epístola fue escrita (Jerusalén, Antioquía, Siria, Alejandría o Roma). Atribuir la autoría de la Epístola a Santiago la pondría en relación con el fenómeno de la seudonimia, bastante común en los comienzos del cristianismo (Kozyra 2011, p. 29–37). También demostraría la autoridad de Santiago, el autor de la Epístola, en el entorno de la Iglesia primitiva.

El autor Stg presenta la teología original (Gnilka 2002, p. 579–588), utiliza las escrituras didácticas del Antiguo Testamento, se refiere al Sermón del Monte evangélico (cf. Mt 5-7), presenta la imagen original de Dios y el concepto de la conversión cristiana. Sin embargo, no se sabe hasta qué punto el contenido de Stg refleja las opiniones del histórico Santiago, hermano del Señor.

Resumen

Una breve presentación del uso de nombre „Jacob” (Santiago) en el Nuevo Testamento permite ver la complejidad de los problemas relacionados con la identificación de los personajes bíblicos que llevaban este nombre. Los autores del Nuevo Testamento, al usar el nombre Ἰακώβ / Ἰάκωβος, distinguen los personajes del Antiguo Testamento de las personas directamente relacionadas con Jesucristo y con el funcionamiento de la Iglesia primitiva. Lo más fácil es iden-

tificar y describir a Santiago, hijo de Zebedeo, conocido como Santiago el Mayor. Junto a él, en los inicios de la Iglesia, encontramos a Santiago, hermano del Señor y dirigente de la comunidad de Jerusalén, que desempeñó en ella un papel importante. Hoy se debate sobre la comprensión del término „hermano del Señor” y sobre la importancia de los familiares de Jesús en los comienzos del cristianismo. Parece que es imposible determinar definitivamente quién es el autor de la Epístola de Santiago. Sin embargo, en el entorno del Nuevo Testamento, el uso del nombre „Jacob – Santiago” tiene dos perspectivas principales. La primera es la perspectiva cristológica. Cuando en el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento se habla de los Jacobos se les relaciona con Jesucristo. La segunda perspectiva es la eclesiología del Nuevo Testamento. Al igual que el Israel étnico, la Iglesia cristiana se refiere a la herencia del Patriarca Jacob. Las actividades de los personajes del Nuevo Testamento que llevan el nombre de Jacob, independientemente de su identidad, están relacionadas con el origen y los comienzos de la comunidad cristiana.

Bibliografia

- Adamczewski Bartosz, 2004., *Jakub, brat Pański i jerozolimska wspólnota ubogich*, Collectanea Theologica 74/1, p. 65–82.
- Bauer Walter, 1988 *Wörterbuch zum Neuen Testament*, de Gruyter, Berlin-New York.
- Benedicto XVI, 2008, *Apostołowie i pierwsi uczniowie Jezusa*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Chrostowski Waldemar., *Między Synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła*, Apostolicum – Wydawnictwo M, Ząbki–Kraków 2015.
- Coogan Michael D., 1996, *Salome*, in: *Słownik Wiedzy Biblijnej*, Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan (ed.), Vocatio, Warszawa, 698.
- Davids Peter H., 1996, *Jakub*, in: *Słownik Wiedzy Biblijnej*, Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan (ed.), Vocatio, Warszawa, p. 247–249.
- Eisenmann Robert H., 1998, *James the Brother of Jesus: The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scroll*, Watkins Publishing, London.
- Gajewski Wojciech, 2010, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Gnilka Joachim, 2004, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Gnilka Joachim, 2002, *Piotr i Rzym*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Hareźga, Stanisław, 2004, *Powołanie Jezusowych uczniów w świetle tekstu Mk 1,16-20*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, 51/1, p. 45–55.
- Kozyra Józef, 2011, *List świętego Jakuba*, Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament XVI, Święty Paweł, Częstochowa.
- Malina Artur, 2013, *Ewangelia świętego Marka*, Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament II/1, Święty Paweł, Częstochowa.
- Matysiak Bogdan W., 2003, *Izraelskie sanktuaria okresu przedkrólewskiego*, Biblioteka Wydziału Teologii 16, Wydawnictwo Hosianum, Olsztyn.
- Matysiak Bogdan W., 2003, *Motywy obietnicy Bożej w cyklu o Jakubie i jego paralele Starym Testamentem*, Biblioteka Wydziału Teologii 18, Wydawnictwo Hosianum, Olsztyn.

- Mędala Stanisław, 2009, *Ewangelia św. Jana*, Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament IV/2, Święty Paweł, Częstochowa.
- Mussner Franz, 1964, *Der Jakobusbrief*, Herder, Freiburg – Basel – Wien.
- Nalewaj Aleksandra, 2017, *Funkcje kobiet w Ewangelii według św. Jana*, Wydział Teologii UWM, Olsztyn.
- Niederwimmer Kurt, ²1992, *Ἰάκωβος*, in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Horst Balz, Georg Schneider (ed.), vol. 2, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln, p. 411–415.
- Paciorek Antoni, 2005, *Ewangelia świętego Mateusza*, Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament I/1, Święty Paweł, Częstochowa.
- Popowski Remigiusz, 1995, *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, Vocatio, Warszawa.
- Rosik Mariusz, 2009, *Pierwszy List do Koryntian. Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament VII*, Święty Paweł, Częstochowa.
- Rosik Mariusz, 2004, *Rola Piotra, Jakuba i Jana w Dziele Markowym*, Perspectiva, III/2, 32–51.
- Starowieyski Marek (ed.), 2003a, *Apokryfy Nowego Testamentu*, I, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Starowieyski Marek, 2003b, *Protoewangelia Jakuba*, en: *Opoka* [online], acceso: 20.03.2019, <<https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TB/apokryfy-04.html#p1>>.
- Starowieyski Marek, 1995, *Legenda św. Jakuba Większego*, Warszawskie Studia Teologiczne, vol. 8, p. 39–96.
- Tronina Antoni, 2011, *Starosłowiańska „Ewangelia Jakuba”: wstęp, przekład, opracowanie*, Salvatoris Mater, 13/3/4, p. 301–319.
- Tułodziecki Tomasz, 2008, *Sobór Jerozolimski jako następstwo sporu apostołskiego w Antiochii (Dz 15,1-35)*, *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 1, p. 141–161.

IMIĘ „JAKUB” W KONTEKŚCIE LITERACKIM I TEOLOGICZNYM NOWEGO TESTAMENTU

Streszczenie: W pismach nowotestamentowych występują dwie formy gramatyczne imienia Jakub: Ἰακώβ i Ἰάκωβος. Pierwsza forma jest stosowana wobec patriarchy Jakuba oraz Jakuba, ojca Józefa, męża Maryi. Forma druga odnosi się do pozostałych osób noszących to imię.

Autor podjął się zidentyfikowania postaci nowotestamentowych noszących imię Jakub oraz przedstawienia zarysu oryginalnego kontekstu teologiczno-biblijnego ich występowania. W przypadku niektórych postaci ostateczne ustalenie ich tożsamości nie jest łatwe. Prezentowane w artykule charakterystyki mają przede wszystkim znaczenie porządkujące i wprowadzające do dalszych badań.

Słowa kluczowe: Jakub w Nowym Testamencie, Jakub Większy, Jakub Mniejszy, Jakub brat Pański, List Jakuba.

THE NAME JAMES IN A LITERARY AND THEOLOGICAL PERSPECTIVE OF THE NEW TESTAMENT

Summary: The article is titled: “The name James in a literary and theological perspective of the New Testament”. In the New Testament texts appear two grammatical forms of the name Jacob/James: Ἰακώβ and Ἰάκωβος. The first form is applied to the patriarch Jacob, and Jacob the father of Joseph the husband of Mary. The second form refers to other persons bearing that name. The pur-

pose of this article is to identify persons named Jacob/James in the New Testament scriptures. The second stage is a presentation of the outline of their original theological context. In some cases the final identification is not easy. The presented characteristics have primarily an ordering purpose and an introduction to further research.

Keywords: Jacob/James in the New Testament, James the Greater, James the Less, James the brother of Jesus, Epistle of James.

Ks. Sławomir Ropiak*

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

LA FIGURA DE SANTIAGO EL MAYOR EN CANTOS RELIGIOSOS SELECCIONADOS EN LENGUA POLACA

Resumen: La cultura musical polaca forma parte de la tradición de canto de la Iglesia universal, en la que el mensaje ha ido cambiando a lo largo de los siglos. En las historias cantadas contemporáneas, la imagen de Santiago se va alejando gradualmente del contenido legendario para asumir una temática más evangélica y más relacionada con el culto que se tributa al apóstol en Santiago de Compostela. Los textos populares presentan historias sobre la ayuda concreta de este santo patrón único.

Muchas características del Apóstol Santiago que están presentes en los cantos tradicionales católicos, especialmente entre los peregrinos, siguen siendo actuales e inspiradores para la oración. Los textos de cantos y canciones presentan una figura noble del discípulo llamado por Cristo que los católicos contemporáneos pueden imitar. Entre las virtudes de Santiago el Mayor se enumeran: fe sincera, gran fervor en el seguimiento del Maestro, compromiso misionero, amor heroico por Jesucristo confirmado por el martirio, ayuda para aquellos que necesitan protección frente a quienes les hacen daño.

Palabras clave: Santiago el Mayor, cantos católicos, cultura, Camino Polaco.

La devoción a los santos, que se expresa en la liturgia y en la piedad popular, está también presente en varias obras musicales. Este estudio se centra en el depósito de la fe católica transmitido a través del canto: la comunión de los santos, la dimensión apostólica de la Iglesia y la adoración a los santos del Señor. Más concretamente, esta investigación se focaliza en la reflexión teológica sobre Santiago el Mayor, uno de los Apóstoles. En primer lugar, cabe señalar que, hasta el siglo XXI, en la historiografía polaca y en la tradición cantada, la figura de Santiago tenía un interés más bien modesto y, por lo tanto, había pocas obras artísticas y científicas sobre él. (Knapiński 2002). La investigación sobre la figura del Apóstol Santiago se centraba sobre todo en el culto relacionado con las peregrinaciones a Santiago de Compostela. (Jackowski, Mroz, Hodorowicz 2008).

* Adres/Address/Dirección: ks. dr hab. Sławomir Ropiak, prof. UWM, ORCID: 0000-0002-4123-9902; e-mail: slawomir.ropiak@uwm.edu.pl

Sin embargo, el descubrimiento de nuevas canciones en honor a este apóstol merece una reflexión. El análisis de los cantos recopilados sobre Santiago nos permitirá comprender cómo la comunidad católica polaca percibe la figura de este apóstol. En Polonia, la investigación sobre los elementos musicales relacionados con el culto de Santiago el Mayor ha sido realizada principalmente por la Sra. Barbara Karpała y se ha centrado en temas históricos y musicológicos. Nuestro estudio presentará las características de la cultura musical en lengua polaca en el contexto de la creatividad musical paneuropea sobre Santiago. (Kuchta 2017, pp. 63–65).

¿Qué nos enseña la teología cantada en polaco sobre Santiago el Mayor? ¿Qué elementos de la vida del Santo se mencionan y se exponen? ¿Qué cualidades de este apóstol siguen siendo actuales para sus fieles y peregrinos?

1. Testigo de los secretos de Dios

Santiago es *un testigo de los hechos* (świadek czynów) de Jesucristo (*Śpiewnik wawelski* 2015, estr. 1, p. 137). Él le incluyó en el grupo de doce apóstoles; es decir, *en el círculo más estrecho de / discípulos de Cristo (najściślejszym kole / uczniów Chrystusa)* (*Śpiewnik wawelski* 2015, estr. 1, p. 137). Este apóstol es *un testigo de los secretos de Dios* (świadkiem Bożych tajemnic) (Siedlecki 2016, estr. 3). Fue testigo de muchos acontecimientos de la misión salvífica del Maestro de Nazaret. El Verbo Encarnado reveló gradualmente los misterios del Reino de Dios a la humanidad, sobre todo a aquellos que, después de la Ascensión del Señor, iban a continuar la misión de santificar al mundo. Santiago, *testigo de los milagros de Jesús, estuvo... una vez solo* (świadkiem cudów Jezusowych był... kiedyś sam) (Czarnecki 2013).

De entre los *secretos / manifestados por la diestra de Dios* (tajemnic / działanych Bożą prawicą) (Siedlecki 2016, estr. 3), cabe reseñar los siguientes eventos: la *gloria en el monte Tabor* (chwala zjawiona na górze) (Siedlecki 2016, estr. 3) durante la Transfiguración del Señor (Cfr. Popielewski, Wódz 2015, estr. 2), la resurrección de la hija muerta de Jairo (Jankowski 2017, estr. 1) y el misterio de la pasión de Cristo *en Getsemaní, su sufrimiento y agonía* (w Ogrójcu cierpień konania) (Siedlecki 2016, estr. 3; Jankowski 2017, estr. 1).

El relato bíblico nos indica que Jesús se llevó consigo a cuatro apóstoles (incluyendo a Santiago) para que orasen con él. Santiago, junto a Pedro, Andrés y José, fue testigo de la teofanía. Los cantos se refieren a esta manifestación de la *gloria en la montaña* (chwały zjawionej na górze). Durante la extraordinaria transformación de la naturaleza humana de Jesús, su naturaleza divina se apare-

ció a los discípulos. Durante la oración, Jesús habló con Moisés y Elías sobre su misterioso paso, pero los apóstoles aún no podían entender la profundidad soteriológica de este diálogo y el significado pascual de bajar a Jerusalén (Mt 17:1-13; Mr 9: 1-13; Lc 9:28-45).

Los cantos presentan también la fase sucesiva del testimonio de Santiago, que consistió en acompañar a Jesús durante su oración en Getsemaní. En los relatos evangélicos, el Huerto de Getsemaní escondía la terrible verdad sobre el sufrimiento de Jesús antes de la Pasión en la cruz y, al mismo tiempo, contenía un relato humillante de que los discípulos se quedaron dormidos en ese momento de lucha espiritual del Maestro (Mt 26:45; Mr 14:41; Lc 22:45). En los cantos, se elogia inequívocamente a Santiago como el que dio *testimonio* de Jesús *con su palabra y sangre* (*świadectwo słowem i krwią swoją*) (*Śpiewnik wawelski* 2015, estr. 3, p. 137).

2. Mártir que fortalece nuestra fe

En la tradición musical de la Iglesia, se subraya la actitud final de Santiago el Mayor, que *compartió ... el destino de los mártires* (*podzielił... męczenników losy*) (*Śpiewnik wawelski* 2015, estr. 3, p. 137). *Fue el primer apóstol que murió por su fe* (*Jako pierwszy Apostoł zginął(ę) za wiarę*) (Jankowski 2017, estr. 2) y *el primer apóstol (primeros entre los apóstoles)* que ganó la gloria del martirio (Siedlecki 2016, estr. 4).

En la oración cantada, no se alude a la fuga cobarde de los discípulos durante la captura de Jesús (Mt 26, 56; Mc 14, 50), ni tampoco a su muerte en cruz, que era vergonzosa para los judíos, pero salvadora para los seguidores de Cristo (1 Cor 1:21 n.). Por otro lado, se alaba el testimonio de Santiago como mártir: *estás listo para la pasión cuando oyes hablar del cáliz* (*jesteś gotowy na mękę, gdy o kielichu słyszysz*) (Siedlecki 2016, estr. 4).

El antiguo simbolismo de la copa tiene múltiples significados (Kiernikowski 2000, p. 104–111). *El cáliz*, del que Santiago el Mayor oye hablar, tiene un doble significado: el primero se refiere a la escena bíblica en que la madre de los hijos de Zebedeo le pidió a Jesús que ellos ocuparan los primeros lugares en el Reino de los Cielos (Cfr. Mt 20, 20-23; Mc 10, 35-40). El segundo significado, más lejano, evoca el evento de Getsemaní, cuando Santiago escuchó la oración de su Maestro: *Padre, si quieres, aparta de mí ese cáliz* (*Ojcze oddal ode mnie ten kielich*) (Cfr. Mt 26,36-46; Mc 14,32-42; Lc 22,39-46).

La muerte del mártir es un tema de profundo significado y también aparece en los cantos: *Sangre de Santiago, / Nos ayudará a la salvación, / Que fortalezca nuestra fe / Y nuestro amor hacia Ti, Dios* (*Krew Jakuba Świętego,*

/ Do zbawienia nam pomoże, / Naszą wiarę niech umocni / I Miłość ku Tobie, Boże) (Trembaczowski 2010, estr. 2).

En la alabanza litúrgica, se muestra a Santiago como un apóstol que da pleno testimonio del misterio soteriológico de Jesús. La figura del apóstol que ahí se esboza muestra el elevado ideal del martirio por fidelidad a Jesús y, al mismo tiempo, el objetivo remoto del heroico testimonio cristiano (Kuchta 2017, p. 40).

Una característica importante del Apóstol Santiago como testigo es su amor por Cristo. El dar la vida por otro es la forma más elevada de amor. En la tradición musical católica, Santiago es una figura prominente, se puede decir que el más destacado, porque fue el *primero* del grupo de los Doce Apóstoles que *muere por el amor del Señor (za miłość Pana umiera)* (Siedlecki 2016, estr. 4). Jesús despertó tal amor *en el corazón sincero* de Santiago que *estaba dispuesto a dar su vida por Él* (życie oddać gotów był dla Niego) (*Śpiewnik wawelski* 2015, estr. 2, p. 137).

El perdonar la injusticia sufrida, característico de los mártires, merece una mención especial: *Has perdonado como Jesús perdonaba a sus perseguidores (Przebaczyłeś tak, jak Jezus, prześladowcom swym)* (Czarnecki 2013, estr. 3).

En la presentación de la persona de Santiago, desde la perspectiva de su glorioso martirio, parece que se enfatiza la virtud del valor humano, ignorando su largo proceso de cooperación con la gracia de Dios: *La recompensa por tus trabajos no está allí, te está esperando la muerte de Herodes – / cuando regresaste a la Tierra Santa, fuiste el primero apóstol derribado (Nie tam prac Twych jest nagroda, czeka Cię śmierć od Heroda – / gdyś wrócił do Ziemi Świętej, pierwszy z Apostołów święty)* (Polony 2010). La fuente de esta teología es la proclamación de la verdad acerca de los méritos de los santos (Vorgrimler 2005, p. 439).

3. Discípulo del Mesías que proclama su nombre y la verdad de la salvación

A partir de las palabras del canto sobre Santiago el Mayor, se puede concluir que este apóstol es un modelo de evangelista *ferviente* que predica incansablemente la verdad de la salvación y un misionero que enseña los mandamientos del *Maestro (Mistrza przykazań)* (Siedlecki 2016, estr. 2,5). Este ferviente *pescador llamado por el Mesías* fue un *fiel seguidor de Cristo y un sembrador de la verdad de la salvación (wiernym wyznawcą Chrystusa i siewcą prawdy zbawienia)* (Siedlecki 2016, estr. 5); *en la profesión evangélica, enseña[ba] a su nación (w Ewangelicznym zawodzie, naprzód uczy[ł] w swym narodzie)* (Polony 2010).

Santiago fue *el primer obispo de Jerusalén* (*pierwszym biskupem Jerozolimy*) (Jankowski 2017, estr. 2). Jesús lo llamó para que *fuera pescador de hombres y los condujese a su Reino* (*łowił ludzi do królestwa Jego*) (*Śpiewnik wawelski* 2015, estr. 2, p. 137). Los católicos creen que Santiago fue un predicador de las *verdades de salvación* y de las virtudes: *la fe ilumina las mentes, calienta corazones con esperanza* y *ayuda a seguir fervientemente las huellas del Maestro* (*wiarą rozjaśnia umysły, serca ogrzewa nadzieją* oraz *pomaga w gorliwym dążeniu po drodze Mistrza*) (Siedlecki 2016, estr. 6).

La actitud comprometida del Apóstol, que estaba dispuesto a *la pasión*, resulta creíble y sus enseñanzas son fructíferas. Los creyentes aprecian y reconocen su figura porque *Predica con entusiasmo el nombre y la palabra del Mesías por todas partes* (*Imię i słowo Mesjasza, / rozgłasza wszędzie z zapalem*) (Siedlecki 2016, estr. 2). Santiago desarrolló su actividad apostólica sobre todo en Jerusalén y España (Kuchta 2017, p. 31), nación que evangelizó *después de Pentecostés* (*po Zesłaniu Ducha*) (Jankowski 2017, estr. 2). Admirando su fervor apostólico, los católicos le cantan: *Inspirado por el Espíritu Santo, te aventuras muy lejos* (*Duchem Świętym natchniony, puszczasz się w dalekie strony*) (Polony 2010).

Santiago es bien conocido en el grupo de los apóstoles (*ślawny w Apostołów gronie*) (Trembaczowski 2010, estr. 1) como un *Apóstol bueno* (*dobry*) (Czarnecki, estr. 4) y *grande* (*wielki Apostoł*) (*Śpiewnik wawelski* 2015, estr. 1, p. 137). La comunidad orante de los creyentes alaba a *nuestro Dios, / que a Santiago, / Al comienzo de su iglesia, / llamó al apostolado* (*Boga naszego, / który Jakóba świętego, / W początku swego kościoła, / powołał na apostoła*) (Flasza, 1927, esrt, 1, p. 359).

Santiago, apóstol que anuncia la Palabra de Dios, sigue siendo hoy un modelo válido para los evangelizadores que se esfuerzan en proclamar la buena nueva de la salvación a toda la creación (Stefaniak 2016, p. 134–136). Dios *llamó a Santiago, en los comienzos de su Iglesia* (*powołał Jakuba świętego, / w początku swego Kościoła*) (Polony 2010). En la figura de Santiago y en su intercesión, los católicos, especialmente en Europa, encuentran ánimo y ayuda para una evangelización que tiene que ser nueva, tanto en la forma como en el entusiasmo (Ostrowski 2014, p. 179–189), y para encontrar su identidad (Cfr. Juan Pablo II 1983, n° 2 (38), p. 29; Supera 2012, p. 298; Ryś 2013, p. 89–95).

4. Apóstol de la Iglesia peregrina

Las peregrinaciones a Santiago de Compostela tienen una elocuencia ecléctica multifacética. La iglesia se realiza en el Camino de Santiago (Roszak 2016, p. 160–161).

Los cantos presentan a Santiago como viajero religioso. Así aparece en la continua tradición medieval de canto, práctica y espiritualidad de los peregrinos que van a Santiago de Compostela (Karpała 2011, p. 247–251): *Cuando entraste al camino del Señor, no tenías nada / Dios te guió con amor / de la personas que te estaban agradecidas* (*Gdy na drogę Pana wszedłeś, to nie miałeś nic / Bóg prowadził cię miłością / ludzi wdzięcznych Ci*) (Czarnecki, estr. 2).

La idea de peregrinación se encuentra en la presentación de Santiago como un viajero que siguió a Cristo maestro y *siempre estuvo con Jesús* (*zawsze był z Jezusem*) (Jankowski 2017, estr. 1). Sin embargo, el Apóstol no camina solo, sino con su hermano: *Santiago, Tú y el hermano José, / caminabais por el camino que caminaba el Señor; / Junto con Jesús, dondequiera que fuese vuestro Maestro, fuisteis hacia Dios, porque a dónde más se puede ir* (*Święty Jakubie, Ty i brat Jan, / szliście tą drogą, którą szedł Pan, / Razem z Jezusem tam, gdzie wasz Mistrz, / szliście ku Bogu, bo dokąd iść*) (Karpała 2012, p. 258).

Este enfoque de la figura de Santiago nos lleva a la doble dimensión de la peregrinación cristiana. La primera dimensión afirma la necesidad de seguir a Cristo en las luchas espirituales internas con un comportamiento moral coherente. Un ejemplo de esto es la oración para pedir la gracia: *Que el amor de Dios nos ilumine. Y quienes se hayan caído les ayudará a levantarse* (*Niech Boża miłość nas rozpromieni / I tym, kto upadł, pomoże wstać*) (Jankowski 2017, coro). Utilizando el plural y la memoria del segundo compañero, se afirma la idea de un pueblo de Dios peregrino, con el que el cristiano realiza una peregrinación de vida en comunidad fraterna (Ostrowski 2011, p. 28).

Santiago se muestra como un fiel seguidor de su Maestro y Señor. El apóstol es un modelo valiente. Se mencionan las dificultades, la fuerte necesidad de fortaleza y perseverancia. *Bajo el sol, en polvo del camino, caminabas con el Señor; / desde el Monte Tabor hasta el Jardín de los Olivos. Él te enseñó a ser fiel en todo momento* (*W blasku słońca w pyłe drogi szedłeś z Panem, / Z Góry Tabor do Ogrodu Oliwnego. / On cię uczył, jak być wiernym w każdej chwili*) (Popielewski, Wódz 2015, estr. 2).

Santiago es *nuestro guía en la peregrinación de la vida* (*w pielgrzymce życia jest nam przewodnikiem*) (*Śpiewnik wawelski* 2015, estr. 4, p. 137); y nos ayuda a *seguir a Cristo* (*nam kroczyć za Chrystusem*) (Popielewski, Wódz 2015, coro). El ejemplo de Santiago nos indica cómo seguir a Cristo y nos ayuda a que *caminaamos mucho más fácilmente en la tierra con el poder de Dios* (*na ziemi z Bożą mocą iść nam dużo łatwiej*) (Czarnecki, estr. 1).

Se representa a Santiago como un viajero *con un bastón y con una concha en la mano* (*z podróżną laską w dłoni*) (Leszczyńska 2012, coro, p. 121), mirando al cielo (*z muszelką w rękę i zapatrzony w niebo*) (Czarnecki, estr. 1–4). Él está cerca de la gente común y ayuda al *discernimiento entre caminos sinuosos*

(*rozeznanie pośród ścieżek krętych*) (*Śpiewnik wawelski* 2015, estr. 4, p. 137). Hoy en día, al igual que en la Edad Media, los católicos encuentran en él ayuda (Karpała 2016b, p. 267). Esta convicción se refleja en las palabras: *Nuestra vida tan parecida a la tuya. / En días tan simples y ordinarios, el Señor nos llama. / Aprende a mirar sus ojos bondadosos. / Aprende a lanzar tus redes para seguirlo* (*Nasze życie tak podobne do twójego. / W dniach tak prostych i zwyczajnych Pan nas woła. / Ucz jak patrzeć w Jego oczy miłujące, / Ucz jak rzucać swoje sieci, by iść za Nim*) (Popielewski, Wódcz 2015, estr. 3). Aquí, en la figura de Santiago se pueden ver algunas analogías con la tradición musical española (Karpała 2016a, p. 109–113).

5. Gran santo, patrón poderoso, protector y hacedor de milagros

Los cantos llaman santo al Apóstol Santiago (*Śpiewnik wawelski* 2015, estr. 1, p. 137) (Mioduszewski 1838, estr. 1) y afirman que Dios le ha premiado con la gloria del cielo por su fidelidad (Cfr. Trembaczowski 2010, coro). *Ahora reinas con Dios y saboreas los frutos de tu trabajo* (*Teraz już z Bogiem króluje*) (*sz*) *i owoców prac kosztuje*) (Polony 2010).

Los santos son intercesores y ejemplos para los cristianos (Kuchta 2018, p. 130–132). El concilio ha recordado la vocación universal a la santidad y esto añade un significado adicional al título “Santo” del Apóstol Santiago, patrón y modelo de todos aquellos que conscientemente caminan hacia la santidad (*Śpiewnik wawelski* 2015, estr. 3, p. 137). Su poder espiritual se expresa, por ejemplo, cuando se afirma que el apóstol Santiago es aquél que puede otorgar la gracia de la salvación eterna, tal como lo ilustra el ruego: ¡Permítenos estar contigo entre los santos! (*daj nam się znaleźć z Tobą pośród świętych!*) (*Śpiewnik wawelski* 2015, estr. 3, p. 137); *Enséñanos a perdonarnos a nosotros mismos para que el mundo no sea malo* (*Naucz nas przebaczać sobie, by świat nie był zły*) (Czarnecki, estr. 3).

En muchas de esas obras, Santiago también actúa como un intercesor que es invocado más o menos de la misma manera: *por favor intercede por nosotros* (*racz się wstawić za nami*) (Jankowski 2017, estr. 2) *con tus oraciones* (*za nami, stawiaj się swemi prośbami*) (Polony 2010). Se le presenta también como intermediario en las oraciones dirigidas a Dios, y de ahí los ruegos como: Santiago ... / *pídenos la gracia de permanecer en la fe* (*! uprosz nam łaski, by w wierze trwać*) (Jankowski 2017, coro).

En las oraciones, se presenta a Santiago como un buen ayudante en las dificultades de la vida, por ejemplo con estas palabras: *El destino de un huérfano, el hambre y la pobreza están arraigados en muchos de nosotros, / pero Tú, con Tu*

brazo fuerte nos apoyas en ese momento. / ¿Si estamos enfermos, solos o luchamos / Tú palabra está detrás de nosotros, encuentra las dificultades y la fatiga? (Los sierocy, głód i bieda utknął w wielu z nas, / lecz ty silnym swym ramieniem wspierasz w taki czas. / Czy my chorzy, czy samotni, czy toczy my bój / Twoje słowo jest za nami, tropi trud i znój) (Czarnecki, estr. 4).

El Apóstol Santiago es un patrón poderoso y eficaz. Su culto se celebra no solo en su mausoleo, sino también en otros lugares donde se le invoca: *Cuando en Tu Santo Sepulcro, no podemos adorarte – / déjanos llamarte dondequiera que estemos (Kiedy przy Twym Świętym Grobie, nie można czci oddać Tobie – / niech gdziekolwiek Cię wzywamy)*¹. El honor mostrado al Santo se expresa al convocarlo: *Aprende a mirar..., / Aprende a lanzar tus redes... (Ucz jak patrzeć..., / Ucz jak rzucać swoje sieci...)* (Popielewski, Wódz 2015, estr. 3); *Sé nuestro refugio (bądź nam ostoja) (Śpiewnik wawelski 2015, estr. 3, p. 137); hacia ti alzamos humildes alabanzas (do Ciebie korne wnosimy pienia)* (Karpała 2012, p. 260). Los adoradores le piden ayuda directamente: *Santiago, nuestro Patrón, / ayúdanos... (Święty Jakubie, Patronie nasz, / pomóż nam...)* (Popielewski, Wódz 2015, coro).

Los católicos que tienen una iglesia dedicada a Santiago el Mayor lo tratan como su guardián especial. Lo profesan con las palabras: *Santiago, nuestro patrón y hermano (Jakub nasz patron i brat)* (Trembaczowski 2010, estr. 1). En sus oraciones, se dirigen a él directamente: *Santiago, nuestro patrón / que la iglesia que lleva tu nombre / tienes a tu cuidado apostólico (Święty Jakubie, patronie nasz / co kościół święty Twego imienia / W swej apostołskiej opiece masz)* (Karpała 2012, p. 260).

El patronato de Santiago también se extiende a las ciudades. Lo muestran, por ejemplo, las palabras de la canción: *Querido Santiago / Te conocemos muy bien / Con una concha y bastón en la mano / Nos saludas en las plazas (Święty Jakubie kochany / Jesteś nam dobrze znany / Z muszelką i laską w dłoni / Na skwerach witasz nas)* (Leszczyńska, Kowalski 2012, estr. 1, p. 122–123). La figura de Santiago como patrón que cuida a los habitantes / y a las autoridades de Olsztyn (*mieszkańcami / i olsztyńskimi władzami*) (Leszczyńska, Kowalski 2012, estr. 7, p. 123) y que defiende eficazmente a "sus amados discípulos", "sus hijos agradecidos", o finalmente "su nación", encuentran una analogía en el canto español *Santo Adalid* (texto: J.B. Caballeros, música: M.S. Palmer) del año 1919, reconocido como el himno del santuario de Santiago de Compostela².

¹ *Patron – Parafia św. Jakuba Większego Apostoła w Mogilnie*, en: *Parafia św. Jakuba Apostoła w Mogilnie* [online].

² Como curiosidad, en el himno español, se debe enfatizar la influencia de la mariología contemporánea y dinámicamente desarrollada y el motivo mariano que no está presente en los cantos polacos sobre Santiago. Según el *Himno al Apóstol Santiago (Santo Adalid, Patrón de las Españas)* a Santiago "la fe cristiana" "le fue donada por" "Madre de Jesús" (cfr. Brzezińska 2014, p. 137–138).

También hay que señalar que este tipo de religiosidad popular natural aparece también en las composiciones polacas. Santiago aparece muchas veces como un protector eficaz, sin una orientación cristocéntrica. En contraste con los textos litúrgicos, en los que los fieles rezan a Dios Padre³, en el canto de un personaje arraigado en la piedad popular, Santiago es el destinatario de los ruegos directos, tales como: *Te rogamos (prosimy ciebie)* (Jankowski 2017, coro); *Te enviamos hoy nuestras plegarias (my dziś do Ciebie ślemy modlitw glosy)* (*Śpiwnik wawelski* 2015, estr. 3, p. 137); *La Santa Iglesia Te llama, / Toma nuestros asuntos en Tus manos (Kościół święty wzywa Ciebie, / Sprawy nasze weź w Swe dłonie)* (Trembaczowski 2010, coro); *Protege a todos los débiles, / cuando las desgracias los alcancen / dales Tu mano (wszystkich słabych chroń, / gdy nieszczęścia ich dosięgną / daj im swoją dłoń)* (Czarnecki, estr. 5); *Donde quiera que te llamemos, recibimos Tu ayuda (gdziekolwiek Cię wzywamy, pomocy Twej doznawamy)* (Polony 2010).

La figura de Santiago, como hacedor de milagros, aparece principalmente en cantos arraigados en antiguas leyendas religiosas (Benazet 2015, p. 103–108). Estos mencionan eventos extraordinarios atribuidos a la acción de este Apóstol excepcional, como curaciones y ayudas en necesidades mundanas (Czarnecki, estr. 2). Un ejemplo es un canto del siglo XVII: *En los países sarmatianos, Santiago es conocido (W krajach sarmackich słynie Jakub święty)*⁴, que todavía se canta, especialmente en las fiestas de la iglesia, también en una versión modernizada⁵.

Santiago el Mayor es *hijo del Trueno (syn Gromu)* (Jankowski 2017, estr. 2). En la Edad Media, este título que Jesucristo le había otorgado (Lc 9:55-56) fue usado como llamada de combate⁶. La figura de Santiago, que protege y lucha para defender la pureza de la fe contra los calvinistas y los musulmanes, aparece en viejas historias o cantos que aluden a leyendas cultivadas en la tradición peregrina⁷.

En los textos contemporáneos, se evita mostrar a Santiago como un guerrero con armadura. De este modo, se sintoniza con la corriente que se ha genera-

³ El texto de la oración del oficio del 25 de julio dice: “Dios Todopoderoso, eterno, Santiago, como el primero de los Apóstoles, derramó sangre por Cristo, permita que su confesión audaz fortalezca a Tu Iglesia y su cuidado le acompaña constantemente. A través de nuestro Señor...”; (*Liturgia Godzin*, p. 1348).

⁴ *Pieśń o S. Jakubie przez W. X. Piotra Rossigroach Dziekana Lwoweckiego Proboszcza Ostrorog złożona*, 1676, en: *Summarjusz powtórnych łask y dobrodziejstw Boskich po cudownym św. Jakuba mieyscu, w Wielkiej Polsce przy Ostrorogu deklarowanym*, w drukarni dziedziców Woyciecha Regulusa, Poznań.

⁵ Cfr. *Wikipedia* [online], consulta: 5.08.2019, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Pie%C5%9B%C5%84_o_%C5%9Aw._Jakubie>

⁶ Durante las batallas con los Mauros los caballeros medievales pedían ayuda a Santiago: “San Tia-go” (es un grito de batalla: “¡El hijo del Trueno, sálvanos!” (Bremer 2015, p. 24–28).

⁷ Cfr. *Pieśń o S. Jakubie przez W. X. Piotra Rossigroach Dziekana Lwoweckiego Proboszcza Ostrorog złożona*, 1676; estr. 6–9; *Wikipedia* [online] [versión contemporánea], estr. 6–9.

lizado en teología y que habla de una Iglesia peregrina, sufriente y gloriosa, en lugar de una Iglesia que lucha, se arrepiente y triunfa.

6. Un hombre de fe que nos lleva hacia las cumbres

La fe constante de Santiago está bien atestiguada en cantos, especialmente de naturaleza litúrgica, que mencionan escenas del Evangelio (*Liturgia Godzin* 1987, III, p. 1347; cfr. *Liturgia horarum iuxta ritum romanum* 1977, III, p. 1288). Por ejemplo, las palabras que se refieren a la cita de este pescador, *que Cristo llevó hacia las cumbres (którego pociągnął Chrystus ku szczytom)* (Siedlecki 2016, estr. 1). Santiago, hijo del pescador Zebedeo y Salomé, creíste en Jesús y, *al oír la voz del Señor, dejaste tus redes (słyszac głos Pana, zostawił(és) swe sieci)* (Jankowski 2017, estr. 1).

Los textos preciados de la tradición musical presentan a Santiago el Mayor como un hombre de fe viva que influyó en la vida de la comunidad católica. Inicialmente, Santiago, hijo de *Zebedeo, un pescador de Capernaum (Zebedeusza, rybaka z Kafarnaum)* (Jankowski 2017, estr. 1), vivía la vida ordinaria de un simple pescador. Su fe en Jesús le cambió radicalmente el estilo de vida (Karpała 2012, p. 257). *Vivía una vida simple, tan ordinaria / Te llamó el Señor a renunciar a tus redes, / Viste en sus ojos un gran amor / desde entonces quisiste sacrificar por Él el resto de tu vida (Prowadziłeś życie proste tak zwyczajnie / Pan Cię wezwał byś porzucił swoje sieci, / zobaczyłeś w Jego oczach wielką miłość / chciałeś odtąd Jej poświęcić resztę życia)* (Popielewski, Wódz 2015, estr. 1).

Santiago se convirtió en *uno de los tres favoritos de Jesús (jednym z trzech ulubieńców Jezusa)* (Mioduszewski 1838, estr. 2; cfr. Keller 1871, p. 644)⁸. Junto con su hermano menor, José, dejaron la pesca para unirse al grupo de discípulos del Maestro peregrino de Nazaret (Cfr. Mt 4:21; Mc 1:19; Lc 5:10). El canto subraya la respuesta de Santiago a la llamada del Mesías como un acto de auténtica fe cristiana. El autor del himno afirma que Santiago: *Preocupado por Su llamada, / abandona a tu padre y a las redes (Jego wezwaniem przejęty, / porzucasz ojca i sieci)* (Siedlecki 2016, estr. 2).

La fe de Santiago y su especial vocación quedan también confirmadas en un juego de palabras poético que muestra la llamada que recibe de Cristo a *subir hasta la cima*. Según los textos evangélicos, después del sermón en la montaña y de una oración que duró toda la noche, Jesús se acercó a sus discípulos y eligió

⁸ *Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików*, 3ª edición, Drukarnia Warmińska J.A. Wichert, Brunsberga 1885, n° 205, p. 246; *Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików*, 4ª edición con oraciones, Drukarnia Warmińska J.A. Wichert, Brunsberga 1900, p. 140.

el grupo de los doce apóstoles, entre ellos a Santiago, el hijo de Zebedeo (Cfr. Mt 10:2; Mc 3:17; Lc 6:14). En la tradición de la Iglesia Católica Romana, el seguir los consejos evangélicos implica una fe profunda y un continuo esfuerzo para alcanzar la perfección. Incluso se formularon dos etapas de formación cristiana, una para los laicos, que seguía los requisitos básicos de la teología moral (basada en el Decálogo) y otra más teológica para el clero y las personas consagradas (basada en los consejos evangélicos) (Marchetti 1996, p. 21–27). En este contexto, el apóstol Santiago aparece como una persona de fe viva que respondió a la llamada de Dios y se esforzó por caminar hacia al cielo, *hacia las cumbres (ku szczytom)* (Różycki 2009, p. 23–33).

La Iglesia afirma que Santiago el Mayor es un santo y un fiel seguidor de Cristo. Los católicos muestran su deseo de tener su fe profunda y se la piden a Santiago cantando: *ilumina las mentes con la fe (wiarą rozjaśnij umysły)* (Siedlecki 2016, estr. 5).

Los cantos presentan a Santiago como un modelo de fe madura. Por ejemplo, con estas palabras: *caminabas con el Señor, / Desde el monte Tabor hasta el Jardín de los Olivos. /... / Él te daba su fuerza para que resistieras (szedłeś z Panem, / Z Góry Tabor do Ogrodu Oliwnego. /... / On ci dawał swoją siłę, abyś wytrwał)* (Popielewski, Wódcz 2015, estr. 2). La tradición musical católica invita a venerar y honrar la figura del Apóstol por la perfección que logró en su vida, coronada por el martirio.

Al idealizarse su figura, se silencian también los eventos de la vida de Santiago que lo muestran aún en proceso de formación y de fortalecimiento de su fe. Por eso, los cantos no recogen los textos del Evangelio que hablan de su dificultad de entender que la humildad era necesaria para entrar en el Reino de Dios, tampoco indican la crisis del Calvario ni sus dudas en los encuentros con el Resucitado (Langemeyer 2000, p. 69–76).

De ese modo, el Apóstol se convierte en un modelo más inalcanzable, un intercesor poderoso para quienes buscan el cielo, un maestro honesto en el difícil viaje de fe que realizan las personas que aún peregrinan en la tierra.

Conclusión

El aumento paneuropeo de las peregrinaciones y del culto a Santiago el Mayor y (Wójtowicz 2016, p. 47–51), que se manifiesta en la revitalización del camino de Santiago en nuestro país, (*Przewodnik pielgrzymy* 2010, p. 11) ha dado también frutos y nuevas ideas en el ámbito musical (Rozykowski 2017, p. 146–147). En la imagen contemporánea de Santiago y en varias historias cantadas, se aprecia un proceso gradual de abandonar el contenido legendario

para centrarse en la temática evangélica, relacionada con el culto del apóstol en Santiago de Compostela. La cultura musical polaca se inserta en la tradición de canto de la Iglesia universal, cuyo mensaje ha cambiado a lo largo de los siglos. “Las obras medievales alaban a Santiago como un paladín de la misericordia, un defensor del cristianismo, enfatizando la importancia de la fe y la oración. Los cantos compuestos a partir del siglo XVII son en su mayoría cuentos, baladas o diarios de viajes. Los textos contemporáneos recuperan la dimensión fe, que puede asociarse al renacimiento del Camino de Santiago y de la música medieval en general” (Kuchta 2017, p. 65).

La teología cantada en polaco muestra que Santiago el Mayor era: un testigo de los secretos de Dios que Cristo le revelaba paulatinamente; un mártir que fortalece nuestra fe; un fiel discípulo de Cristo, que proclama con fervor las verdades de la salvación; un Apóstol que participa activamente en la vida de la Iglesia peregrina; y un gran santo, patrón efectivo, protector y hacedor de milagros.

La tradición musical en lengua polaca también menciona eventos evangélicos de la vida del Santo y episodios legendarios que se refieren a la experiencia histórica de los peregrinos católicos a Santiago de Compostela.

Los textos de canciones religiosas contemporáneas, que han surgido en la piedad popular polaca y en los cantos de carácter litúrgico, presentan sobre todo motivos bíblicos sobre la vocación de este pescador galileo al ministerio apostólico y muestran su figura de intercesor. Los textos populares, sin embargo, recogen historias sobre la ayuda y la actuación efectiva de este santo, patrón único.

Muchas características del Apóstol Santiago siguen siendo actuales. En los textos de cantos y canciones emerge la figura noble del discípulo de Cristo que los católicos contemporáneos pueden seguir. Entre las virtudes de Santiago el Mayor cabe destacar: fe sincera, gran fervor en el seguimiento del Maestro, compromiso misionero, amor heroico por Jesucristo confirmado por el martirio, ayuda para aquellos que necesitan protección frente a quienes les hacen daño.

Bibliografía

- [sin autor], 2018, *Patron – Parafia św. Jakuba Większego Apostoła w Mogilnie*, en: *Parafia św. Jakuba Apostoła w Mogilnie* [online], consulta: 13.01.2018, <<http://www.faramogilno.pl/patron.htm>>. *Pochwalmy Boga naszego* (Pieśń do św. Jakuba), t.: anonim XIX w., en: *Parafia św. Jakuba Apostoła w Mogilnie* [online], consulta: 13.01.2018, <<http://www.faramogilno.pl/patron.htm>>.
- Benazet Jean-Claude, 2015, *Historia, legenda i muzyka na Drodze św. Jakuba. Cud i legenda "pendu-dépendu"*, en: Piotr Roszak, Franciszek Mróz (ed.), *Droga św. Jakuba w Polsce – Histo-*

- ria, terażniejszość, przyszłość. W 10. rocznicę otwarcia pierwszego polskiego odcinka Camino de Santiago. *Studia i materiały dedykowane Prof. dr. hab. Antoniemu Jackowskiemu*, Kraków, p. 103–108.
- Bremer Józef, 2015, *Hagiograficzna semiotyka drogi do Santiago de Compostela*, en: Piotr Roszak, Waldemar Rozykowski (ed.), *Camino Polaco. Teologia – sztuka – historia – terażniejszość*, vol. 2, WN UMK, Toruń, p. 11–37.
- Brzezińska Agnieszka, 2014, *Muzyka na Camino de Santiago. Analiza hymnu ku czci św. Jakuba Santo Adalid*, en: Piotr Roszak, Waldemar Rozykowski (ed.), *Camino Polaco. Teologia – sztuka – historia – terażniejszość*, vol. 1, WN UMK, Toruń, p. 133–141.
- Czarnecki Leszek, 2013, CzarneckiCzarneckiCzarnecki (o św. Jakubie), texto y musica, en: *Organy kościoła św. Jakuba w Sączowie* [online], consulta 23.10.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=_HDE2MztzVw&fbclid=IwAR34XuadPprH_vebuOjASwT1uoSyEOBhJLiKZGg0Uv-0sAO5Kfo6dHtBZZhQ>.
- Flasza Tomasz (ed.), 1927, *Śpiewnik kościelny katolicki czyli największy podręcznik dla organistów w kościołach katolickich zebrany staraniem Towarzystwa wzajemnej pomocy organistów dyecezyi krakowskiej ułożony na 1 głos z organem lub na 4 głosy mieszane, część trzecia zawierająca pieśni: przygodne, msze, nieszpory, pieśni żalobne, o Ś.Ś. Pańskich, i.w.i.* 3^a edición, Kraków.
- Jackowski Antoni, Mróz Franciszek, Hodorowicz Iwona (ed.), *Drogi św. Jakuba w Polsce. Stan badań i organizacja*, Kraków 2008.
- Jankowski Igor, 2017, *Synu Zebedeusza, rybaka (Pieśń o Świętym Jakubie Apostole)*, 2017, texto y musica [online], consulta: 2.12.2018, <<https://www.youtube.com/watch?v=YLIDcGqkVXs>>.
- Juan Pablo II, 1983, "Akt Europejski", *L'Osservatore Romano* (edición polaca), n° 2 (38), p. 29.
- Karpała Barbara, 2011, *Muzyka na szlaku św. Jakuba*, en: Antoni Jackowski, Franciszek Mróz, Iwona Hodorowicz (ed.), *Wpływ Świętego Roku Jakubowego na rozwój kultu i Drogi św. Jakuba*, Kraków, p. 247–251.
- Karpała Barbara, 2012, *Polskie hymny i pieśni do św. Jakuba*, en: Antoni Jackowski, Franciszek Mróz (ed.), "Akt Europejski" bł. Jana Pawła II a renesans Drogi św. Jakuba, Kraków, p. 255–263.
- Karpała Barbara, 2016a, *Melodia muszli św. Jakuba czyli muzyka katedry w Santiago de Compostela*, en: Piotr Roszak, Franciszek Mróz (ed.), *Droga do Composteli – przeszłość i terażniejszość*, Kraków, p. 109–113.
- Karpała Barbara, 2016b, *Muzyczne ślady średniowiecza na Camino de Santiago*, en: Piotr Roszak, Franciszek Mróz (ed.), *Droga do Composteli – przeszłość i terażniejszość*, Kraków, p. 263–268.
- Keller Sz. (ed.), 1871, *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, Komis Księgarni Jana Nepomucena Romana, Pelplin.
- Kiernikowski Zbigniew, 2000, *Eucharystia i jedność*, Częstochowa.
- Kuchta Jakub, 2017, *Kult świętego Jakuba Apostoła. Tradycja i współczesność*, Brzesko.
- Kuchta Jakub, 2018, *Postać świętego Jakuba Apostoła w wybranych przykładach polskiego przepowiadania*, en: Piotr Roszak, Franciszek Mróz, Łukasz Mróz (ed.), *Duchowość i przestrzeń w kontekście Camino de Santiago*, Kraków, p. 129–141.
- Langemeyer Georg, 2000, *Antropologia teologiczna*, Kraków.
- Leszczyńska Kamila (texto), Kowalski Łukasz (musica), 2012, *Patronie Grodu nad Łyną (Patron Olsztyna)*, en: Kamila Leszczyńska (ed.), *Pod znakiem muszelki. Opowieść o świętym Jakubie, Patronie Olsztyna*, Olsztyn.
- Leszczyńska Kamila, *Święty Jakubie z podróżną laską w dłoni (Pod znakiem muszelki)*, texto y musica, en: Kamila Leszczyńska (ed.), *Pod znakiem muszelki. Opowieść o świętym Jakubie, Patronie Olsztyna*, Olsztyn.
- Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, 1987, vol. III, Okres Zwykły, Tygodnie I–XVIII, Pallottinum.

- Marchetti Albino, 1996, *Zarys teologii życia duchowego*, p. 3, Kraków.
- Mioduszewski Michał, 1838, *Śpiewnik kościelny czyli pieśni nabożne z melodyjami w kościele katolickim używane a dla wygody kościołów parafialnych, przez X.M. Mioduszewskiego Zgrom. xx. Miss[jonarzy] zebrane*, Kraków.
- Officium Divinum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, 1977, *Liturgia horarum iuxta ritum romanum*, III, *Tempus per annum, Hebdomadæ I–XVII*, editio typica, Libreria Editrice Vaticana.
- Ostrowski Maciej, 2011, *Pielgrzymowanie w kościelnych dokumentach*, en: Antoni Jackowski, Franciszek Mróz, Iwona Hodorowicz (ed.), *Wpływ Świętego Roku Jakubowego na rozwój kultu i Drogi św. Jakuba*, Kraków, p. 27–42.
- Ostrowski Maciej, 2014, *Turystyka / turystyka religijna – drogi nowej ewangelizacji Europy*, en: Antoni Jackowski, Franciszek Mróz (ed.), *Święci Błogosławieni na Drodze św. Jakuba. W 800. rocznicę pielgrzymki św. Franciszka z Asyżu do Santiago de Compostela*, Kraków, p. 177–190.
- Pieśń o S. Jakubie przez W. X. Piotra Rossigroach Dziekana Lwowieckiego Proboszcza Ostrog złożona*, 1676, en: *Summariusz powtórnych łask y dobrodziejstw Boskich po cudownym św. Jakuba mieyscu, w Wielkiej Polsce przy Ostrogu deklarowanym*, w drukarni dziedziców Woyciecha Regulusa, Poznań.
- Polony Renata (ed. musical), *Pochwalmy Boga naszego* (Pieśń do św. Jakuba), testo: anonim XIX w., en: Schola Cantorum Cracoviensis, ¡Buen camino! Muzyka na szlakach św. Jakuba, [CD], Kraków 2010, n° 3; Cfr. *Schola Cantorum Cracoviensis* [online], consulta: 5.08.2019, <<https://chor-scc.kolegiata-anna.pl/repertuar/dyskografia/44-buen-camino-muzyka-szlakow-sw-jakuba>>.
- Popielewski Wojciech (texto), Wódz Stanisław (musica), 2015, *Prowadziłeś życie proste tak zwyczajne* [online], consulta: 1.07.2015, <<http://ktorganista.blogspot.com/2015/07/piesn-ku-czci-sw-jakuba-wiekszego.html>>.
- Ryszard Knapiński (ed.), 2002, *Kult św. Jakuba Większego Apostoła w Europie Środkowo-Wschodniej*, TN KUL, Lublin.
- Siedlecki Jan, 2016, *Śpiewnik kościelny*, en: Ks. Jan Siedlecki, *Śpiewnik kościelny* [online], consulta: 5.11.2018, <http://spiewniksiedleckiego.pl/?page_id=1219&page=7>.
- Śpiewnik wawelski*, 2015, vol. IV, l. I, *Pieśni własne o świętych*, Kraków.
- Trembaczowski Joachim, 2010a, *Hymn do św. Jakuba*, texto y musica, en: *Simoradz koło Skoczowa* [online], consulta: 16.11.2018, <<http://www.sw-jakub.pl/patron.html>>.
- Trembaczowski Joachim, 2010b, *Jakub nasz patron i brat* (Hymn do św. Jakuba), texto y musica, en: *Parafia św. Jakuba Ap. w Simoradzu* [online], consulta: 16.11.2018, <<http://www.sw-jakub.pl/patron.html>>.
- Vorglimmer Herbert, 2005, *Nowy leksykon teologiczny*, Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek (ed.), Verbinum, Warszawa.
- Wójtowicz Mirosław, 2016, *Wzrost i przekształcenia ruchu pątniczego na szlakach pielgrzymkowych do Santiago de Compostela w latach 1989–2009*, en: Piotr Roszak, Franciszek Mróz, Iwona Hodorowicz (ed.), *Kult św. Jakuba Apostoła na szlakach pielgrzymkowych do Santiago de Compostela*, Kraków, p. 45–62.
- Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików*, 1885, 3^aedición, Drukarnia Warmińska J.A. Wichert, Brunsberga.
- Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików*, 1900, 4^a edición con oraciones, Drukarnia Warmińska J.A. Wichert, Brunsberga.

POSTAĆ ŚWIĘTEGO JAKUBA WIĘKSZEGO W WYBRANYCH POLSKOJĘZYCZNYCH PIEŚNIACH RELIGIJNYCH

Streszczenie: Polskojęzyczna kultura muzyczna wpisuje się w śpiewaczy nurt charakterystyczny dla Kościoła powszechnego, w którym na przestrzeni wieków zmieniało się przesłanie głównej myśli. Na współczesny obraz św. Jakuba kształtujący się w różnych śpiewanych pieśniach miał wpływ stopniowy proces odchodzenia od treści o charakterze podaniowym ku tematyce ewangelicznej oraz tej związanej z kultem św. Jakuba w Santiago de Compostela. W tekstach ludowych przewijają się historie opowiadające o skutecznej pomocy i działaniu tego wyjątkowego świętego patrona.

W wielu dawnych pieśniach wychwala się postać św. Jakuba Apostoła jako skutecznego orędownika spraw mu powierzonych. Z tekstów pieśni i piosenek wyłania się szlachetna postać zewangelizowanego ucznia Chrystusa, którego współcześni katolicy mogą naśladować. Wśród cnót i zalet św. Jakuba Większego wymieniane są: szczerza wiara, duża gorliwość w podążaniu za Mistrzem, zaangażowanie misyjne, heroiczna miłość do Jezusa Chrystusa potwierdzona męczeńską śmiercią, troskliwa pomoc potrzebującym opieki i obrony. Współcześni pielgrzymi i wierni znajdują w śpiewanych pieśniach odniesienia do spraw aktualnych, jak i inspirujących w modlitwie.

Słowa kluczowe: Św. Jakub Większy, katolickie pieśni, kultura, Camino Polaco.

THE FIGURE OF SAINT JAMES THE GREATER IN CHOSEN POLISH-SPEAKING RELIGIOUS SONGS

Summary: The Polish-language musical culture is a part of the singers' trend characteristic for the universal Church, in which the message has changed over the centuries. For the contemporary image of St James, in various songs to be sung, one can see a gradual process of moving away from legendary contents to the themes of the Gospel and related to the cult in the Spanish sanctuary of St. James in Santiago de Compostela. In folk texts, stories tell about the effective help and operation of this unique patron saint.

Many features of St. James the Apostle, whom Catholics sing about, especially pilgrims, is timely and inspiring in prayer. From the texts of songs, a noble figure of the evangelized disciple of Christ emerges, which contemporary Catholics can imitate. Among the virtues and assets of St James the Greater are mentioned: sincere faith, great zeal in following the Master, missionary commitment, heroic love for Jesus Christ confirmed by a martyr's death, caring help for those in need of care and defence.

Keywords: Saint James the Greater, Catholic songs, culture, Camino Polaco.

Ks. Krzysztof Kamiński*

Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

PRZESTĘPSTWA *DE SEXTO* POPEŁNIONE PRZEZ SZAFARZA SAKRAMENTU POKUTY WEDŁUG KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO Z 1983 ROKU

Streszczenie: Niniejszy artykuł dotyczy przestępstw *de sexto*, dokonanych przez szafarza sakramentu pokuty, a zdefiniowanych w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1983 roku i innych dokumentach papieskich. Aby móc sprawcę przestępstwa rozgrzeszenia współnika przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu pociągnąć do odpowiedzialności karnej, muszą zaistnieć dwa elementy. Pierwszym jest warunek dotyczący dwóch konkretnych osób, a więc penitenta i spowiednika, dokonujących wspólnie przestępstwa przeciwko czystości. Drugim zaś jest udzielenie penitentowi przez spowiednika absolucji sakramentalnej z grzechu wspólnie popełnionego. Ustawodawca za popełnienie tego przestępstwa przewidział ekskomunikę *latae sententiae* zastrzeżoną Stolicy Apostolskiej. Przestępstwo solicytacji zaś polega na nakłanianiu penitenta przez szafarza sakramentu pokuty do grzechu przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu. Kara za to przestępstwo jest obligatoryjna w formie kar *ferendae sententiae* i w gestii sędziego lub ordynariusza leży zadecydowanie, jaki to ma być rodzaj kary. Z przestępstwem solicytacji ściśle związana jest również kwestia fałszywego doniesienia na spowiednika, że doszło do jej popełnienia. Ustawodawca kościelny broni w ten sposób spowiednika przed fałszywym oskarżeniem. Przewidziana sankcja karna za popełnienie przestępstwa fałszywego oskarżenia spowiednika o solicytację to popadnięcie w interdykt z mocy samego prawa, co w konsekwencji skutkuje zakazem korzystania ze wszystkich sakramentów, w tym również z sakramentu pokuty. Gdy sprawcą jest duchowny, oprócz kary interdyktu będzie podlegał on karze suspensy *latae sententiae*.

Słowa kluczowe: sakrament pokuty; rozgrzeszenie współnika przeciw szóstemu przykazaniu; solicytacja; fałszywe oskarżenie spowiednika o solicytację.

Wstęp

Stojąc na straży świętości sakramentu pokuty, Kościół zabiega i troszczy się, by był on sprawowany w należyty sposób, zgodny z prawem. Wyrazem szczególnej troski prawodawcy kościelnego są konkretne rozwiązania prawne,

* Adres/Address: e-mail: ks. mgr Krzysztof Kamiński, ORCID: 0000-0002-5579-232X; ksiadzkrysztof@interia.pl

które dbają o zachowanie świętości tego sakramentu, a jednocześnie obejmują troską tych wiernych, którzy z niego korzystają (Wenz 2014, s. 93). Sakrament pokuty nie może stać się miejscem zgorszenia lub grzechu (Borek 2012, s. 134; Syryjczyk 2003, s. 95). *Kodeks Prawa Kanonicznego* promulgowany przez Jana Pawła II w 1983 r. (dalej: KPK/83) oraz późniejsze dokumenty Stolicy Apostolskiej¹ i specjalne decyzje papieskie definiują czyny zabronione, które naruszają w większym czy mniejszym stopniu świętość tego sakramentu, ale także nakładają na sprawców przestępstw adekwatną sankcję karną mocą samego prawa lub określają procedurę w celu wymierzenia lub deklaracji kary (Stokłosa 2009, s. 159).

1. Rozgrzeszenie współnika przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu

Katalog przestępstw, które naruszają świętość sakramentu pokuty, otwiera rozgrzeszenie współnika przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu. Charakterystycznym dla omawianego przestępstwa, określonego w normie zawartej w kan. 977 w połączeniu z kan. 1378 § 1 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1983 r., jest to, że muszą zaistnieć dwa istotne elementy, by móc sprawcę czynu pociągnąć do odpowiedzialności karnej. Pierwszym z nich jest warunek dotyczący dwóch konkretnych osób, a więc penitenta i spowiednika, dokonujących wspólnie przestępstwa przeciwko czystości. Drugim, istotnym elementem warunkującym zaistnienie przestępstwa, będzie udzielenie penitentowi przez spowiednika absolucji sakramentalnej z grzechu wspólnie popełnionego (Pastuszko 1995, s. 53–55). Warto mieć świadomość, że współnikiem grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu może być osoba zarówno płci męskiej, jak żeńskiej oraz może dotyczyć sytuacji, w której spowiednik zgrzeszył z jakąś osobą zanim jeszcze przyjął święcenia. Ta jednak sytuacja może nastąpić jedynie wtedy, gdy grzech ten nie był odpuszczony wcześniej (Syryjczyk 2003, s. 96–99; Stokłosa 2009, s. 169–170).

Współdział w grzechu przeciw szóstemu przykazaniu zachodzi wtedy, gdy nastąpiła zgoda na grzech ciężki z dwóch stron, tzn. zarówno ze strony spowiednika, jak i penitenta. Owa zgoda ma dotyczyć chęci popełnienia wspólnie grzechu przeciw czystości, który ma charakter wewnętrzny i zewnętrzny. Przestępstwo zachodzi bowiem, gdy występują dwa elementy: chęć złamania przepisu i rzeczywisty fakt, czyli popełnienie grzechu. Istota więc tego prze-

¹ Chodzi przede wszystkim o dokument Kongregacji Nauki Wiary o normach *De delictis reservatis* z 2010 r., zatwierdzony przez papieża Benedykta XVI, który nakazał jego promulgowanie. Są to poprawki do norm proceduralnych i wykonawczych, zawartych w motu proprio Jana Pawła II *Sacramentorum sanctitatis tutela* (*Ochrona świętości sakramentów*) z 2001 r.

stępstwa zakłada dobrowolność i świadomość po obu stronach (kan. 977, KPK/83; Gajda 2008, s. 145; Stokłosa 2009, s. 169).

Jak już zostało powiedziane, by doszło do popełnienia przestępstwa zaistniały grzech powinien być popełniony wewnątrznie i zewnątrznie przez obie strony. Jeśli więc dochodzi do popełnienia grzechu jedynie w zakresie wewnętrznym, a więc tylko w sferze marzeń, myśli czy fantazji, nie dokonuje się wówczas przestępstwo, o którym mowa w kan. 977, KPK/83 oraz kan. 1378, KPK/83. Wynika z tego, że podane wcześniej normy nie będą miały jakiegokolwiek odniesienia w przypadkach popełnienia grzechu lekkiego lub innego niezwiązanego z grzechami przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu (Syryjczyk 2003, s. 96–99). Nie dochodzi również do popełnienia czynu przestępczego, gdy penitent lub spowiednik działał nieświadomie lub działa się to bez jego woli. Przykładowo, w przypadku, gdyby jedna ze stron byłaby osobą chorą psychicznie czy byłaby pod wpływem narkotyków, w takiej sytuacji nie doszłoby do popełnienia przestępstwa. Podobnie byłoby w okolicznościach, gdyby któraś z osób została zgwałcona w czasie snu. Taka sytuacja również nie wyczerpuje znamion przestępstwa (Lempa 1991, s. 243; Stokłosa 2009, s. 169; Gajda 2008, s. 36–38).

Zaistnienie faktu popełnienia przestępstwa jest uwarunkowane popełnieniem grzechu ciężkiego (Myrcha 1986, s. 73) przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu (*contra sextum*) przez spowiednika i penitenta, co stanowi nieodłączny istotny element przestępstwa. Odgrywa to bardzo ważną kwestię w dokonywaniu kwalifikacji prawnej czynu przestępczego. Jeśli bowiem grzech przeciwko szóstemu przykazaniu będzie popełniony przez tylko jedną ze stron, wówczas nie jest czynem zakazanym w kontekście kan. 977, KPK/83, a absolucja udzielona przez spowiednika nie jest przestępstwem (Pastuszko 1999, s. 360).

Ważnym elementem przestępstwa rozgrzeszenia współnika przeciwko szóstemu przykazaniu jest usiłowanie udzielenia absolucji sakramentalnej przez spowiednika. Aby zaistniało omawiane przestępstwo, potrzeba intencji samego spowiednika udzielenia absolucji. Ważne jest również, aby – zgodnie z prawem – wypowiedział on formułę rozgrzeszenia (Syryjczyk 2003, s. 96–99; Stokłosa 2009, s. 169–170). Z tego wynika, że może dojść do takiej sytuacji, w której szafarz sakramentu zgrzeszył ciężko z penitentem przeciwko czystości w zakresie wewnętrznym i zewnętrznym, ale nie popełnił omawianego przestępstwa (Pastuszko 1999, s. 360). Kapłan, będący szafarzem sakramentu, nie zaciągnie na siebie odpowiedzialności karnej wynikającej z popełnionego przestępstwa również w następujących sytuacjach: gdy pomimo tego, że wysłucha spowiedzi osoby, z którą zgrzeszył przeciwko czystości, nie udziela jej rozgrzeszenia oraz w sytuacji, gdy słucha spowiedzi współnika w grzechu *contra sextum* i udziela jej rozgrzeszenia, lecz przy założeniu, że nie kojarzy tej osoby, jako tej, z którą

zgrzeszył lub nie identyfikuje jej, czyli nie jest świadomy, że to ona (Ciccola, Targoński 2008, s. 170).

Istotne jest podkreślenie, że zakaz udzielenia rozgrzeszenia współnikowi w grzechu *contra sextum* nie jest zakazem bezwzględny. W wyjątkowych bowiem sytuacjach, konkretnie określonych przez ustawodawcę, szafarz sakramentu, będący współnikiem w omawianym przestępstwie, może ważnie i godziwie dokonać absolucji sakramentalnej i to nawet wtedy, gdy do dyspozycji będzie inny szafarz sakramentu. Taka sytuacja będzie miała miejsce w niebezpieczeństwie śmierci (*periculum mortis*). Wynika to z troski o najwyższe prawo w Kościele, jakim jest zbawienie dusz (*salus animarum suprema lex*) (Stokłosa 2009, s. 169; Nykiel 2011, s. 41; Pastuszko 1995, s. 57, Adamowicz 2001, s. 232).

W związku z tym, że przestępstwo rozgrzeszenia współnika przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu znacznie narusza porządek publicznoprawny i godzi w świętość sakramentu pokuty, ustawodawca za popełnienie tego przestępstwa przewidział jedną z najcięższych kar, jaką jest ekskomunika *latae sententiae* zastrzeżona Stolicy Apostolskiej (Pastuszko 1999, s. 363; Stokłosa 2009, s. 168–169). Przestępstwo to, zgodnie z aktem prawnym zawartym w artykule 4 § 1 *Normae de gravioribus delictis*², zostało zastrzeżone Trybunałowi Kongregacji Nauki Wiary. Posiada on kompetencje do wszczynania procedury w celu ogłoszenia kary za przestępstwo dokonane mocą samego prawa (*latae sententiae*) oraz wszczęcia procedury, której wynikiem będzie wymierzenie kary za popełnione przestępstwo (*ferendae sententiae*). Procedura zakłada najpierw rozpoczęcie procesu lokalnego, a więc prowadzonego przez ordynariusza lub hierarchę, a następnie przekazanie rozpoznanej sprawy do kongregacji (Gajda 2008, s. 142). W praktyce, mając na uwadze tajny charakter tego przestępczego nadużycia, rzadko będzie ono rozpatrywane przez Kongregację Nauki Wiary, natomiast zwolnienie z przewidzianej kary ekskomuniki *latae sententiae* będzie możliwe za pośrednictwem Penitencjarii Apostolskiej (Borek 2012, s. 138).

Przedawnienie się skargi karnej za omawiane przestępstwo dokonuje się po upływie dziesięciu lat od dnia jego popełnienia. Gdyby doszło do udzielenia absolucji faktycznemu współnikowi grzechu *contra sextum*, wówczas rozgrzeszenie jest pozorne i nieważne, co w konsekwencji oznacza, że nie doszło do odpuszczenia tego grzechu penitentowi. W takim przypadku należałoby mówić nie o udzieleniu rozgrzeszenia, lecz o usiłowaniu udzielenia rozgrzeszenia,

² Congregatio pro Doctrina Fidei, *Decretum Congregatio quo, ad poenitentiae sacramentum tuendum, excommunicatio latae sententiae illi quicumque ea quae a confessario et a poenite dicuntur vel per instrumenta technica captat vel per communicationis socialis instrumenta evulgat, infertur*, AAS 80 (1988), s. 1367.

czyli nie zaistniał fakt udzielenia abszolucji pomimo wypowiedzianej formuły (Krukowski 2011, s. 161). Sam kapłan w takim przypadku *ipso facto* traci upoważnienie do spowiadania (Janczewski 2011, s. 134–135).

Celem ustawodawcy, wynikającym z obowiązujących unormowań prawnych, jest szeroko rozumiana ochrona sakramentu pokuty. Chodzi naturalnie o zabezpieczenie przed jakimikolwiek nadużyciami związanymi z władzą rozgrzeszania oraz niedopuszczenie do sytuacji, w której współwinny przestępstwa stanie się jednocześnie oceniającym sędzią swojego współnika w grzechu. Prawo zabrania również spowiednikowi rozgrzeszania współnika grzechu przeciwko *contra sextum* dlatego, że chce zapobiec zgorzeniu wiernych. Stoi na straży świętości sakramentu po to, by nie doszło do wywołania pogardy wobec niego oraz by nie utrudniać drogi nawrócenia penitentom, a w konsekwencji nie szkodzić Kościołowi (Nykiel 2011, s. 40–41).

2. Solicytacja oraz fałszywe oskarżenie spowiednika o solicytację

W *Kodeksie Prawa Kanonicznego* czytamy: „Kapłan, który w akcie spowiedzi albo z okazji lub pod jej pretekstem, nakłania penitenta do grzechu przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu, powinien być stosownie do ciężkości przestępstwa ukarany suspensą, zakazami lub pozbawieniami, a w przypadkach poważniejszych wydalony ze stanu duchownego” (kan. 1387, KPK/83). W myśl przytoczonego kanonu, przestępstwo solicytacji polega na nakłanianiu penitenta przez szafarza sakramentu pokuty do grzechu przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu (Gajda 2008, s. 144–145). Istotne w przypadku tego przestępstwa jest to, że nakłanianie do grzechu ma wychodzić od spowiednika, a nie od penitenta, który wobec niego może przyjąć postawę aktywną albo pasywną. Natomiast adresatem propozycji musi być penitent, a nie ktokolwiek inny. A zatem w przypadku, gdy nakłanianie do lubieżnych czynów wyjdzie od penitenta, nawet jeśli ten będzie kapłanem, wówczas nie zachodzi popełnienie przestępstwa. Jeśli natomiast zdarzyłoby się, że propozycja wychodząca od penitenta okazała się skuteczna i ten uległby nakłanianiu do grzechu przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu, wówczas dochodzi do popełnienia przestępstwa solicytacji (Arias 2011b, s. 1037). Zawsze jednak należy mieć pewność, że po stronie spowiednika istnieje ścisła zależność między proponowaniem grzechu a wewnętrzną intencją świadomości tego, że czyni źle (Pastuszko 1995, s. 61). Sprawcą więc omawianego wykroczenia jest szafarz sakramentu pokuty i nie ma w tym przypadku znaczenia czy posiada on uprawnienie do spowiadania oraz to, czy spowiedź zakończyła się udzieleniem abszolucji, czy odmową udzielenia rozgrzeszenia (Stokłosa 2009, s. 171; Nykiel 2011, s. 42).

Kwalifikacja tego przestępstwa pochodzi z konstytucji apostołskiej Benedykta XIV *Sacramentum Poenitentiae*³ z 1741 r. Należy mieć na uwadze ten dokument, dokonując interpretacji kan. 1387, KPK/83. W przytoczonej konstytucji papież podaje, że nakłanianie należy rozumieć jako proponowanie za pomocą słów, gestów, znaków lub dotyków spraw lubieżnych, nieobyczajnych. Nie ma znaczenia, w jakiej formie taka propozycja została złożona penitentowi, aby zakwalifikować ją jako przestępstwo. Może być ona wyrażona w formie pisma podanego do przeczytania penitentowi. Nie stanowi też różnicy czy w danym momencie spowiedzi, czy po niej zostanie ono odczytane. Przestępstwo zaistnieje nawet wówczas, gdy nastąpi odłożenie na czas po spowiedzi kontynuowania grzesznych rozmów czy nieprzyzwoitych zamiarów, które w czasie trwania sakramentu zostały rozpoczęte. Czyn przestępczy zawsze jednak musi być zewnętrznym grzechem ciężkim.

Przestępstwo solicytacji nie będzie polegało jedynie na nakłanianiu do grzechu przeciwko czystości jako aktu wyrażającego się na zewnątrz. Nie ma znaczenia czy nakłanianie do grzechu będzie wyrażone wprost, czy będzie implikowane w jakiś inny sposób, np. poprzez sugestię. Przestępstwem będzie już samo podżeganie do tego grzechu. Każdy więc spowiednik, który będzie świadomie wywoływał u penitenta grzeszne myśli, pragnienia czy pożądaniami, będzie sprawcą czynu przestępczego. Istotnym przy omawianiu tego przestępstwa jest to, iż nakłanianie czy podżeganie penitenta w czasie spowiedzi do innego zła, niezwiązanego z grzechem przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, np. do zbrodni, krzywoprzysięstwa czy kradzieży, nie wyczerpuje znamion przestępstwa solicytacji (Arias 2011b, s. 1037; Świto 2015, s. 69–70).

Grzechy ciężkie zakwalifikowane jako przestępstwa *sollicitatio ad turpia* nie zostały zawężone jedynie do nakłaniania penitenta przez spowiednika do nieczystości z nim popełnionej. Ustawodawca w kan. 1387 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* przewidział szeroką gamę możliwych nadużyć w tym względzie. Z normy zawartej w przytoczonym kanonie wynika, że przestępstwo solicytacji nie ogranicza się jedynie do nakłaniania penitenta przez spowiednika do czynów nieczystych, lecz również zachodzi wtedy, gdy szafarz sakramentu nakłania do grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu w ogólności, a więc do jakichkolwiek aktów nieczystych nie tylko ze sobą, lecz także z inną osobą trzecią (Stokłosa 2009, s. 172; Gajda 2008, s. 145). Należy mieć również na uwadze, że przestępstwo będzie miało miejsce już w momencie samego nakłaniania penitenta do grzechu przez szafarza sakramentu pokuty. Nie będzie miało znaczenia, czy penitent uległ tej namowie, czy nie. Skutek nie odgrywa w tym przy-

³ Benedykt XIV, *Constitutio Sacramentum Poenitentiae* (01.06.1741), AAS 9 (1917), pars II, p. 505–508.

padku żadnego znaczenia (Nykiel 2011, s. 42). Na podstawie kan. 1387, KPK/83 należy wnioskować, że czynami przestępczymi kapłana będą również takie zachowania, jak: doradzanie stosowania środków antykoncepcyjnych lub popieranie swoim uznaniem związków pozasakramentalnych czy choćby nakłanianie penitenta do grzechu ciężkiego popełnianego w formie pragnień, myśli czy pożądań (Borek 2012, s. 144).

W myśl kan. 1387, KPK/83 *sollicitatio ad turpia* zachodzi w czasie aktu spowiedzi albo z okazji lub pod jej pretekstem. Konkretnie wskazanie przez prawodawcę przypadków, w jakich może dojść do przestępstwa solicytacji, pozwala dobrze zidentyfikować i ocenić czy rzeczywiście do niego doszło. Dlatego nakłanianie do grzechu przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu, które dokonano się poza spowiedzią, choć będzie grzechem ciężkim, nie będzie przestępstwem (Syryjczyk 2003, s. 125–126).

Istotne wydaje się szczegółowe omówienie wymienionych wyżej trzech przypadków, w których może dojść do solicytacji.

Po pierwsze, przestępstwo to może dokonać się w akcie spowiedzi. Oznacza to konkretny czas od momentu rozpoczęcia sakramentu pokuty z chwilą rozpoczęcia wypowiedzania słów formuły aż do czasu zakończenia spowiedzi, czyli udzielenia końcowego błogosławieństwa przez kapłana. W tym momencie warto dodać, że do przestępstwa może dojść nawet, jeśli rozpoczęta już spowiedź nie zakończyła się, ponieważ została przerwana w trakcie jej trwania czy przez penitenta, czy przez spowiednika. Nie odgrywa istotnej roli w tym przypadku również miejsce sprawowania sakramentu pokuty (Pastuszko 1995, s. 62–63).

Przestępstwo dokonane przy okazji spowiedzi (*occasine confessionis*) należy rozumieć jako moment tuż przed spowiedzią: gdy penitent przed rozpoczęciem wyznawania swoich grzechów spotkał się z jakąkolwiek propozycją do grzechu przeciwko czystości i w konsekwencji – zrażony lub zgorszony tą sytuacją – nie skorzystał z sakramentu pokuty, choć na początku miał taki zamiar. W takim przypadku również należy mówić o przestępstwie. Analogicznie jest w sytuacji, gdyby penitent przyjął propozycję czynu nieczystego przed rozpoczęciem spowiedzi i z tego powodu zaniechał jej. Wtedy, choć spowiedź wcale się nie odbyła, i w tym przypadku dochodzi do przestępstwa solicytacji (Pastuszko 1999, s. 369; Syryjczyk 2003, s. 125).

Trzecią okolicznością wskazywaną w obowiązującym *Kodeksie Prawa Kanonicznego*, dotyczącą popełnienia przestępstwa solicytacji, jest pretekst spowiedzi (*praetextu confessionis*). Taka okoliczność określa sytuację, w której szafarz sakramentu pozoruje słuchanie spowiedzi w celu popełnienia solicytacji. Celem sprawcy jest wówczas nakłonienie do grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu. Brak jednak po stronie szafarza istotnej w sprawowaniu

tego sakramentu intencji spowiadania penitenta. Jest to wówczas spowiedź pozorną, która wprowadza każdego z wiernych w błąd, gdyż w rzeczywistości nie dokonuje się sakramentalna spowiedź, o czym penitent fałszywie jest przeświadczony (Syrjczyk 2003, s. 125–126).

Mając na uwadze, że przestępstwo solicytacji ewidentnie godzi w dobro sakramentu pokuty i wyrządza szkodę wiernym, zniechęcając ich do korzystania ze spowiedzi, a jednocześnie bardzo szkodzi Kościołowi, ustawodawca obwarował je dotkliwymi sankcjami karnymi. Kara za przestępstwo solicytacji jest obligatoryjna w formie kar *ferendae sententiae* i w kwestii sędziego lub ordynariusza leży zadecydowanie, jaki to ma być rodzaj kary (Arias 2011a, s. 1006). Jeśli sprawca trwa nadal w uporze, zgodnie z *Kodeksem Prawa Kanonicznego* Jana Pawła II (kan. 1347 § 1, KPK/83), można ważnie ukarać sprawcę przestępstwa suspensą, a więc karą poprawczą. Warunkiem zwolnienia z kar poprawczych w myśl kan. 1347 § 2, KPK/83 jest odstąpienie od upor. Oznacza ono, że sprawca czynu przestępczego wykazuje prawdziwy żal za dokonane zło, chce naprawić powstałą szkodę i zgorszenie wywołane popełnieniem przestępstwa. Wskazane jest w takich przypadkach choćby złożenie przyrzeczenia odnośnie do chęci zadośćuczynienia w danej sprawie. W przypadku konsekwencji omawianego przestępstwa nie zawsze jednak będzie można dokonać zadośćuczynienia. Spowodowane jest to w wielu przypadkach nieodwracalnymi skutkami, jakie niesie ze sobą przestępstwo solicytacji (Adamczewski 2010, s. 195). Sprawca *sollicitatio ad turpia*, zgodnie z kan. 1336 § 1, 2° i 3°, KPK/83, może również zostać ukarany karami ekspiacyjnymi, a więc zakazem sprawowania władzy i urzędu, zakazem korzystania z łaski, tytułu, odznaczenia, przywileju czy prawa lub może zostać tego wszystkiego pozbawiony. Prawo przewiduje również wobec sprawcy tego przestępstwa zakaz przebywania na danym terytorium. Ustawodawca w przypadku przestępstwa solicytacji przewiduje zastosowanie również sankcji dotkliwej, która polega na wydaleniu ze stanu duchownego. Jest to kara obligatoryjna. Kompetentnym i właściwym do wymierzenia tej kary jest trybunał kolegiálny, który orzeka na drodze postępowania sądowego (kan. 1336 § 1, 1°, KPK/83; 1387, KPK/83; 1336 § 1, 5°, KPK/83; 1425 § 1, 2°, KPK/83; Stokłosa 2009, s. 172; Pastuszko 1999, s. 368–370).

Przestępstwo *sollicitatio ad turpia*, jeżeli ma na celu grzech z samym spowiednikiem, jest zarezerwowane Kongregacji Nauki Wiary (Borek 2012, s. 134–135, 142–145).

Przedawnienie *sollicitatio ad turpia* dokonuje się po upływie dziesięciu lat, licząc od dnia jego popełnienia, co w konsekwencji powoduje niemożność wniesienia skargi powodowej. Sądzenie natomiast zostało zastrzeżone Kongregacji Nauki Wiary (Borek 2015, s. 94; Gajda 2008, s. 114–116).

Z przestępstwem solicytacji ściśle związana jest również kwestia fałszywego doniesienia na spowiednika, że doszło do jej popełnienia. Traktuje o tym kan. 1390 § 1, KPK/83, broniąc spowiednika przed fałszywym oskarżeniem. Norma prawna, zawarta w przytoczonym kanonie, informuje o zaciągnięciu na siebie kary przez tych, którzy dopuszczają się fałszywego oskarżenia spowiednika wobec jego przełożonego. W przypadku wiernego świeckiego jest to kara interdyktu wiążącego mocą samego prawa, a w przypadku duchownego jest to również suspensa. Przestępstwo fałszywego oskarżenia spowiednika o solicytację ma miejsce, gdy penitent wobec jego właściwego przełożonego fałszywie posądzi go, że w czasie spowiedzi sakramentalnej, z jej okazji lub pod jej pretekstem był nakłaniany lub podżegany do grzechów przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu (Płatek 2001, s. 392–393). Tego typu działanie jest przestępstwem łamiącym prawo określone w kan. 1390 § 1, KPK/83 oraz stanowi grzech ciężki. Znamiona przestępstwa wyczerpują się, jeśli oskarżenie szafarza sakramentu pokuty dokonuje się przez penitenta, którego działanie charakteryzuje się dobrowolnością i świadomością oraz ma charakter oszczerczy i fałszywy. Oskarżenie musi też być aktem formalnym wyrażonym bądź w formie pisemnej, bądź ustnej i połączone z zamiarem wszczęcia przeciw szafarzowi sakramentu postępowania karnego. Co ważne, by zaistniało przestępstwo, musi być ono dokonane wobec przełożonego kościelnego, który ma uprawnienia do jego przyjęcia oraz wszczęcia postępowania wobec oskarżonego spowiednika (Syryjczyk 2003, s. 140–141).

Ustawodawca, w myśl kan. 982, KPK/83, co wynika również z zasady sprawiedliwości, zabrania szafarzowi sakramentu pokuty udzielenia rozgrzeszenia penitentowi, który jest sprawcą przestępstwa fałszywego oskarżenia o solicytację. Nie może tego uczynić do momentu, gdy penitent nie spełni przedtem dwóch formalnych warunków. Są nimi: po pierwsze odwołanie fałszywego oskarżenia przed kompetentnym przełożonym spowiednika, po drugie – zgodnie z kan. 982, KPK/83 – musi mieć chęć naprawienia powstałego zła, o ile takie w wyniku popełnionego przestępstwa powstało (Rincón-Peréz 2011, s. 736; Pastuszko 1999, s. 377).

Przewidziana sankcja karna za popełnienie przestępstwa fałszywego oskarżenia spowiednika o solicytację, to popadnięcie w interdykt z mocy samego prawa, co w konsekwencji skutkuje zakazem korzystania ze wszystkich sakramentów, w tym również z sakramentu pokuty. Dodatkowo w przypadku, gdy sprawcą jest duchowny, oprócz kary interdyktu będzie podlegał on karze suspensy *latae sententiae*. Pokrzywdzony, zgodnie z prawem, może domagać się od sądu orzeczenia, by sprawca w ramach rekompensaty za wyrządzoną krzywdę publicznie odwołał oskarżenie, przeprosił lub wypłacił na rzecz poszkodowanego za fałszywe oskarżenie określoną kwotę pieniężną (Syryjczyk 2003, s. 142).

Zakończenie

Sakrament pokuty jest i powinien pozostać zawsze szczególnym miejscem pojednania z Bogiem i z Kościołem, a nie miejscem zgorszenia i grzechu. Dlatego *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 r. oraz późniejsze unormowania prawne są świadectwem wielkiej troski, z jaką Kościół podchodzi do kwestii ochrony tego sakramentu. Trzeba wszakże dostrzec, że konieczność aktualizacji norm dotyczących ochrony sakramentu pokuty wskazuje na zdarzające się naruszenia w związku z jego sprawowaniem. W Normach *De delictis reservatis* z 2010 r. przestępstwa przeciw świętości sakramentu pokuty, jakimi są rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu oraz *sollicitatio ad turpia*, jeżeli ma na celu grzech z samym spowiednikiem, zostały zarezerwowane dla Kongregacji Nauki Wiary.

Bibliografia

- Adamczewski Witold, 2010, *Prawo w konfesjonale*, w: Józef Augustyn, Stanisław Cyran (red.), *Sztuka spowiadania*, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 191–201.
- Adamowicz Leszek, 2001, *Zakres uprawnień spowiednika według prawa powszechnego Kościoła łacińskiego i prawa wspólnego Katolickich Kościołów Wschodnich*, Wydawnictwo Muzyczne „Polihymnia”, Lublin.
- Arias Juan, 2011a, *Kary oraz inne środki karne*, w: Piotr Majer (red.), *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, Wolters Kluwer Polska, Kraków, s. 1001–1007.
- Arias Juan, 2011b, *Uzurpacja kościelnych zadań oraz przestępstwa w ich wykonywaniu*, w: Piotr Majer (red.), *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, Wolters Kluwer Polska, Kraków, s. 1032–1039.
- Benedictus PP. XIV, *Constitutio Sacramentum Poenitentiae*, (01.06.1741), AAS 9 (1917), pars II, s. 505–508.
- Borek Dariusz, 2012, *Przestępstwa przeciwko sakramentom w normach De Delictis Reservatis z 2010 roku*, *Prawo Kanoniczne* 55, nr 4, s. 111–158.
- Borek Dariusz, 2015, *Sextum Decalogi praeceptum w kanonicznym prawie karnym aktualnie obowiązującym*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos”, Tarnów.
- Ciccola Giovanni, Targoński Franciszek, 2008, *Poradnik spowiednika. Aspekty biblijno-teologiczne sakramentu pokuty. Cenzury, nieprawidłowości i przeszkody w Kodeksie Prawa Kanonicznego*, Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”, Kraków.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1–317; tekst polski w: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1984.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Decretum Congregatio quo, ad poenitentiae sacramentum tuendum, excommunicatio latae sententiae illi quicumque ea quae a confessario et a poenitente*

- dicuntur vel per instrumenta technica captat vel per communicationis socialis instrumenta evulgat, infertur*, AAS 80 (1988), s. 1367.
- Gajda Piotr M., 2008, *Sankcje karne w Kościele w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II oraz późniejszych zmian i uzupełnień. Studium kanoniczno-pastoralne*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos”, Tarnów.
- Janczewski Zbigniew, 2011, *Ważność sprawowania sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego uzdrowienia i święceń w porządku prawnym Kościoła katolickiego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.
- Krukowski Józef, 2011, *Sakrament pokuty*, w: Józef Krukowski i in. (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, t. III/2: Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań, s. 140–176.
- Lempa Florian, 1991, *Przestępne nadużycie władzy kościelnej w prawie powszechnym Kościoła łacińskiego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Myrcha Marian A., 1986, *Problem grzechu w karnym ustawodawstwie kanonicznym*, *Prawo Kanoniczne* 29, nr 1–2, s. 43–80.
- Nykiel Krzysztof, 2011, *Przyczyny i procedura wydalenia duchownych według norm i praktyki Kongregacji Nauki Wiary*, *Prawo Kanoniczne* 54, nr 3–4, s. 31–52.
- Pastuszko Marian, 1995, *Posługa szafarza sakramentu pokuty i pojednania w szczególnych okolicznościach*, *Prawo Kanoniczne* 38, nr 1–2, s. 27–70.
- Pastuszko Marian, 1999, *Sakrament pokuty i pojednania*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Płatek Józef S., 2001, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, „Paulinianum” – Wydawnictwo Zakonu Paulinów, wyd. 2, Częstochowa.
- Rincón-Pérez Tomás, 2011, *Sakrament pokuty*, w: Piotr Majer (red.), *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, Wolters Kluwer Polska, Kraków, s. 718–741.
- Stokłosa Marek, 2009, *Przestępstwa przeciwko świętości sakramentu pokuty w świetle kanonicznego prawa karnego*, *Studia Redemptorystowskie* 7, s. 159–178.
- Świto Lucjan, 2015, *Penalizacja przemocy seksualnej w prawie polskim i w prawie kanonicznym*, *Forum Teologiczne* 16, s. 61–75.
- Syryjczyk Jerzy, 2003, *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.
- Wenz Wiesław, 2014, *Symulacja sprawowania Najświętszej Eucharystii i sakramentu pokuty. Na kanwie listu Kazimierza Kardynała Nycza do parafii w Mogielnicy*, *Życie Konsekrowane* 107, nr 3, s. 71–94.

**DE SEXTO CRIMES PERFORMED BY THE MINISTER
OF THE SACRAMENT OF PENANCE AND DEFINED
BY THE CODE OF CANON LAW OF 1983**

Summary: This article refers to *de sexto* crimes committed by the minister of the sacrament of Penance and defined by the *Code of Canon Law* of 1983 and other papal documents. In order to be able to prosecute the perpetrator of the crime of the absolution of a partner against the sixth commandment of the Decalogue, there must be two elements. The first is the condition of two specific persons, the penitent and the confessor, committing jointly a crime against chastity. The second is that the confessor gives the penitent a sacramental absolution from the sin committed jointly.

The legislation for committing this crime provided excommunication *latae sententiae* reserved for the Holy See. The crime of solicitation consists in persuading the penitent by the minister of the sacrament of penance to sin against the sixth commandment of the Decalogue. The punishment for this crime is obligatory in the form of penalties *ferendae sententiae* and it is up to the judge or ordinand to decide what kind of punishment it is to be. The crime of solicitation is also closely connected with the issue of false allegations of the confessor that it was committed. The Church legislator thus defends the confessor against false accusations. The penal sanction for committing a crime of false accusation that the confessor has been accused of solicitation is an interdict by law, which results in a ban on all sacraments, including penance. When the perpetrator is a clergyman, apart from the punishment of the interdict, he will be subject to the penalty of suspension *latae sententiae*.

Keywords: sacrament of penance; absolution of the partner against the sixth commandment; solicitation; false accusation of the confessor of solicitation.

Ottó Pál Harsányi OFM

WSPÓLNE KORZENIE TROSKI O STWORZENIE ORAZ O ETYKĘ RODZINNĄ

Wprowadzenie do przekładu

Prof. Ottó Pál Harsányi OFM (ur. 1967 r.)¹ pochodzi z Węgier. Ukończył studia biologiczno-chemiczne (1992) na uniwersytecie w Budapeszcie, a następnie franciszkańskie studium teologiczne (1995) także w Budapeszcie. Studiował w Instytucie Jana Pawła II na Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie oraz w Instytucie Bioetyki Katolickiego Uniwersytetu *Sacro Cuore* w Rzymie (2000). Doktoryzował się w Papieskiej Akademii *Alfonsianum* w Rzymie (2001). Był nauczycielem akademickim na wydziale teologicznym Katolickiego Uniwersytetu w Budapeszcie (2001–2002). Od 2002 r. pracuje na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu *Antonianum* w Rzymie, najpierw jako profesor wizytujący, następnie profesor adiunkt, a od 2011 profesor uczelni. Aktualnie sprawuje funkcję wicedziekana na tym wydziale.

O. Pál Ottó Harsányi jest specjalistą w zakresie teologii moralnej fundamentalnej. Jego zainteresowania badawcze obejmują bioetykę, teologię ekologiczną, teologię małżeństwa i rodziny.

Poniżej zaprezentowano część wykładu sympozjalnego pt. *Wspólne korzenie etyki ekologicznej i rodzinnej*, wygłoszonego na II Międzynarodowym Sympozjum Familiologicznym pt. „Biznes rodzinny w kontekście integracji nauk humanistycznych, ekonomii i gospodarki” (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, 11–12 czerwca 2018 r.). Przekładu z języka włoskiego na polski dokonał o. Maksym Adam Kopiec OFM.

Katarzyna Parzych-Blakiewicz

¹ Zob. Pál Ottó Harsányi, w: *Pontificia Università Antonianum* [online], dostęp: 29.06.2019, <<http://www.antonianum.eu/it/corso/professore?matricola=563>> [ORCID: 0000-0003-3698-768X].

Przekład

Podsumowując refleksje nad etyką rodzinną w odniesieniu do przedsiębiorczości rodzinnej, pojawia się zagadnienie postawy człowieka w relacji do stworzenia. Chodzi tu zwłaszcza o kwestie etyki środowiskowej, miłości małżeńskiej i siły społeczeństwa przekształcającej naturę. Tymczasem z punktu widzenia doświadczenia ludzkiego oraz wiedzy naukowej niepodważalna jest więź między ludźmi, jak również człowieka z otoczeniem, wynikająca z ekologii osoby, wówczas gdy osobowa natura człowieka musi być respektowana i chroniona jako najgłębsza wartość środowiska naturalnego. Arbitralne używanie rezultatów badań biomedycznych może łatwo stać się praktyką nieodpowiedzialnego zużycia i wyczerpania zasobów naturalnych (LS, n. 155). Przyczyn takich konsekwencji należy szukać właśnie w postawach ludzkich, w nieuporządkowanym zachowaniu i działaniu człowieka jako podmiotu. Tym samym, jeśli cnoty tkwiące u podstaw tworzenia relacji interpersonalnych osłabiają się i zanikają, powstaje sytuacja prowadząca do przyjęcia negatywnej postawy wobec otoczenia i odwrotnie, również otoczenie negatywnie oddziałuje na kontakty międzypersonalne (CV, n. 51; LS, n. 224).

Wewnętrzne czynniki warunkujące ludzkie postępowanie ujawniają się w rodzinie, w relacji wobec stworzenia, na płaszczyźnie głębszych motywacji, a także w kontekście społecznym. Brak solidarności obywatelskiej może inicjować szkody środowiskowe, degradację ekologiczną oraz frustrację i niezadowolone w relacjach wspólnotowych (CV, n. 51). „Na świecie jest coraz więcej [...] zewnętrznych pustyni, ponieważ pustynie wewnętrzne stały się tak rozległe” (LS, n. 217). Ludzka ekologia dąży do uchronienia człowieka przed autodestrukcją (CV, n. 51), promując odnowę etyczną jest ukierunkowana na szacunek wobec życia i ludzkiej pracy we wszystkich przejawach i formach (CV, n. 28; LS, n. 117, 120).

Etyka środowiskowa, tak samo jak i rodzinna, są ściśle związane, ponieważ obie dotyczą postawy człowieka w taki sposób, że środowisko naturalne stanowi organiczną część procesów społecznych. Fundamentalna różnica pomiędzy tymi obszarami badań – w ramach niniejszej refleksji – tkwi w fakcie, że tylko człowiek ma naturę osobową, co sprawia, że w stosunku do całego stworzenia jest on bytem całkowicie wyjątkowym, jedynym i niepowtarzalnym. Nie brakuje wielu ruchów ekologicznych oddanych z pełnym zaangażowaniem ochronie środowiska, a pozostających jednocześnie niewrażliwymi na życie ludzkie w jego fazie rodzenia się i umierania. „Dla ochrony przyrody nie wystarczą działania pobudzające lub hamujące gospodarkę, ani nawet nie wystarczą odpowiednie pouczenia. Są to ważne narzędzia, ale decydującym problemem jest całościowa postawa moralna społeczeństwa. Jeśli nie szanuje się prawa do życia

i do naturalnej śmierci, jeśli sztucznym czyni się poczęcie, ciążę i narodziny człowieka, jeśli poświęca się ludzkie embriony na badania, powszechna świadomość w końcu gubi pojęcie ekologii ludzkiej, a wraz z nim pojęcie ekologii środowiska” (CV, n. 51). Papież Benedykt XVI uważa, że „Jeśli zatracą się wrażliwość osobista i społeczna wobec przyjęcia nowego życia, również inne formy przyjęcia pożyteczne dla życia społecznego stają się jałowe” (CV, n. 28).

U podstaw działań promotorów tychże środowisk ambientalistycznych tkwi błędna wizja człowieka cechująca się przesadnym antropocentryzmem, który w dalszej kolejności jest przyczyną nieodpowiedzialnego i nieodwracalnego wykorzystania oraz wyczerpania naturalnych zasobów i tak samo przesadnym ekocentryzmem (LS, n. 118–119), dla którego nie istnieje żadna istotna różnica między człowiekiem a obszarem nie-osobowym (apersonalnym) stworzenia. Jest to wizja, która neguje socjalność człowieka i jego otwartość na Absolut. Tym samym nie jest niczym innym jak romantycznym indywidualizmem ukrytym „pod maską ekologicznego piękna i duszącego zamknięcia się w immanencji” (LS, n. 119).

Ochronę środowiska oraz kwestie związane z małżeństwem i z rodziną w ich wzajemnej relacji należy rozpatrywać na płaszczyźnie refleksji teologicznej dotyczącej Trójcy Świętej, ponieważ całe stworzenie zawiera w sobie piętno ściśle trynitarnie (LS, n. 239). Ta analogia ujawnia się w sposób całkowicie jedyny i wyjątkowy w małżeństwie i w rodzinie, jako scalonej wspólnoty życia i miłości, aspirując do prawdy miłości (Jan Paweł II 1994, n. 6). Trzeba wszakże zwrócić uwagę na głęboką i istotną różnicę pomiędzy owymi analogatami. Z jednej strony bowiem tylko człowiek, a nie całe stworzenie, cieszy się naturą osobową. Z drugiej natomiast, tak człowiek, jak i stworzenie są naznaczone ontologiczną granicą bardzo dobrze wyrażoną w ramach logiki myśli augustyńskiej: *Deus semper maior* (Coda 2008, s. 41). Teologia trynitarna jest jednak w stanie doprowadzić do głębszego zrozumienia autentycznych korzeni ludzkiego postępowania i do pełniejszego poznania sensu życia, przyczyniając się do tego, że osobowe działanie staje się coraz bardziej sprawiedliwe i solidarne.

Tradycyjna etyka w oparciu o cnoty może być zintegrowana w ramach etyki daru, przekraczając granice filozoficzno-teologicznej tradycji chrześcijańskiej, może skutecznie prezentować uniwersalne orędzie teologii moralnej. Etyka daru jest generalnym paradygmatem ludzkiej postawy, ponieważ, badając najgłębszy sens rzeczywistości, proponuje rozwiązania przekonujące do harmonijnego i integralnego rozwoju człowieka. Etyka daru poszukuje sensu życia i dobra, które z niego naturalnie i obficie wypływa. Dokonuje się to w dynamicznej relacji pomiędzy tożsamością osoby i odrębnością drugiego człowieka (Gnada 2017, s. 55–70). Dar uznaje i promuje drugiego, a jednocześnie promuje zarówno autorealizację tego, który daje siebie w darze, jak i zgodne współzycie osób, a co za tym idzie – w szerszym sensie – całego stworzenia.

Ekologia człowieka, która obejmuje nauki naturalne, oraz teologia katolicka, mają wspólny mianownik, do którego odsyłają świat nauki, kultury, polityki itd. Szacunek wobec immanentnego porządku kosmosu oraz ochrona i troska o ekosystemy są ściśle związane z obroną i promocją osobowej natury człowieka, od chwili, gdy ludzkie ciało wchodzi w bezpośrednią relację ze środowiskiem i z innymi istotami żyjącymi (LS, n. 155). Te ostatnie dwie rzeczywistości mogą być pojęte jako dary o wewnętrznej i wpisanej w ich naturę wartości, a tym samym wzbudzać w nas kulturę szacunku, troski i opieki. Gdy wiara chrześcijańska nadaje środowisku naturalnemu imię „stworzenia”, potwierdza i uznaje, że jest ono darem Stwórcy-Który-Jest-Osobą, ubogacając w ten sposób znaczenie ekologii rozumianej początkowo w jej ujęciu wyłącznie biologicznym (LS, n. 76, 159; Ryan 2017, s. 56–73). Koncepcja natury jako daru jest promowana w sposób doniosły i efektywny, używając bonawenturiańskiej terminologii „pobożność” (religijność) (LS, n. 11) i „kontemplacja” (LS, n. 233).

Przyjęcie, akceptacja, otwartość i odpowiedzialność mogą wylansować paradygmat solidarności, który – poszerzając horyzonty w czasie i w przestrzeni – buduje wspólnotę życia tak na poziomie przyszłych pokoleń, jak i na poziomie biosfery. Ekologiczna kultura i ochrona środowiska nie mogą istnieć bez odpowiedniej wizji człowieka, zważywszy że osobowa egzystencja jest podstawą odpowiedzialności. „Nie da się utworzyć nowej relacji z naturą bez odnowionego człowieka. Nie ma ekologii, bez właściwej antropologii. Gdy osoba ludzka uważana jest jedynie za jakiś kolejny byt pośród innych, pochodzący jakby z innej gry losowej lub fizycznego determinizmu, ‘powstaje zagrożenie, że świadomość odpowiedzialności ulegnie w sumieniach osłabieniu’” (LS, n. 118). Konstruowanie autentycznej wspólnoty i troska o środowisko ściśle do siebie współprzynależą na fundamencie relacji różnych rzeczywistości tworzących Kosmos (LS, n. 91–92). Jednak w sieci relacji człowiek zajmuje pozycję całkowicie odrębną i wyjątkową dzięki odkryciu poznawalności życia i ciężającej wobec niego odpowiedzialności. Stąd w żaden sposób nie może być porównywany z innymi bytami (LS, n. 90). Troska, nawet jeśli tylko symbolicznie okazana osobom potrzebującym oraz środowisku naturalnemu poddanemu wielorakim zagrożeniom, może uwolnić człowieka od obojętności nasyconej konsumizmem oraz uczynić go zdolnym do wykreowania nowej jakości dla autentycznego i upragnionego modelu życia społecznego (LS, n. 232).

Promocja troski o stworzenie i etyka rodzinna na bazie paradygmatu daru może integralnie objąć tożsamość kulturową, religijną i wspólnotową człowieka (LS, n. 46, 81, 84, 143, 145–147, 203, 232), który stanowi ośrodek i centrum ducha naszych czasów.

Bibliografia

- Benedykt XVI, 2009, *Encyklika „Caritas in Veritate”* (29 VI 2009), Kraków.
- Coda Piero, 2008, *Sul luogo della Trinità: rileggendo il “De Trinitate” di Agostino*, Città Nuova, Roma.
- Franciszek, 2015, *Encyklika „Laudato Si”* (25 V 2015), Kraków.
- Gnada Aristide, 2017, *Gift as a Principle of Moral Action*, w: Robert C. Koerdel, Vimal Tiriminna (red.), *Contemplating the Future of Moral Theology: Essays on Honour of Brian V. Johnstone*, C.Ss.R., Pickwick Publications, Eugene (Oregon) 2017, s. 55–70.
- Jan Paweł II, 1994, *List do rodzin „Gratissimam sane”* (2 II 1994), w: *Opoka.org.pl* [online], dostęp: 28.06.2019, <https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/gratissimam.html>.
- Ryan Robert, 2017, *Pope Francis, Theology of the Body, Ecology, and Encounter*, *Journal of Moral Theology*, t. 6, Numer specjalny 1, s. 56–73.

Paweł Sambor OFM

INSPIRACJE *LABOREM EXERCENS* DO REFLEKSJI NAD „GRAMATYKĄ” BIZNESU RODZINNEGO*

Streszczenie: W jaki sposób należy ująć związek między biznesem i rodziną w rzeczywistości biznesu rodzinnego? Czy jest to relacja podporządkowania, czy też swego rodzaju komplementarności? Punktem wyjścia niniejszej refleksji jest nauczanie papieskie zawarte w encyklice *Laborem exercens* na temat ludzkiej pracy. Ponieważ biznes rodzinny jest wyrazem i formą pracy człowieka, należy rozpatrywać go w świetle nauczania o osobowym wymiarze ludzkiej pracy, z którego wyłaniają się trzy kręgi wartości pracy. Człowiek powinien pracować ze względu na swoje człowieczeństwo, rodzinę i społeczeństwo. Analiza teologiczna relacji między antropologicznym wymiarem pracy i powinnością moralną ze względu na bliźnich, pozwala stwierdzić, że jeśli u podstaw biznesu rodzinnego znajduje się troska o jej wymiar osobowy, gdzie w centrum nie stoją „rzeczy”, ale człowiek, wówczas rzeczywistość biznesu i rodziny nie tylko nie są sprzeczne, ale się przenikają i do siebie odwołują.

Słowa kluczowe: *Laborem exercens*, biznes, rodzina, praca, etyka życia społecznego.

Kierunki rozwoju współczesnej teologii wyznaczają wiele różnorodnych aspektów specjalizujących duszpasterzy w praktyce eklezjalnej. Dotyczą etyki życia społecznego (w tym gospodarczego), duszpasterstwa specjalistycznego, różnych przejawów kultury. Rozwijane refleksje odnoszące się do problemów teologicznych muszą jednak opierać się na nauczaniu Kościoła jako Magisterium dającym wykładnię podstaw aksjologicznych łączących fundamenty ewangeliczne z ludzką pracą i wszelką aktywnością. Do ważnego we współczesnej teologii obszaru badań teologicznych należą także kwestie familiologiczne. Jedną z nich jest aspekt pracy i gospodarki, który można ująć, formułując następujące pytanie: Jakie są powiązania między rodziną a biznesem? Ta kwestia

* O. dr Paweł Sambor OFM, ORCID: 0000-0001-5539-7568; doktoryzował się z teologii w Institut Catholique de Paris i w Université de Fribourg (Suisse); jest pracownikiem naukowym Pontificia Università Antonianum w Rzymie oraz sekretarzem w redakcji kwartalnika teologicznego „Antonianum”; e-mail: pawel_sambor@wp.pl. Przedstawiony tekst jest opracowaniem tematu podjętego w prelekcji „Gramatyka« biznesu rodzinnego” na II Międzynarodowym Sympozjum Familiologicznym na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie, pt. „Biznes rodzinny w kontekście integracji nauk humanistycznych, ekonomii i gospodarki” (11–12 czerwca 2018).

– jak dotąd – nie była ujmowana w dokumentach Kościoła. Z teologicznego punktu widzenia jest to jednak ważna problematyka, gdyż znajduje się na styku życia społecznego i rodzinnego; jest więc objęta także troską, jaką Kościół rozciąga nad rodzinami, społeczeństwem, co wyraża się także w dbałości o jakość cywilizacji.

Celem niniejszego studium jest przedstawienie kilku wątków dotyczących organizacji biznesu rodzinnego zgodnie z nauczaniem Kościoła zawartym w encyklice Jana Pawła II *Laborem exercens* (14 IX 1981). Kwestia organizacji biznesu rodzinnego była podejmowana przez wielu autorów, stąd można już odnotować obszerny stan badań w dyscyplinach zajmujących się ekonomią i gospodarką. Natomiast nie jest ona analizowana w obszarze badań teologicznych, chociaż nauczanie Kościoła dostarczyło wielu dokumentów dotyczących problematyki ludzkiej pracy. Encyklika *Laborem exercens* jest najbliższa tematyce biznesu rodzinnego, dlatego od niej rozpoczyna się refleksja teologiczna, kierująca badaczy do kolejnych dokumentów w celu wydobywania z nich nauki poszerzającej i doprecyzowującej podjęte zagadnienie. Autor założył w swojej analizie udokumentowanie obecności w wymienionej encyklice czynników, które istotnie wiążą się z potrzebą ukierunkowania organizacji i rozwoju biznesu rodzinnego według założeń teologicznych. Nie chodzi tu o odtwarzanie myśli źródłowej, ale inspirację źródłami teologicznymi do zrobienia pierwszego kroku i kontynuacji w dalszych badaniach zarówno nad *Laborem exercens*, jak i pozostałymi dokumentami z obszaru katolickiej nauki społecznej. W niniejszym przedłożeniu nie jest podana szczegółowa analiza rzeczywistości biznesu rodzinnego w relacji do rodziny z perspektywy teologicznej, gdyż na obecnym etapie badań teologicznych nie dysponujemy systematyzacją odpowiednich zagadnień. Są tu tylko zarysowane pewne elementy podstaw biznesu rodzinnego według *Laborem exercens*.

W niniejszym artykule starano się także zasygnalizować treści, które mają istotne znaczenie dla późniejszego sformułowania założeń niezbędnych w analizie procesu organizacji biznesu rodzinnego zgodnie z aksjologią wynikającą z Ewangelii. Ponadto tekst ten należy sytuować wśród opracowań z zakresu teologii rodziny, wskazując jednocześnie interesujący, choć jeszcze niespenetrowany dotąd teologicznie aspekt życia rodzinnego powiązany z biznesem.

1. Między rzeczywistością biznesu a rzeczywistością rodziny

W literaturze przedmiotu, jak i w języku potocznym, słowa „rodzina” i „firma” lub „biznes” występują zarówno w formie łącznej ze spójnikiem ‘i’, np. „biznes i rodzina”, jak również rozłącznej czy przeciwstawnej połączonej

spójnikiem ‘a’, ‘albo’, ‘czy’, np. „biznes czy rodzina”. Forma łączna podkreśla bardziej koncyliacyjny związek między biznesem i rodziną, natomiast forma rozłączna czy przeciwstawna podkreśla trudną bądź konfliktową relację (por. Machalica 2014, s. 19–20). Tej formy zapisu nie należy rozpatrywać tylko w kontekście składniowym, chodzi tu bowiem o podkreślenie realnej trudności jasnego i precyzyjnego ujęcia relacji i zależności zachodzących między rzeczywistością biznesu i rodziny. Nie zawsze jednak precyzyjność języka jest w pełni możliwa, zwłaszcza gdy pojęcia weryfikowane są przez codzienne doświadczenie życiowe. Zasadniczo pytamy nie o praktyczny wymiar relacji biznesu i rodziny, ale o pryncypia stojące u jej podstaw. Jakie są elementy składające się na te relacje i jaki jest ich układ? Pytanie o związek biznesu i rodziny odnosi się do układu elementów składających się na te relacje. Z tej perspektywy układ ‘teoretyczny’ może ulegać zmianie w zależności od tego, czy punktem wyjścia będą tutaj prawa ekonomii, czy też wartość rodziny w społeczeństwie (np. socjologia, psychologia). Nauczanie społeczne Kościoła przypomina także o fundamentalnych elementach życia społeczno-ekonomicznego, którymi są m.in. niezbywalna wartość osoby ludzkiej i wartość rodziny.

Trudność, która pojawia się już na wstępie analizy encykliki, dotyczy kwestii zdefiniowania, czym jest „firma rodzinna”. Dookreślenie pojęcia umożliwia ocenę, czy dany podmiot gospodarczy wchodzi czy nie w zakres „firmy rodzinnej”. W niniejszych analizach, mówiąc o firmie rodzinnej, wzięto pod uwagę skonkretyzowaną działalność gospodarczą/biznesową prowadzoną przez członków jednej rodziny. Akcent pada tu na rzeczywistość skorelowaną, czyli taką, w której spletają się i w jakiejś mierze przenikają dwa wymiary życia społecznego: biznes i rodzina (Lajstet, Królicka 2017, s. 45–59).

Tematem przewodnim encykliki *Laborem exercens* jest praca ludzka – *Laborem exercens homo (incipit)* (Magnoni 2011, s. 10). Zagadnienie biznesu rodzinnego nie jest bezpośrednio poruszone w dokumencie, ale jest kilka istotnych wątków, które mogą przyczynić się do lepszego zrozumienia relacji między biznesem/firmą i rodziną. Należy zwrócić uwagę na następujące zagadnienia: antropologiczną wartość przedsiębiorczości i pracy, biblijno-teologiczne fundamenty aksjologii pracy, podmiotowy i przedmiotowy wymiar pracy, praca jako uczestnictwo w kapitale dziedzictwa kulturowego, kręgi wartości ludzkiej pracy, związek między pracą a rodziną.

2. Antropologiczna wartość przedsiębiorczości i pracy

Problematyka pracy jest ważnym punktem wyjścia i odniesienia dla tematyki przedsiębiorczości rodzinnej. W encyklice *Laborem exercens* podkreśla się

istotę pracy jako wszelkiej działalności człowieka, w której człowiek realizuje swoje pierwotne powołanie:

praca [...] oznacza każdą działalność, jaką człowiek spełnia, bez względu na jej charakter i okoliczności, to znaczy każdą działalność człowieka, którą za pracę uznać można i uznać należy pośród całego bogactwa czynności, do jakich jest zdolny i dysponowany poprzez samą swoją naturę, poprzez samo człowieczeństwo (LE, *Incipit*).

Człowiek potrzebuje ram społeczeństwa, by określić swoją pracę. Najczęściej wskazuje się na dwa rodzaje pracy: fizyczną i intelektualną (por. LE n. 5, 14). Na przestrzeni wieków praca przybierała różne formy, niektóre zajęcia ewoluowały, jedne wypierały inne w zależności od danego momentu cywilizacyjnego.

[...] z uwagi na jej przedmiotowe uwarunkowania należy stwierdzić, że *istnieje wiele prac*: wiele różnych prac. Rozwój ludzkiej cywilizacji przynosi w tej dziedzinie stałe wzbogacenie. Równocześnie jednak nie sposób nie zauważyć, że w procesie tego rozwoju nie tylko przybywają nowe odmiany pracy ludzkiej, ale także zanikają inne (LE, n. 8).

W tej perspektywie jest oczywiste, że przedsiębiorczość rodzinna jawi się przede wszystkim jako specyficzna forma pracy człowieka, którą na tle innych wyróżnia pewien zespół określonych cech. Jeśli mówimy zatem o przedsiębiorczości rodzinnej, podkreślamy, że jest to najpierw praca człowieka. To odniesienie do pracy pozwala spojrzeć na przedsiębiorczość rodzinną w świetle jej fundamentów etyczno-moralnych wynikających z nauki o człowieku i jego powołaniu.

3. Biblijno-teologiczne fundamenty aksjologii pracy

Praca wpisana jest w życie człowieka od zarania jego istnienia. Jej fundament antropologiczny sięga dzieła stworzenia i wiąże się zadaniem postawionym przez Stwórcę:

Kiedy człowiek, stworzony «na obraz Boży [...] jako mężczyzna i niewiasta» (por. *Rdz 1, 27*), słyszy słowa: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, *abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną*» (*Rdz 1, 28*) – to chociaż słowa te nie mówią wprost i wyraźnie o pracy, pośrednio wskazują na nią ponad wszelką wątpliwość, jako na działanie, które ma on wykonywać na ziemi. Owszem, ukazują samą jej istotę. Człowiek jest obrazem Boga między innymi dzięki nakazowi otrzymanemu od swojego Stwórcy, by czynił sobie ziemię poddaną, by panował nad nią. W wypełnianiu tego polecenia człowiek, każda istota ludzka,

odzwierciedla działanie samego Stwórcy wszechświata (LE, n. 4; por. GS, n. 34; J. L. Illanes, 1983, s. 213).

Warto zauważyć, że w świetle *Laborem exercens* wezwanie do pracy, podobnie jak i sama praca, rysuje się jako forma realizacji w bycie ludzkim obrazu Bożego; swoją pracą człowiek niejako odzwierciedla działanie Boga, co więcej, w tym działaniu współuczestniczy¹. Praca nie jest przedstawiana w źródłach teologicznych jako uciążliwość będąca skutkiem upadku człowieka – nawet jeśli grzech zaciąży na realizacji tego nakazu – ale jako wezwanie i powołanie wpisane w samą naturę człowieka (por. LE, n. 4, 9). Jak podkreśla Jan Paweł II, jest formą realizacji jego człowieczeństwa:

Praca jest dobrem człowieka – dobrem jego człowieczeństwa – przez pracę bowiem człowiek *nie tylko przekształca przyrodę*, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także *urzeczywistnia siebie* jako człowiek, a także poniekąd *bardziej «staje się człowiekiem»* (LE, n. 9).

Biblijne nauczanie o człowieku i rzeczywistości pracy wyraża się nade wszystko w przekonaniu o nadrzędnej wartości podmiotowego wymiaru pracy: to nie forma pracy ani owoce świadczą o jej wartości etycznej, ale fakt, że jej podmiotem jest i pozostaje zawsze człowiek.

4. Podmiotowy a przedmiotowy wymiar pracy

W encyklice *Laborem exercens* wyraźnie została podkreślona różnica między przedmiotowym a podmiotowym wymiarem pracy. Podczas gdy praca w sensie przedmiotowym wyraża całą gamę i bogactwo ludzkiej aktywności, w której człowiek realizuje swoje pierwotne powołanie, praca w sensie podmiotowym podkreśla, że podmiotem pracy jest zawsze człowiek jako *osoba* zdolna do stanowienia o sobie². Nawet jeśli praca jest działaniem osoby (*actus personae*) (LE, n. 24),

nie jest [ona] po prostu «aktem człowieka» (*actus hominis*), jak jedzenie, spanie, chodzenie itd., ale aktem wybitnie ludzkim (*actus humanus*), w którym człowiek

¹ „Bardzo głęboko wpisana jest w Słowo Bożego Objawienia ta podstawowa prawda, że *człowiek*, stworzony na obraz Boga, *przez swoją pracę uczestniczy w dziele swego Stwórcy* – i na miarę swoich ludzkich możliwości poniekąd dalej je rozwija i dopełnia, postępując wciąż naprzód w odsłanianiu ukrytych w całym stworzeniu zasobów i wartości.” (LE, n. 25; por. Illanes 1983, s. 214).

² „Człowiek dlatego ma czynić sobie ziemię poddaną, ma nad nią panować, ponieważ jako «obraz Boga» jest osobą, czyli bytem podmiotowym uzdolnionym do planowego i celowego działania, zdolnym do stanowienia o sobie i zmierzającym do spełnienia siebie. *Jako osoba jest tedy człowiek podmiotem pracy*” (LE, n. 6).

wyraża całego siebie, duszę i ciało, i musi realizować się jako byt inteligentny, obdarzony kreatywnością, właśnie dlatego że człowiek jest osobą... (Marchesi 1982, s. 526).

Wartość pracy nie mierzy się najpierw taką czy inną formą pracy, ale osobowym jej wymiarem: człowiek jest podmiotem pracy (zob. LE, n. 6, 8). Jakakolwiek forma pracy, nawet jeśli sama może podlegać ocenie czy wartościowaniu, jest ostatecznie zawsze drugorzędna wobec wartości etycznej płynącej z faktu, że spełnia ją człowiek³. Jeśli podmiotowy wymiar pracy ma pierwszeństwo wobec różnych form pracy, to tym bardziej stoi on ponad osiągnięciami. Z podmiotowym wymiarem pracy wiąże się zagadnienie właściwego celu ludzkiej pracy. Według źródeł teologicznych nie wolno czynić z niej ani jej owoców nadrzędnego celu – samego w sobie, ale zawsze należy widzieć prymat ludzki. Celem pracy nie są rzeczy, ale człowiek⁴. Należy jednak zaznaczyć, że „wymiar osobowy [pracy] nie pokrywa się z wymiarem wyłącznie indywidualnym. W rzeczywistości człowiek nigdy nie pracuje sam” (Boni 2003, s. 11).

5. Praca jako uczestnictwo w kapitale dziedzictwa kulturowego

Praca ze swej natury wpisuje się w dynamikę uczestnictwa, które realizuje się na dwóch poziomach. Pierwszy sięga do dzieła stworzenia: człowiek poprzez swoją pracę jest wezwany do współuczestnictwa w dziele stwórczym Boga (por. LE, n. 25). Drugi odwołuje się do wymiaru społecznego pracy. Wymiar ten oznacza najpierw dziedzictwo poprzednich pokoleń, z którego człowiek pracujący czerpie (zdobycze techniki itd.) i w które aktywnie wchodzi poprzez swoją pracę. Człowiek pracujący nie tylko wchodzi w dziedzictwo pracy innych ludzi, ale swoją pracą to dziedzictwo wzbogaca. Dziedzictwo to, w najgłębszej swej istocie jest najpierw owocem pracy człowieka⁵.

Z kwestią pracy nieodzownie wiąże się zagadnienie kapitału, rozumianego najpierw jako owoc ludzkiej pracy, ale również jako zespół narzędzi i środków

³ „Nie oznacza to, że praca ludzka z punktu widzenia przedmiotowego nie może i nie powinna być w ogóle wartościowana i kwalifikowana. Znaczy to tylko, że *pierwszą podstawą wartości pracy jest sam człowiek* – jej podmiot” (LE, n. 6).

⁴ „... bez względu na pracę, jaką każdy człowiek spełnia, i przyjmując, że stanowi ona ... cel jego działania, cel ten nie posiada znaczenia ostatecznego sam dla siebie. Ostatecznie bowiem *celem pracy*: jakiegokolwiek pracy spełnianej przez człowieka ... pozostaje zawsze sam człowiek” (LE, n. 6).

⁵ „Wszystkie środki produkcji, poczynając od najprymitywniejszych, a kończąc na najnowocześniejszych, wypracował stopniowo człowiek: doświadczenie i umysł człowieka. W ten sposób powstały nie tylko najprostsze narzędzia służące uprawie roli, ale także – przy odpowiednim zaawansowaniu nauki i techniki – te najnowocześniejsze i skomplikowane maszyny i fabryki, laboratoria i komputery. Tak więc *owocem pracy jest wszystko to, co ma służyć pracy*, co stanowi – przy dzisiejszym stanie techniki – jej rozbudowane «narzędzie»” (LE, n. 12).

potrzebnych człowiekowi do pracy. Możemy mówić o kapitale w sensie szerokim, mając na myśli owoc ludzkiej pracy wielu pokoleń lub całej ludzkości w formie dziedzictwa kultury czy zdobyczy techniki, i w znaczeniu zawężonym jako „zespół rzeczy” (LE, n. 12). Kapitał nie może być traktowany jako rzeczywistość sama w sobie, niezależna od pracy człowieka, ponieważ ze swej natury jest on zawsze owocem pracy (por. LE, n. 13) oraz pracy ma służyć: „[...] praca jest zawsze *przyczyną sprawczą*, naczelną, podczas gdy «kapitał» jako zespół środków produkcji pozostaje tylko *instrumentem* [...]” (LE, n. 12; Boni 2003, s. 16–18). Warto zauważyć, że w biznesie rodzinnym słowo „kapitał” przyjmuje dodatkową konotację. Zawierają się w nim zarówno dobra materialne i pewne dziedzictwo wynikające z pracy (tradycje rodzinne), ale również, co istotne, relacje międzyludzkie, określane również „kapitałem ludzkim”, który często przekłada się na siłę i jakość danej działalności gospodarczej (Lajster 2017, s. 95–129; Escher 2017, s. 131–137).

6. Kręgi wartości pracy

Z osobowego wymiaru pracy wyłaniają się trzy kręgi wartości pracy (Chiappetta 1982, s. 60–63; Boni 2003, s. 10–11). Pierwszym jest człowiek. „Człowiek powinien pracować zarówno ze względu na nakaz Stwórcy, jak też ze względu na swoje własne człowieczeństwo, którego utrzymanie i rozwój domaga się praca”. Można tu mówić o antropologicznym i niejako *ontologicznym* wymiarze pracy, a więc w sposób szczególnie wiążącym człowieka. Drugim kręgiem jest rodzina. „Powinien człowiek pracować ze względu na bliźnich, zwłaszcza ze względu na swoją rodzinę...”. Trzecim kręgiem jest społeczeństwo, gdyż do niego należy naród, którego synowie i córki, „ze względu na całą rodziną ludzką” są dziedzicami pracy pokoleń i współtwórcami przyszłości (LE, n. 16; por. LE, n. 9–10).

Te trzy kręgi odniesienia stanowią hierarchię powinności moralnej, ponieważ praca w najgłębszej swej istocie odpowiada na powołanie człowieka i zabezpiecza jego byt. Jest priorytetem ludzkim. Nie chodzi tutaj o jej konkretne realizacje czy manifestacje, ale o fakt, że pracując, człowiek zapewnia sobie „chleb powszedni” (w sensie przenośnym i dosłownym)⁶ i doskonali swoje człowieczeństwo⁷. Na pierwszym miejscu powinność moralna związana jest

⁶ „[...] z pracy rąk swoich pożywa człowiek chleb – i to nie tylko ów chleb codzienny, którym utrzymuje się przy życiu jego ciało, ale także chleb wiedzy i postępu, cywilizacji i kultury [...]” (LE, n. 1).

⁷ „Jako osoba pracuje, wykonuje różne czynności przynależące do procesu pracy, a wszystkie one, bez względu na ich charakter, mają służyć urzeczywistnianiu się jego człowieczeństwa, spełnianiu osobowego powołania, które jest mu właściwe z racji samegoż człowieczeństwa” (LE, n. 6; por. GS, n. 35).

z wiernością swojemu człowieczeństwu i stąd w jakimś sensie jest ona pierwotna wobec pozostałych. To fundamentalne lub *ontologiczne* znaczenie pracy człowieka konkretyzuje się w różnych jej formach społeczno-ekonomicznych. Powołanie do pracy zapisane w stworzeniu człowieka i wyrażone w poleceniu *czyńcie sobie ziemię poddaną* oznacza, że praca jest rzeczywistością, która towarzyszy egzystencji człowieka i umożliwia mu realizację jego człowieczeństwa. Praca, w sensie *ontologicznym*, nie tyle więc wyprzedza, co współistnieje z naturą człowieka, gdyż został on stworzony, aby pracując realizować swoje człowieczeństwo⁸.

7. Związek pracy z rodziną

W encyklice mocno został podkreślony związek pracy z rodziną. Rodzina, która jest naturalnym prawem i powołaniem człowieka, ściśle wiąże się jednocześnie z pracą i rodziną:

Te dwa kręgi wartości – jeden związany z pracą, drugi wynikający z rodzinnego charakteru życia ludzkiego – muszą łączyć się z sobą prawidłowo i wzajemnie się przenikać. Praca jest poniekąd warunkiem zakładania rodziny, rodzina bowiem domaga się środków utrzymania, które w drodze zwyczajnej nabywa człowiek przez pracę (LE, n. 10).

To, co łączy pracę z rodziną i sprawia, że te dwie rzeczywistości wzajemnie się przenikają („muszą łączyć się z sobą prawidłowo i wzajemnie się przenikać”), nie jest określoną formą pracy, ale jej osobowym wymiarem i celem, którym jest człowiek. Podobnie bowiem jak praca w sensie antropologicznym zapewnia byt pracującemu (chleb powszedni) i przyczynia się do jego wzrostu jako człowieka, tak też praca, jako powinność wobec rodziny, warunkuje jej życie i utrzymanie oraz staje się pierwszą szkołą pracy, a co za tym idzie człowieczeństwa⁹. W tym pierwotnym fundamentalnym rozumieniu relacji pracy

⁸ Praca i natura człowieka ściśle wiążą się ze sobą, co nie znaczy jednak, że w pełni się pokrywają czy też identyfikują. Nawet jeśli poprzez pracę człowiek spełnia się i doskonali swoje człowieczeństwo, to ostatecznie, w sensie ontologicznym, praca wypływa z natury człowieka (*actus personae*), a nie odwrotnie. Ontologiczny wymiar osoby jest bowiem pierwotny i fundamentalny wobec *ontologicznego* wymiaru pracy, który, ze swej strony nie wyczerpuje wszystkich wymiarów aktywności człowieka jako osoby. Wymiar *ontologiczny* pracy należy więc rozumieć tutaj w sensie analogicznym (por. Chiappetta 1982, s. 59).

⁹ „Praca i pracowitość warunkują także cały *proces wychowania* w rodzinie właśnie z tej racji, że każdy „staje się człowiekiem” między innymi przez pracę, a owo stawanie się człowiekiem oznacza właśnie istotny cel całego procesu wychowania. Oczywiście, że wchodzi tutaj w grę poniekąd dwa znaczenia pracy: ta, która warunkuje życie i utrzymanie rodziny – i ta, poprzez którą urzeczywistniają się cele rodziny, zwłaszcza wychowanie; tym niemniej te dwa znaczenia pracy łączą się z sobą i dopełniają w różnych punktach” (LE, n. 10; por. Mejia 1995, s. 26–27).

i rodziny, praca nie stoi ‘ponad’ rodziną ani rodzina nie dominuje nad pracą. Są to bowiem dwie rzeczywistości o charakterze podstawowym i fundamentalnym, nie zaś przejściowym i okolicznościowym. Podobnie jak praca, tak i rodzina jest wpisana w naturę człowieka. W sensie podmiotowym należy więc mówić o wzajemnym przenikaniu się pracy i rodziny¹⁰. Praca w sensie przedmiotowym natomiast zależy od rzeczywistości rodziny, która pozostaje dla niej ważnym punktem odniesienia. Jan Paweł II pisze: „rodzina stanowi jeden z najważniejszych układów odniesienia, wedle których musi być kształtowany społeczno-etyczny porządek pracy ludzkiej” (LE, n. 10).

Gdy wymiar osobowy pracy zostaje naruszony, tzn. gdy praca lub jej owoce stają się celem samym w sobie, nie pozostaje to bez wpływu na rzeczywistość rodziny. Uprowadzenie osoby pracującej przez jej pracę – co może stać się faktem nie tylko przez wyzysk pracownika, ale również przez nieokiełznaną chęć zysku – uprzedmiotawia poniekąd samą rodzinę.

8. W kierunku „gramatyki” biznesu rodzinnego

Przywołane wątki tematyczne dotyczące pracy, przedstawione w *Laborem exercens*, pozwalają dostrzec wielorakie związki istniejące między rzeczywistością rodziny i biznesu (rodzinnego). Nawet jeśli w praktyce mamy do czynienia z napięciem między jedną a drugą rzeczywistością, z perspektywy katolickiej nauki społecznej na temat pracy, nie wolno ich wzajemnie przeciwstawiać. Ponieważ „biznes” (przedsiębiorczość) jest formą pracy człowieka, nie powinien być postrzegany w opozycji do rodziny, której cele mogą być urzeczywistniane właśnie dzięki pracy. W tym znaczeniu nie tyle należy mówić w kategorii „biznes a rodzina”, co „biznes i rodzina”. Oczywiście jest, że nie chodzi tutaj o przedsiębiorczość w jej materialnym wymiarze, ale o jej antropologiczny fundament i sens: biznes jako wyraz pracy człowieka. Jeśli u podstaw biznesu rodzinnego znajduje się troska o jej wymiar osobowy, gdzie w centrum nie stoją rzeczy, ale człowiek, wówczas biznes i rodzina nie tylko nie są sprzeczne, ale w jakimś sensie się przenikają i do siebie odwołują. Symetria ta zakłada jednocześnie wewnątrz porządek elementów składających się na tę rzeczywistość.

¹⁰ Ta wzajemna zależność uwidacznia się m.in. w tym, że z jednej strony praca jest warunkiem założenia i utrzymania rodziny, z drugiej zaś, rodzina jest pierwszą „szkołą” i doświadczeniem pracy (por. Toso 1994, s. 268).

Podsumowanie

W ramach badań familiologicznych skupienie się na encyklice *Laborem exercens* pozwoliło na podjęcie interesującego problemu badawczego, jakim jest nakreślenie kilku wątków dotyczących organizacji biznesu rodzinnego według katolickiej wizji życia społecznego. Nauczanie papieskie podkreśla zasady organizacji pracy ludzkiej, a więc są one adekwatne dla gospodarki i biznesu. Są to: przedsiębiorczość i praca jako realizacja pierwotnego powołania Bożego, opanowanie ziemi z zachowaniem troski o stworzenie, zachowanie podmiotowej perspektywy pracy, współdziałanie we wspólnocie, potrójna wartość pracy: rozwój osobisty, utrzymanie rodziny, służba społeczeństwu.

Interpretacja teologiczna wyłonionych treści źródłowych pozwoliła na sformułowanie wniosku, że rzeczywistość rodziny i rzeczywistość biznesu są ze sobą skorelowane, pozostając w harmonii tworzącej społeczną przestrzeń dla rozwoju wspólnoty rodzinnej, a w niej poszczególnych osób. Rzeczywistość rodziny wprowadza biznes w wymiar personalistyczny, a rzeczywistość biznesu wprowadza rodzinę w wymiar służby społecznej. Biznes rodzinny staje się tu paradygmatem korelacji wartości rodzinnych i społeczno-gospodarczych, wskazującym na fundamenty aksjologiczne zgodne z chrześcijańską hierarchią wartości. Teologia pracy wyłożona w encyklice *Laborem exercens* pomaga dostrzec harmonię obu tych rzeczywistości – rodziny i biznesu – wyznaczając tym samym pierwsze zasady organizacji biznesu rodzinnego według nauczania zawartego w źródłach teologicznych, czyli katolicką koncepcję „gramatyki” biznesu rodzinnego.

Bibliografia

- Boni Paolo, 2003, *Lavoro e economia nella dottrina sociale della Chiesa*, Studi Urbinati di Scienze Giuridiche, Politiche ed Economiche. Nuova serie, 54/1, s. 7–28, w: *Università degli Studi di Urbino Carlo Bo* [online], dostęp: 20.07.2018, <<http://ojs.uniurb.it/index.php/studi-A/article/view/349/341>>.
- Bryczkowska Katarzyna, Olszewska Monika, Mączyńska Małgorzata (red.), 2012, *Firma w rodzinie czy rodzina w firmie. Metodologia wsparcia firm rodzinnych*, Polska Agencja Rozwoju Przedsiębiorczości, Warszawa, w: *Polska Agencja Rozwoju Przedsiębiorczości* [online], dostęp: 19.07.2018, <<https://www.parp.gov.pl/files/74/81/545/13066.pdf>>.
- Chiappetta Luigi, 1982, *Il lavoro umano nell'enciclica "Laborem exercens" di Giovanni Paolo II*, Edizioni Dehoniane, Napoli.
- Escher Iwona, 2017, *Relacje w firmach rodzinnych*, w: Lajstet Joanna, Karwacki Arkadiusz, Escher Iwona, Karwacka Marta, Królicka Beata (red.), *Firmy rodzinne. Ludzie – relacje – wartości*, Wyd. Nauk. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Fernando Fernández Rodríguez (red.), 1987, *Estudios sobre la enciclica Laborem Exercens*, La Editorial Católica, Madrid.

- Illanes José L., 1983, *Trabajo historia y persona. Elementos para una teología del trabajo en la “Laborem exercens”*, Scripta Theologica, t. 15 (1), s. 205–231.
- Jan Paweł II, 1981, *Encyklika „Laborem exercens”* (14.09.1981), w: *The Holy See* [online], dostęp: 3.07.2019, <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html>.
- Lajster Joanna, 2017, *Kapitał ludzki w firmach rodzinnych*, w: Joanna Lajster, Arkadiusz Karwacki i in. (red.), *Firmy rodzinne. Ludzie – relacje – wartości*, Wyd. Nauk. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Lajster Joanna, Królicka Beata, 2017, *Firmy rodzinne jako przedmiot badań naukowych*, w: Joanna Lajster, Arkadiusz Karwacki i in. (red.), *Firmy rodzinne. Ludzie – relacje – wartości*, Wyd. Nauk. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Machalica Wiesława, 2014, *Czy jesteśmy bardziej firmą czy rodziną?*, *Relacje. Magazyn Firm Rodzinnych*, nr 5(6), s. 19–20, [online], dostęp: 19.07.2018, <http://firmyrodzinne.pl/download/relacje-2013-2015/RELACJE_nr_006.pdf>.
- Magnoni Walter, 2011, *La “Laborem exercens” nel contesto della Dottrina sociale della Chiesa*, *Quaderni per il Dialogo e la Pace*, nr 7/3, s. 8–12.
- Marchesi Giovanni, 1982, *L'uomo e il lavoro nell'enciclica “Laborem exercens”*, *La Civiltà Cattolica*, nr 3162, s. 521–533.
- Mejía Jorge, 1995, *Famiglia e lavoro nella dottrina sociale della Chiesa*, *La Società*, nr 17, s. 23–34.
- Sobór Watykański II, 1965, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Toso Mario, 1994, *Famiglia, lavoro e società nella dottrina sociale della Chiesa*, *La Società*, nr 14, s. 241–291.

INSPIRATION WITH THE *LABOREM EXERCENS* TO REFLECT ON THE „GRAMMAR” OF THE FAMILY BUSINESS

Summary: How is the relationship to be explained between the business and the family, in the case of a family business? Is it a matter of subordinating one to the other or is it rather a relationship of complementarity? This reflection starts from the teaching on work in the Encyclical *Laborem Exercens*. Since the family business is an expression and a form of human work, it is necessary to consider it in the light of the personal dimension of human labour, which gives rise to the threefold moral value of work. The human being must work on account of being human, for the sake of the family and for the good of society. The theological analysis of the relationship between the anthropological dimension of work and the moral duty with reference to the family permits one to conclude that, since the family business is based on commitment to its personal dimension, centred, not on “things”, but on the human being, the realities of the business and of the family, not only are not mutually opposed, but do, in some manner, call out to one another and become, as it were, intrinsically connected.

Keywords: *Laborem Exercens*, business, family, work, ethics of social life.

Anna Zellma, ks. Wojśław Czupryński, ks. Hubert Tryk, *Rekolekcje szkolne jako forma ewangelizacji dzieci, młodzieży i dorosłych*. Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2018, ss. 138.

Współcześnie w teologii pastoralnej coraz częściej stawia się pytanie o zasadność i efektywność duszpasterstwa w dobie wielorakich kryzysów społecznych i kultury „płynnej nowoczesności”. Wiele uwagi poświęca się relacjom między nauczaniem religii a katechezą parafialną i różnymi formami duszpasterstwa. Za szczególnie ważne uznaje się nie tylko poszukiwanie nowych strategii pastoralnych, ale także twórcze korzystanie z dobrych praktyk. Kluczowe przy tym staje się nie tyle poszukiwanie nowych, nieodkrytych obszarów dla duszpasterstwa, ile powrót do sedna Ewangelii oraz do głoszenia Dobrej Nowiny z nową mocą i z zastosowaniem nowych narzędzi (por. EG, n. 33). Wszystko to jest rozpatrywane w związku z potrzebą podejmowania „nowej ewangelizacji dla przekazu wiary chrześcijańskiej” dzieciom, młodzieży i dorosłym, w tym także uczestnikom rekolekcji szkolnych. Ta zaś implikuje konieczność poszukiwania odpowiedzi na pytania: jak pomagać dzieciom, młodzieży i dorosłym w odkrywaniu Dobrej Nowiny o zbawieniu, udzielaniu odpowiedzi na odkrytą miłość Bożą i w nawiązaniu osobowego kontaktu z Bogiem? Co zrobić, aby w oparciu o Ewangelię podejmowano odpowiedzialne, mądre, skuteczne działania ewangelizacyjne, np. w czasie rekolekcji szkolnych? Pytania te są szczególnie ważne w dobie kryzysu wartości, wychowania chrześcijańskiego oraz w odniesieniu do nauczania religii i katechezy parafialnej. Inspirują nie tylko badaczy, ale także praktyków – duszpasterzy, katechetów, animatorów wspólnot eklezjalnych do osobistej refleksji i debaty na temat właściwej roli i znaczenia rekolekcji szkolnych jako formy ewangelizacji dzieci, młodzieży i dorosłych.

W nurt teoretycznych i praktycznych aspektów nowej ewangelizacji wpisuje się opracowanie przygotowane przez znanych i cenionych przez polskich katechetów, pastoralistów i duszpasterzy, autorów: Annę Zellmę, ks. Wojśława Czupryńskiego i ks. Huberta Tryka. Bardzo dobrze stało się, że odpowiedzi na wyżej postawione pytania podjęli się autorzy reprezentujący różne specjalności z obszaru nauk teologicznych, mający nie tylko duże doświadczenie naukowe, ale także pastoralne w zakresie prowadzenia rekolekcji ewangelizacyj-

nych. Zestawienie rekolekcji szkolnych i ewangelizacji w tytule książki jest uzasadnione, a zarazem ważne poznawczo. Wynika bowiem z holistycznego ujęcia wychowania w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych oraz dowartościowania współpracy podmiotów (szkoły i Kościoła) zaangażowanych w realizację formacji ludzkiej i chrześcijańskiej. Rekolekcje szkolne i ewangelizację łączą wspólne cele, takie jak np.: „ukazanie Chrystusa tym, którzy Go nie znają” (EN, n. 17), głoszenie Dobrej Nowiny szczególnie poprzez świadectwo życia oraz przepowiadanie słowa (por. EN, n. 18, 21-22), odnowa życia uczestników oraz ich więzi z Bogiem i Kościołem, (EN, n. 24), wspieranie w nawiązaniu osobowej więzi z Bogiem czy też zachęcanie „do ponownego odkrycia, jak fascynujące jest naśladowanie Chrystusa” (VD, n. 96).

Wobec powyższego z uznaniem należy przyjąć i docenić trud naukowy, jakiego podjęli się autorzy. Recenzowane studium wpisuje się w nurt badań teologiczno-pastoralnych o wyraźnym nachyleniu pedagogiczno-katechetycznym. Odpowiada na postulat prowadzenia badań dotyczących ewangelizacyjnego wymiaru rekolekcji szkolnych. Strukturę monografii wyznaczają następujące części: wykaz skrótów, wstęp, trzy logicznie dopracowane rozdziały, syntetyzujące zakończenie, bogata, podzielona na działy bibliografia oraz streszczenie w języku angielskim.

W rozdziale I autorzy ukazują współczesny kontekst kulturowy i duszpasterski katechezy ewangelizacyjnej. Zwracają uwagę na przekaz wiary w kontekście ponowoczesności, kryzys tradycyjnego modelu inicjacji chrześcijańskiej, klerykalizm i instytucjonalizm oraz na potrzebę całościowej rewizji katechezy. Analizy opierają na dobrze dobranej, najnowszej literaturze, głównie z obszaru nauk teologicznych i społecznych. Trafnie uzasadniają potrzebę całościowej rewizji katechezy.

W tym kontekście słusznie w rozdziale II analizują kwestie dotyczące pastoralnego wymiaru rekolekcji ewangelizacyjnych. Rzetelnie ukazują istotę i cele ewangelizacji. Wskazują też na kerygmatyczną strukturę przepowiadania oraz na wspólnotowy wymiar przekazu wiary i udział osób świeckich. Ta część monografii została dopełniona o ukazanie różnych sposobów przepowiadania słowa Bożego. Uwidacznia się tu zdolność prowadzenia przez autorów – w oparciu o dokumenty Kościoła i najnowszą literaturę przedmiotu – pogłębionej analizy z wyraźnym nachyleniem pastoralnym. Rozdział III można uznać za część monografii, która ma wymiar praktyczny, dotyczy bowiem organizacyjnych aspektów rekolekcji szkolnych. Autorzy najpierw – na podstawie obowiązujących w Kościele i oświacie aktów prawnych – analizują status prawny rekolekcji szkolnych, a następnie zwracają uwagę na zasady, które warto respektować, organizując tego rodzaju rekolekcje. W tym kontekście omawiają twórcze inicjatywy wychowawcze w szkole i dobre praktyki. Prowadzone ana-

lizey ubogaca rzetelne odwołanie do literatury źródłowej i specjalistycznej, co podnosi walor naukowy książki.

Merytoryczna strona monografii dotyczy aktualnej oraz poznawczo i praktycznie cennej problematyki, która została ukazana zgodnie z dobrze przemyślaną koncepcją. Strona formalna również zasługuje na uwagę. Każdy rozdział posiada krótkie wprowadzenie, natomiast końcową część każdego rozdziału wieńczy podsumowanie. Zakończenie ma charakter poprawnie wykonanej syntezy ukazującej całość dokonań z ich oceną i otwarciem na potrzebę dalszych badań oraz wskazaniem na wyzwania pastoralne.

Prezentowana monografia jest ze wszech miar nowatorska. Przemawiają za tym następujące argumenty: wybór tematu i koncepcja przedstawienia głównego problemu, który jest aktualny i dotąd nie był w tak szerokim kontekście podejmowany w obszarze nauk teologicznych i społecznych, ponadto struktura monografii została dobrze przemyślana i jest czytelna, wybór źródeł jest solidny, trafny i należycie wykorzystany, a zastosowane metody rozwiązania problemu są dobrze dobrane.

Uogólniając, z przekonaniem można stwierdzić, że tak strona merytoryczna, jak i formalna omawianej monografii jest poprawna, świadczy o dojrzałości warsztatu naukowego autorów. Opracowanie problematyki dotyczącej rekolekcji szkolnych jako formy ewangelizacji dzieci, młodzieży i dorosłych, podjęte przez Annę Zellmę, ks. Wojsława Czupryńskiego i ks. Huberta Tryka, ma charakter pionierski, zostało przygotowane solidnie w aspekcie teoretycznym z pożytecznym nachyleniem pastoralnym. Opublikowanie tej monografii jest znaczącym wkładem w rozwój teologii pastoralnej i ma szansę stać się cenną lekturą nie tylko dla naukowców, ale także dla duszpasterzy i katechetów, zwłaszcza tych, którzy poszukują wskazań dotyczących ewangelizacji w czasie rekolekcji szkolnych. Wysoki poziom merytoryczny, metodologiczny i formalny oraz jej oryginalne i praktyczne spojrzenie na różne aspekty rekolekcji szkolnych pozwala czytelnikowi nie tylko na pogłębienie wiedzy z zakresu analizowanej przez autorów problematyki, ale także na zdobycie informacji dotyczących nowatorskich, wręcz innowacyjnych propozycji dotyczących organizacji rekolekcji szkolnych. Warto zatem zatroszczyć się o to, aby książka dotarła do szerokiego grona osób, zatroskanych o ewangelizację dzieci, młodzieży i dorosłych.

KS. EDWARD WISZOWATY

Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Stanisław Kuprjaniuk (red.), *Matka Boża Gietrzwałdzka w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, Olsztyn 2018, ss. 320.

Opracowanie *Matka Boża Gietrzwałdzka w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, pod redakcją Katarzyny Parzych-Blakiewicz i Stanisława Kuprjaniuka stanowi cenne narzędzie i wkład w upowszechnianiu kultu związanego z Sanktuarium Matki Bożej Gietrzwałdzkiej. Mimo popularności tego sanktuarium, jednak nie wszyscy znają jego historię, nie dostrzegają wyjątkowości i znaczenia, dlatego praca ta zasługuje na uznanie. Wartość książki należy dostrzec w dwóch perspektywach: uniwersalnej i regionalnej. Na publikację składa się dwadzieścia tekstów, napisanych przez hagiologów, reprezentujących różne dziedziny wiedzy.

Objawienia maryjne miały miejsce w Gietrzwałdzie w roku 1877. Od tego momentu przybywają tu pielgrzymi, czyniąc to miejsce duchową stolicą Warmii. W 1977 r. objawienia gietrzwałdzkie otrzymały aprobatę kościelną dla kultu religijnego powiązanego z nadzwyczajnymi wydarzeniami oraz potwierdzenie niesprzeczności z Objawieniem Bożym orędzia maryjnego przekazanego przez adresatki objawień Justynę Szafrąńską i Barbarę Samulowską.

W perspektywie teologicznej orędzie gietrzwałdzkie – biorąc pod uwagę ówczesny kontekst historyczny oraz znajomość odnotowanych do tego roku innych objawień maryjnych w różnych miejscach świata i w różnych okresach – wnosi cenny wkład w przybliżenie Prawdy współczesnemu, zlaicyzowanemu światu, określanego często jako „globalna wioska”. Hagiolodzy warmińscy podjęli trud zwięzłego ujęcia i zebrania w jednym tomie różnych wątków gietrzwałdzkich, dając tym samym impuls do podjęcia dalszych badań hagiologicznych, mających na celu wzmocnienie kerygmatu skoncentrowanego na świętości.

W pierwszej części tomu – w ramach dwóch rozdziałów: historycznego i filozoficznego – autorzy wprowadzili czytelnika w zakres metodyki właściwej do zgłębiania kwestii gietrzwałdzkiej. Kolejne rozdziały zgrupowano w trzech częściach: gietrzwałdzkie konteksty historyczne, gietrzwałdzkie aspekty teologiczne i pastoralne, gietrzwałdzki rezonans w muzyce i sztuce.

Ks. Jan Wiśniewski przedstawił stosunek kanclerza Otto von Bismarcka (1815–1898) do ludności polskiej i katolickiej na terenach Prus. Katolicyzm traktował on jako wroga zjednoczenia Niemiec i nie dopuszczał myśli o wskrzeszeniu Polski, pomimo aktów determinacji ze strony Polaków gotowych oddać życie za Ojczyznę i wiarę. Związek polskich katolików na terenach Prus z Polską potwierdziły objawienia w Gietrzwałdzie i ich kulturowe, narodowościowe i religijne reperkusje. Działania Bismarcka na rzecz germanizacji poprzez

wdrożenia Kulturkampfu nie odniosły spodziewanego skutku. Im większe były represje, i prześladowania polskich księży katolickich oraz ludności, tym głębsza i mocniejsza stawała się w mentalności Polaków więź pomiędzy wyznawaną wiarą katolicką a poczuciem przynależności narodowej i obroną polskości.

Ks. Zdzisław Kunicki przedstawił filozoficzny aspekt wizualizacji ludzkiego doświadczenia rzeczywistości Boskiej. Autor wyjaśnił źródłowy dla teologii sens ikony. Wskazał na potrzebę wypowiedzania się o własnym przeżyciu mistycznym poprzez różne formy wyrazu – przede wszystkim słowo i obraz. Ukazał religijność chrześcijańską jako opartą na Logosie, odpowiadającym przedteologicznym intuicjom ikonicznym, właściwym dla teofanii. Religijny sens obrazu i słowa jest ujawniony w realnym pośrednictwie do Boga.

W części dotyczącej gietrzwałdzkich kontekstów historycznych ks. Dawid Galanciak w artykule *Barbara Stanisława Samulowska – świadek objawień maryjnych w Gietrzwałdzie*, opisał kolejne etapy życia wizjonerki, jej odniesień do wydarzeń gietrzwałdzkich oraz stosunku do duchowieństwa. Doświadczenie objawień zmieniło jej życie, funkcjonowanie wspólnoty wiernych oraz pielgrzymów przybywających do Gietrzwałdu. Barbara Samulowska otrzymała tytuł sługi Bożej.

Ks. Krzysztof Bielawny zajął się analizą wydarzeń gietrzwałdzkich odnotowywanych na łamach polskiej prasy. Jak podkreślił autor, w szczególności poznański „Orędownik” poświęcał sporo miejsca objawieniom maryjnym w Gietrzwałdzie. Po zakończeniu objawień trwających od czerwca do września 1877 r. publikowano wiele informacji o odpustach odbywających się w Gietrzwałdzie, a także zamieszczano dane o wzroście liczby pielgrzymów przybywających do tego świętego miejsca.

Kwestia przekształceń architektonicznych sanktuarium w Gietrzwałdzie stała się przedmiotem analizy podjętej przez Stanisława Kuprjaniuka. Po 1877 r. podjęto działania, by niewielki dotąd kościół parafialny przeobraził się w znacznie okazalszą świątynię.

O rosnącej randze sanktuarium pisał także ks. Andrzej Kopiczko na podstawie źródła, jakim jest czasopismo „Ermländisches Kirchenblatt”. Na jego łamach wprowadzono dział „Warmińskie kościoły pielgrzymkowe”. W latach trzydziestych XX w. prawie zawsze na pierwszym miejscu wymieniano Gietrzwałd. Najwięcej informacji dotyczyło sprawowania Mszy św. i nabożeństw okolicznościowych, związanych z rokiem liturgicznym, zwłaszcza Bożym Narodzeniem, Wielkim Postem i Wielkanocą. Celebracja odpustów 8 września (uroczystość Narodzenia NMP), 2 sierpnia (Matki Boskiej Anielskiej) czy 15 sierpnia (Wniebowzięcia NMP) oraz fakt odmawiania trzech części różańca w niedziele i uroczystości, wskazuje jak bardzo pielęgnowana była pamięć o objawieniach.

Prof. dr hab. Janusz Hochleitner opisał rolę i znaczenie sanktuarium dla odbudowania świadomości narodowej nie tylko polskojęzycznych Warmiaków. Nieprzerwane pielgrzymki Polaków przybywające z innych zaborów oraz emigracji motywowały przede wszystkim katolików do odnowy życia religijnego. Ponadto fakt, że Matka Boża komunikowała się z wizjonerkami w języku polskim odegrał, zdaniem autora, ważną rolę w podtrzymaniu polskiej tożsamości narodowej i katolickiej religijności oraz w zachowaniu polskiej kultury wśród mieszkańców regionu.

Kolejna część opracowania została zatytułowana „Gietrzwałdzkie aspekty teologiczne i pastoralne” i pomieszczono tam siedem artykułów. Na wstępie tej części bp Jacek Jezierski przypomniał kazanie kardynała Karola Wojtyły wygłoszone 11 września 1977 r. w Gietrzwałdzie podczas obchodów jubileuszowych. Choć kulminacja Bożego Objawienia dokonała się w osobie Jezusa, nie wyklucza to dalszego zbawczego boskiego działania w historii, czego m.in. wyrazem są objawienia maryjne. W przypadku Gietrzwałdu kardynał krakowski akcentował wątek polskiej mowy w orędziu maryjnym, rozwijał aspekt kultury, wyrażanej poprzez język i słowo oraz przypominał chrześcijańskie podstawy kultury polskiej.

Ks. Kazimierz Brzozowski skupił się na pastoralnych aspektach wezwania do trzeźwości w orędziu gietrzwałdzkim. Objawienia maryjne potwierdzają troskę Boga oraz Matki Bożej o zbawienie każdego człowieka, w szczególności pogrążonego w grzechu pijaństwa. Zadaniem duszpasterzy sanktuarium powinno być otoczenie pasterską troską ludzi dotkniętych w jakikolwiek sposób problemem uzależnienia, a przede wszystkim chorobą alkoholową. Tylko człowiek trzeźwy jest w stanie współpracować z łaską Bożą, konieczną do osiągnięcia wiecznego zbawienia.

Katarzyna Parzych-Blakiewicz podkreśliła eklezjologiczny wymiar treści objawień w Gietrzwałdzie. Wymiar ten uwidacznia się w nieustannym przygotowywaniu wiernych do odpowiedzialnego podejmowania zadań związanych z misją Kościoła w świecie. Wyjątkowość artykułu polega na wskazaniu dziewięciu cech wynikających z orędzia gietrzwałdzkiego i charakteryzujących etos chrześcijański.

Ks. Marek Adamczyk SVD wskazał na fakt, że skoro objawienia zostały oficjalnie uznane przez Kościół jako autentyczne i nadprzyrodzone, to tym samym mają wartość dla Kościoła powszechnego, który z natury swej jest misyjny i ukierunkowany na głoszenie Ewangelii o Jezusie Chrystusie – Jedynym Zbawicielu człowieka. Autor zadał też pytanie o znaczenie i wkład objawień gietrzwałdzkich w misyjne dzieło Kościoła. W tym miejscu Maryja przekazała wizjonerkom orędzie o wartości Eucharystii jako centrum życia Kościoła, o potrzebie modlitwy, a w szczególności różańca oraz zapewniła o Jej matczynej

obecności w życiu każdego człowieka, wszystkich pokoleń, narodów, kultur i języków.

S. Maria Wójcik wskazała na bardzo ważny owoc objawień gietrzwałdzkich, jakim było założenie – za pośrednictwem działalności bł. Honorata Koźmińskiego – Zgromadzenia Sióstr Służek NMP Niepokalanej. Charyzmatem dynamicznie rozwijającego się Zgromadzenia była działalność apostołska, mająca na celu szerzenie modlitwy różańcowej i abstynencji od napojów alkoholowych w trosce o trzeźwość narodu.

Tematem cudów i uzdrowień dokonujących się w Gietrzwałdzie zajęła się Jowita Jagła. Autorka sięgnęła do dwóch źródeł. Pierwsze to założona w 1962 r. przez ks. Franciszka Węglarczyka „Księga łask i uzdrowień otrzymanych za przyczyną NMP w Gietrzwałdzie” w okresie od 1947 do 1999 r. Drugie źródło to zbiór dokumentów gromadzonych od 2000 r. i zawierający około 200 nienumerowanych świadectw w formie listów, często zawierających opinie biegłych i potwierdzenia lekarskie. Sanktuarium każdego dnia staje się miejscem, w którym dzięki uzdrowieniom wielu ludzi odnajduje swoje miejsce w społeczeństwie, otrzymuje wsparcie, nadzieję i łaskę powrotu do zdrowia fizycznego i duchowego.

W kolejnym artykule Katarzyna Parzych-Blakiewicz rozwinęła kwestię teologii sanktuarium na przykładzie wydarzeń w Gietrzwałdzie. Autorka podkreśliła historiozbawczą wartość miejsca, uświęconego objawieniami maryjnymi, kultem religijnym i pobożnością skupioną na orędziu przekazanym przez wizjonerki. Wskazała i opisała cztery zasadnicze cechy historiozbawcze sanktuarium gietrzwałdzkiego.

Ostatnia część tomu nosi tytuł „Gietrzwałdzkie reperkusje w muzyce i sztuce”. Urszula Mazurczak stwierdziła, że doświadczenie Boga w tradycji chrześcijańskiej jest ściśle związane ze sztuką i muzyką, przez które wierzący przeżywa Piękno Boga. Piękno z punktu widzenia refleksji teologicznej jest nierozzerwalnie zjednoczone z Prawdą i Dobrem. Dlatego też gietrzwałdzkie wizjonerki, zanim rozpoznały Osobę, nazywały Ją Piękną Panią, ponieważ z Niej promienieje blask świętości. W Niepokalanie Poczętej zostało zatem uchwycone piękno samego Boga jako Źródła Świętości, Absolutnie Świętego, Świętości samej w sobie.

Temat świętości i piękna emanującego z objawień gietrzwałdzkich przedstawił w swoim artykule ks. Piotr Towarek. Przywołał on wielkie formy muzyczne odnoszące się do tychże objawień maryjnych. Są to: „Msza na koronację obrazu Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej”, „Maryjna Msza Polska” prof. Stefana Stuligrosza, „Oratorium Gietrzwałdzkie” Jacka Sykulskiego, a także „Kantata Maryjna” (Litania Gietrzwałdzka) prof. Józefa Świdra.

Jak zaznacza Zenona Rondonańska, tuż po objawieniach w 1877 r. powstawały liczne pieśni – duży w tym był udział Andrzeja Samulowskiego. W tym

samym czasie także inni znani lub anonimowi autorzy tworzyli pieśni gietrzwałdzkie, upowszechniając je w całej Polsce dzięki licznym grupom pielgrzymów przybywających do sanktuarium. Wiek XX nie sprzyjał powstawaniu nowych pieśni, uchronił jednak przed zapomnieniem te dawne, utrwalone w pamięci pątników. Dopiero w XXI w. nastąpiło pieśniowe ożywienie kultu maryjnego w Gietrzwałdzie, tym razem nie za sprawą twórców lokalnych, lecz poetów i kompozytorów pochodzących z różnych regionów Polski.

Kinga Strycharz-Bogacz skupiła się na wyjątkowej pieśni gietrzwałdzkiej – „Już to po zachodzie słońca”, napisanej przez Andrzeja Samulowskiego. Pieśń była przekazywana drogą ustną i w ten sposób dotarła do wielu polskich parafii. Dzięki badaniom terenowym zebrano 22 przekazy tej pieśni, które pochodzą z dziewięciu regionów kraju. Studia nad nimi wykazały, że istnieją cztery wersje melodyczne o licznych wariantach. Ta różnorodność wynika z lokalnych uwarunkowań, z kontekstu religijnego, społecznego czy kulturowego danego regionu, do którego pieśń dotarła i tam była odtwarzana.

Ostatni tekst, autorstwa Zofii Szon, ukazuje efekty analizy dokumentów archiwalnych oraz zasobów nutowych trzech olsztyńskich chórów kościelnych: konkatedralnej parafii pw. św. Jakuba, parafii św. Józefa i parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa. Na podstawie przeprowadzonych badań z treści pieśni wyłonił się obraz Maryi jako Matki i Królowej.

Opracowanie całego tomu kończy kazanie bp. Jacka Jezierskiego wygłoszone 8 sierpnia 2018 r. podczas pogrzebu śp. prof. Janusza Hochleitnera, jednego ze współautorów omawianego dzieła.

Dokonując podsumowania niniejszego opracowania, należy wyrazić wdzięczność wszystkim autorom, a w szczególności redaktorom, za podjęty trud i wysiłek przeprowadzenia pogłębionych, wieloaspektowych oraz interdyscyplinarnych badań nad tym ważnym dla wszystkich Polaków wydarzeniem, jakim były objawienia NMP Niepokalanie Poczętej w Gietrzwałdzie w 1877 r. Niech oddany w ręce czytelnika tom przyczyni się do poszerzenia wiedzy na temat tego wydarzenia i jego wielkiego znaczenia dla narodu i Kościoła powszechnego. Zarazem niech zainspiruje do refleksji nad osobistą troską o wiarę, o pogłębienie pobożności maryjnej, o większe zaangażowanie się w życie Kościoła na różnych płaszczyznach, zwłaszcza mając na uwadze dwa fundamentalne elementy: eschatologiczne ukierunkowanie objawień gietrzwałdzkich, tzn. zbawienie każdego człowieka, oraz wymiar historyczny, tzn. konkretny kontekst, w którym każda osoba żyje.

Maksym Adam Kopiec OFM, *Nie lękajcie się Prawdy! Nieustanna nowość encykliki „Veritatis splendor” Świętego Jana Pawła II*, SQL, Olsztyn 2018, ss. 161.

Opracowanie pt. *Nie lękajcie się Prawdy! Nieustanna nowość encykliki „Veritatis splendor” Świętego Jana Pawła II* – autorstwa o. Maksyma Adama Kopca OFM – jest polskojęzyczną wersją włoskiego wydania *Non abbiate paura della verita! Giovanni Paolo II e la Veritatis Splendor* (ChoraBooks: Hong Kong 2018). W obu wersjach zamieszczono na wstępie list kardynała Josepha Zena, emerytowanego biskupa Hong Kongu, skierowany do autora książki. Wersja polska dodatkowo zawiera *Słowo wstępne* Dariusza Kowalczyka SJ, dziekana Wydziału Teologii na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

Inspiracją do powstania książki była 25. rocznica (6 sierpnia 1993) ukazania się encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*, w której została podana wykładnia katolickiego rozumienia zależności między absolutnym wymiarem Prawdy a ludzkim etosem. Jest to opracowanie teologiczne, zgodne z metodą właściwą dla badań teologicznofundamentalnych, skupiające się na filozoficznych podstawach teologii moralnej.

W Polsce odnotowano tę rocznicę, organizując sympozja, konferencje czy cykle otwartych prezentacji encykliki *Veritatis splendor*, drukiem ukazywały się też liczne okolicznościowe wydawnictwa. Autor swoją pracą wpisuje się w te wszystkie działania na rzecz podkreślenia istoty i wagi tego dokumentu.

Książka składa się z czterech rozdziałów. W pierwszym autor przedstawia zagadnienie uniwersalnej prawdy jako przekazu zbawczej miłości Boga do człowieka, przyjmując perspektywę nakreśloną przez ideę przewodnią encykliki. Rozdział drugi zawiera omówienie *Veritatis splendor*, wyjaśniając chrystologiczny aspekt odpowiedzi na pytania moralne. W trzecim rozdziale podjęte zostaje zagadnienie rozeznania przez Kościół niektórych tendencji współczesnej teologii moralnej w oparciu o dwie pary pojęć: świadomości i prawdy, wolności i prawa. W rozdziale czwartym omówiono etykę katolicką w perspektywie chrystologii ascendentnej, wskazując na miejsce prawdy moralnej w praktyce chrześcijańskiej. Opracowanie jest zaprezentowane na tle szerokiego stanu badań, głównie z obszaru literatury włoskojęzycznej.

Autor referuje treści trudne, przybliża je czytelnikowi poprzez szczegółowe wyjaśnienia nawet drobnych aspektów *Veritatis splendor* i wzajemnych pomiędzy nimi powiązań i zależności – jest to istotne dla zrozumienia myśli papieskiej.

Książka o. Maksyma Adama Kopca OFM jest wnikliwą analizą myśli filozoficznej Papieża. Jest opracowaniem kompetentnym, w którym autor, zgodnie

z zasadą wolności badań w kierunku poznawania Prawdy, odważnie przedstawia wartość aksjologicznych założeń dla teologii systematycznej ukierunkowanej na formowanie ludzkiego etosu. Pomimo faktu, że encyklika nie proponuje ani nie wskazuje na nowe treści w dotychczasowym nauczaniu moralnym, niemniej jednak podkreśla konieczność przypomnienia niezmiennych zasad w katolickim ujęciu kwestii fundamentalnych zgodnych z Objawieniem Bożym oraz uniwersalnym prawem naturalnym. Ujęcie to jest o tyle nowatorskie, o ile ukazuje podstawy etyki chrześcijańskiej jako niezienne w kontekście pojawiających się i przenikających życie wierzących nowych nurtów myślowych, odbiegających lub odrzucających dotychczasową doktrynę Kościoła.

Ojciec Kopiec, przedstawiając myśl Jana Pawła II, wskazuje na najważniejsze zagrożenia jakimi są m.in. relatywizm epistemologiczny, kryzys pojęcia prawdy (zastąpiony subiektywną opinią i oceną) czy też etyka sytuacyjna. Zarysowany kontekst w życiu tak społecznym, jak i wspólnoty eklezjalnej jawi się jako czynnik inspirujący do poszukiwania „innovacyjności” dla badań humanistycznych i teologiczno-antropologicznych. Stara się racjonalnie, zgodnie z kryteriami naukowymi, uzasadnić niezienne pryncypia katolickiego etosu, mającego swoje źródło w Chrystusie, jedynej i uniwersalnej Prawdzie.

Opracowanie nie ma charakteru całościowego. Mówimy tu raczej o ekspozycyjnym wymiarze. Autor przede wszystkim pragnie przybliżyć czytelnikowi aktualność, znaczenie i wartość papieskiego dokumentu w związku z 25. rocznicą jego ogłoszenia.

MAREK WACH OFM

Edward Fiała, *Homo iudicans. Sądzenie jako degradacja osoby*, „Teoria i Praktyka Interpretacji” nr 7. Seria pod redakcją Edwarda Fiały, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, ss. 172.

Książka *Homo iudicans* nie jest wielka, liczy bowiem 172 strony w formacie 15 cm x 20 cm. Autor zaś podejmuje temat „wielki” – ważny, aktualny, reprezentatywny, którym jest sądzenie. Stąd na pewno można je określić „dziełem”. I jest z pewnością takim, tym bardziej że Edward Fiała – o ile wiadomo piszącemu te słowa – temat przemyślał przez wiele lat, może nawet przez minione ćwierć wieku. „Chodził z nim”, omawiał z innymi osobami, rozważał, szukał rozwiązania niełatwej kwestii sądzenia innych ludzi. W książce nie ma zatem słów przypadkowych, niepotrzebnych, każde stwierdzenie jest wyważone. Jest to praca dojrzała, wpisująca się w nurt literatury mądrościowej.

W skali globalnej niewielu jest sędziów – profesjonalistów, ale sędziami w codzienności zapewne chcieliby być niemal wszyscy. Łatwo przychodzi nam ocenianie czyjegoś myślenia, zachowania, postępowania, motywów działania, czynów i ich „owoców” czy w ogóle – życia. Z mniejszym zaś zaangażowaniem (albo i wcale) gotowi bylibyśmy wypowiadać się o sobie. Jednak zasadniczo każdy człowiek, o ile ma właściwie uformowane sumienie, podejmuje nieustanny trud jego „rewizji”, czyli sądu oceniającego siebie samego. Tylko ten właśnie osąd jest często zapoznawany. A przecież niczym innym jak „sądem” jest codzienny, przeprowadzany przez katolika wieczorem – przed snem – rachunek sumienia (*skrutynium*), pozwalający poznać, prześledzić i ocenić myśli, słowa i uczynki popełnione w ciągu mijającego dnia.

Sądzenie w różnych kulturach traktowane było niemal jak czynność boska. Zarezerwowane było istotom wyższym, nieskazitelnym, czystym i świętym. Człowiek, jeśli już podejmował się roli sędziego, czynił to niejako z mandatu bóstwa, istoty wyższej, czy – w religiach monoteistycznych – Boga. Skoro jednak człowiek jako sędzia sięgać zaczyna po prerogatywy boskie, to nic dziwnego, że na tym polu często błądzi.

Nie tylko w kaznodziejstwie, ale i w mowie potocznej wypowiedane bywa ewangeliczne *adagium*, będące jednocześnie imperatywem: *Nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni* (Mt 7,1). Rodzi ono szereg konsekwencji: od całkowitego dystansu w wydawaniu jakichkolwiek ocen o kimkolwiek, bądź czymkolwiek do szafowania – niejako na przekór – ocenami, najczęściej łamiącymi ósme przykazanie Dekalogu: *Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu* (Wj 20,16). W języku angielskim, we współczesnym tłumaczeniu oddaje się ten „ósmy Boży imperatyw” zwięzłymi słowami: „Do not lie!” – „Nie kłam!”). To właśnie te niełatwe i wymagające słowa Jezusa Chrystusa: „Nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni” są przesłaniem tej książki.

Książka *Homo iudicans. Sądzenie jako degradacja osoby* ma charakter interdyscyplinarny, chociaż wyróżnia się także jako studium etyczno-biblijne. Bardzo mocno obecny jest w dziele wymiar psychologiczny, co jest zrozumiałe. Sądzenie nie jest bowiem jakimś mdłym wypowiedaniem opinii o kimś czy o czymś, ale pełnym emocji, ekspresji wyrażaniem oceny drugiego człowieka, bywa, że druzgocącym.

Autor pracy, prof. dr hab. Edward Fiała (długoletni profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; kierujący Katedrą Teorii i Antropologii Literatury; prowadzący prace naukowo-badawcze z zakresu psychoanalizy i literatury, antropologii biblijnej, kultury polskiej; znawca Gombrowicza) zajął się analizą fenomenu sądenia w świetle Pisma Świętego, perykop wybranych zarówno ze Starego, jak i Nowego Testamentu. Nie jest to przypadkowo dobrana lektura. To ryzykowne, ale wiarygodne stwierdzenie: autor przeprowadza

analizę zgodnie ze Słowem Bożym, czy raczej zbieżnie z Nim. Tekst książki jest bardzo poważny, stateczny, rozsądny. Stanowi jakby komentarz do trudnych biblijnych stwierdzeń, które można twórczo komentować, czy też nawet interpretować pod warunkiem, że się zna biblijny zapis.

Autor rozróżnia sądy: prawniczy oraz logiczny. Nie skupia się jakkolwiek na nich, lecz zatrzymuje się przy sądzie kolejnym – egzystencjalnym. Tak określa sąd nad człowiekiem podejmowany przez drugą osobę. Sąd taki generuje po prostu jej kontestację. W konsekwencji tego osoba osądzana ulega degradacji. Nie jest to wszakże degradacja ontyczna. Sądzący nie zmienia bowiem struktury bytu sązonego, ale może go „odsądzić od czci i wiary”. To w oczach sędziego niesprawiedliwego (który zapomniał o tym, iż każdy człowiek ma wartość niezbywalną jako byt suwerenny, wolny, stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo) osądzony jest „zdegradowany” – poniżony, a nawet odarty z niezbywalnej godności.

Sąd egzystencjalny rodzi się w sercu sądującego – sędziego. Serce w języku biblijnym stanowi centrum człowieczeństwa. Jest ono – jak podkreśla Edward Fiała – „rdzeniem ludzkiej egzystencji”. W nim podejmowane są decyzje, które zawsze mają wymiar aksjologiczny. To nie sentencja wypowiedzana przez danego człowieka o innym człowieku jest tu najważniejsza. Ona stanowi wyraz tego, co zadecydowało serce, które właśnie – jako *forum internum* – jest źródłem degradacji drugiego.

Strukturę książki wyznaczają następujące części: Wstęp, cztery rozdziały, Zakończenie, Bibliografia, Streszczenie, Summary, Indeks osób.

We Wstępie Edward Fiała mówi wprost, iż „[...] akty sądenia („sądy”) są zawsze skierowane – świadomie lub nieświadomie – przeciwko niezbywalnej wartości osoby, naruszając bądź kontestując, a nawet przekreślając, jej przyrodzony potencjał aksjologiczny, co może zachodzić na poziomie myśli, wyobrażeń, słów czy konkretnych czynów sądującego” (s. 8). I nawiązując do modnych w przekazie internetowym tzw. hejtów, będących „poważnym schorzeniem w komunikacji międzyludzkiej” i stanowiących wyraz „mowy nienawiści”, pisze dalej: „Autorem *hejtów* jest hejter, autora zaś takich sądów chcielibyśmy nazwać *homo iudicans*, czyli człowiekiem sądującym lub wydającym sądy, które w sposób jawny bądź zawołowany degradują osobę. *Homo iudicans* jest terminem nowym, który po raz pierwszy – dodaje autor – zasygnalizowałem w swoim szkicu *Sądzenie jako degradacja osoby* [„Ateneum Kapłańskie” 2017 z. 3, s. 435–458], a tutaj, będąc tytułem naszych rozważań, przyobleka się – jak zobaczymy – w bogatą semantykę psychoegzystencjalną w relacjach międzyosobowych” (s. 8).

Rozdział I „Wokół pojęcia sądu egzystencjalnego” (s. 13–21) jest najmniejszym w pracy; nie jest podzielony na części. Podana jest w nim definicja sądze-

nia. Co więcej, degradacyjny sąd egzystencjalny zostaje tu skontrastowany z sądem etycznym. Rozdział ten ma charakter wprowadzający, rzecz można – właśnie definicyjny. Po nim następują trzy rozdziały analityczne.

Rozdział II „Intencjonalna optyka *homo iudicans*” (s. 23–77) skupia się w kolejnych punktach na analizie fenomenu sądenia: 1. „Z pozycji afektu”; 2. „Z pozycji Prawa”; 3. „Z pozycji idoli”. W ostatnim paragrafie autor koncentruje się na następujących zagadnieniach: 3.1. „Idol i idolatria”; 3.2. „Idole psychospołeczne”; 3.3. „Ja idolatryczne wobec ikony”. W rozdziale tym ukazane są tzw. rejestry motywacyjne sądnego. Staje się on tu właśnie *homo iudicans*. Autor zauważa trzy główne źródła oraz perspektywy sądenia. Są nimi: afekt (wyrażający emocjonalno-uczuciową stronę osoby), prawo (stanowiące sedno aksjologii moralnej, która wyrażona jest w Biblii) oraz idol (interpretowany w sensie: psychologicznym, socjologicznym, w końcu teologicznym).

W rozdziale III „Sądzenie a przebaczenie” (s. 79–102) zostały umieszczone dwa paragrafy: 1. „W stronę modelu sądu egzystencjalnego”; 2. „Przebaczenie jako transcendencja sądu”. Rozdział ten ukazuje ośmiowektorowy model sądu egzystencjalnego degradującego osobę, którego kategoriami są: tendencyjna całość, redukcyjność, pejoratywność, insynuacyjność, statyczność, uzurpacyjność, idolatryczność, „cielesność”.

Rozdział ostatni – IV „Sąd degradacyjny a sąd personalistyczny” (s. 103–144) – w dwóch paragrafach przedstawia kwestie ujęte jako: 1. „Spektrum degradacji osoby”; 2. „Personalistyczna moc Słowa”. W pierwszym punkcie autor wydobywa perspektywę człowieka sądnego Boga, która następnie zostaje rozwinięta (nie tylko na przykładzie króla Dawida). Jest to perspektywa niebywale bogata w sensie humanistycznym, co ujawnia się w różnorodnych dylematach egzystencjalnych.

Podjmując kwestię drugą, autor zastanawia się nad następującymi zagadnieniami: 2.1. „Paradygmat grzechu Dawida”; 2.2. „Abraham antyidolatra”; 2.3. „Jezus wobec grzesznika”. W tej części książki Edward Fiała konfrontuje dotychczas budowany negatywny model sądu egzystencjalnego z personalizmem biblijnym. Odwołuje się tu do dwóch wielkich postaci Starego Testamentu: króla Dawida i Abrahama. Omawia też trudną relację Jezusa z „uczonymi w Piśmie i faryzeuszami”. Nie są oni wszakże – jak mogłoby się wydawać – przez Jezusa degradowani jako osoby. Zostają natomiast napiętnowane ich intencje oraz czyny. Zagubili się oni w *kazuistyce*. Pograżyli się nadto w błędnej perspektywie rozumienia istoty Prawa. Ono winno być ujmowane czy wyrażane nie przez druzgocące osądzenie innych, ale przez sprawiedliwość, miłosierdzie i wiarę (Mt 23, 23). Takie nastawienie serca, taka postawa – puentuje autor – neutralizuje wszystkie sądy egzystencjalne, z natury niesprawiedliwe. Jezus dał przykład wyrażania sądu personalistycznego, zawsze sprawiedliwego,

zawsze chroniącego człowieka i jego godność. Sąd personalistyczny nie jest usprawiedliwieniem grzechów człowieka.

Według Edwarda Fiały korzeniem każdego i wszystkich, wszelkich grzechów jest idolatria. Ważne są zatem działania wymierzone w idolatrię, która wkraść się może wszędzie. Antyidolatriczność staje się zatem według autora konstytutywną cechą sądu biblijnego. Sąd ten zawsze ochrania człowieka, bowiem nigdy nie utożsamia go z czynami, które podejmuje.

W Zakończeniu (s. 145–155) autor zbiera wnioski z całości rozważań i analiz.

Bibliografia (s. 157–163) została podzielona na trzy działy: 1. Źródła; 2. Literatura przedmiotowa; 3. Literatura pomocnicza. Stanowi ona rodzaj *vademecum* dla czytelnika chcącego podjąć i pogłębić refleksję na temat sądenia oraz tematów dotyczących tego pojęcia, takich jak: przebaczenie oraz pojednanie. Autor zestawił łącznie blisko sto not bibliograficznych, nie tylko polskich, ale i obcojęzycznych.

Streszczenie (s. 165–166) i jego odpowiednik w języku angielskim – Summary (s. 167–168) syntetycznie podaje główne myśli i wnioski zaprezentowane w książce. Indeks osobowy (s. 169–172) wskazuje na blisko 170 nazwisk obecnych w dziele.

Recenzowana, a raczej rekomendowana praca jawi się jako dzieło oryginalne. Autor wskazuje na złożoność zagadnienia sądenia. Podejmuje i wyraża językiem zwięzłym, zrozumiałym (choć miejscami trudnym) szereg wątków, w tym teologicznych, teologiczno-biblijnych, psychologicznych owego sądenia. Dzieło ma charakter interdyscyplinarny, erudycyjny. Jego tytuł jest adekwatny do treści. Temat jest oryginalny, a sposób ujęcia zagadnienia bardzo interesujący. Zawartość merytoryczna pracy oraz poprawność terminologiczna nie budzą zastrzeżeń. Logika wywodu jest spójna, zwłaszcza nowe treści są uporządkowane i jasno wyłożone. Zastosowany przez autora sposób argumentacji – przekonujący. Uogólnienia i wnioski są zasadne. Forma językowa jest poprawna. Książka napisana została językiem konkretnym.

Jednym z ważnych przesłań książki jest z pewnością uwrażliwienie czytelnika na rangę i znaczenie rozważań w wydawaniu sądów dotyczących nie osób, ale ich postępowania. To bardzo ważne rozróżnienie, podawane przez teologię moralną, która domaga się, by nie stawiano znaków równości między człowiekiem a jego czynami.

Książka ma też odniesienie do dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, na co wskazuje nie tylko obecna w niej terminologia: Bóg Biblii, Bóg objawienia judeochrześcijańskiego, judeochrześcijaństwo (judeochrześcijański), kultura judeochrześcijańska. Autor przywołuje nadto literaturę żydowską interpretującą pozytywnie (sic!) Nowy Testament. W polskiej literaturze przedmiotu dzieło

Edwarda Fiały nie ma analogii. Jest po prostu niepowtarzalne i na pewno inspirowane do „wchodzenia” coraz głębiej w Słowo samego Jezusa Chrystusa, w tym Jego Słowo o sądzeniu.

EUGENIUSZ SAKOWICZ

3. Międzynarodowe Sympozjum Familiologiczne pt. „*Ekologia a rodzina*” w kontekście integracji badań nauk humanistycznych i empirycznych (UWM w Olsztynie, 27–28 maja 2019 r.)

Na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie w dniach 27–28 maja 2019 r. odbyła się trzecia edycja Międzynarodowego Sympozjum Familiologicznego pt. „*Ekologia a rodzina*” w kontekście integracji badań nauk humanistycznych i empirycznych. Prelegenci reprezentowali osiem ośrodków naukowych z Polski i zagranicy. Kwestią wiodącą, którą podjęli, było pytanie o humanistyczne podstawy ekologii oraz o korelację problematyki rodzinnej z ekologiczną.

Prelekcje wykazały konieczność rozwijania i promowania tzw. ekologii ludzkiej, która wytycza perspektywę dla wszelkich działań i badań skoncentrowanych na ochronie środowiska naturalnego, w oparciu o założenie, że wszystkie elementy świata są ze sobą połączone (o. prof. dr Martín Carbajo Núñez OFM [Pontificia Academia *Alfonsianum*, Rzym]). Nauczanie Kościoła od Soboru Watykańskiego II wypracowało koncepcję „ekologii ludzkiej”, uwzględniając w niej zagadnienia związane ze środowiskiem naturalnym, kulturą, cywilizacją, życiem pojedynczych osób i wychowaniem do odpowiedzialności za zachowanie i pomnażanie dobra w stworzeniu. Akcent jest tu postawiony na odpowiedzialności przed Bogiem za wypełnienie zadań związanych z zarządzaniem dobrami ziemskimi oraz przed przyszłymi pokoleniami za czyste i zdrowe środowisko, umożliwiające życie i rozwój osobowy (o. dr hab. Maksym Adam Kopiec OFM [Pontificia Universita *Antoniana*, Rzym]).

Szeroki wachlarz zagadnień ekologicznych z uwzględnieniem aspektu familiologicznego został zaprezentowany na sympozjum w oparciu o tematykę dotyczącą zdrowej żywności (inż. Magdalena Jaśkiewicz [UWM w Olsztynie]), dbałości o właściwą dla wychowania atmosferę w rodzinie (mgr Magdalena Świtalska [UWM w Olsztynie]), szacunku dla życia ludzkiego (prof. dr Stephan Kampowski [Pontifical John Paul II Theological Institute in Rome, Rzym]), potrzeby wsparcia rodzin zagrożonych zaburzeniem ładu wspólnego życia (o. dr Paweł Sambor OFM [Pontificia Universita *Antoniana*, Rzym]), dbałości

o kompetencje pedagogiczne rodziców w korzystaniu z Internetu przez dzieci – „ekologia mediów w rodzinie” (dr hab. Monika M. Przybysz, prof. UKSW [Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie]), społecznych i politycznych aspektów zagrożenia rodziny – antyekologiczne „uderzenia” w małżeństwo i rodzinę (prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz [Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie]), teologicznych aspektów dla korelacji kwestii ekologicznej z familiologiczną (ks. dr hab. Marcin Składanowski, prof. KUL [Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II], ks. dr Paweł Rabczyński [UWM w Olsztynie], dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM [UWM w Olsztynie]).

Ponadto prelegenci podjęli kwestie związane z teologicznymi kontekstami dotyczącymi człowieka oraz jego funkcjonowania w środowisku naturalnym (mgr lic. Helena Kuczyńska [UWM w Olsztynie], dn Rafał Rozumowicz [UWM w Olsztynie]) oraz odpowiedzialności moralnej człowieka za środowisko i całe stworzenie (ks. dr Marek Raczkiewicz [Universidad Eclesiástica San Damaso, Madryt]). Obecni wysłuchali także referatów opisujących kulturowe modele – południowoamerykański (ks. prof. dr hab. Ryszard Hajduk [UWM w Olsztynie]) i chiński (ks. prof. Zbigniew Wesołowski SVD [Philosophisch-Theologische Hochschule SVD, Sankt Augustin]) – integracji życia rodzinnego ze środowiskiem. Zasygnalizowano także filozoficzne podejście do tematyki ekologicznej (ks. dr Zdzisław Kieliszek [UWM w Olsztynie], mgr Maria Karmela [UWM w Olsztynie]).

Wykłady sympozjalne ukazały, że ekologia dotyka wszystkich obszarów i aspektów życia ludzkiego, obejmując nie tylko środowisko naturalne. Badania nad przedmiotem ekologicznym wymagają zaangażowania specjalistów z każdej dziedziny nauk – przyrodniczych, medycznych, społecznych, humanistycznych, teologicznych, a także inżynierskich. Z tego tytułu postulowane jest dziś wielospecjalistyczne i wspólne podejście do zagadnień ekologicznych, czyli „ekologia integralna” umożliwiająca dostrzeżenie głębszego sensu badań naukowych i działalności organizacyjnej, związanych z przedmiotem ekologicznym.

Prelegenci wskazali na zależność świadomości proekologicznej od moralności. Rodzina została ukazana jako miejsce kształtowania moralności oraz postaw społecznych fundamentalnych dla budzenia i rozwijania wrażliwości na jakość środowiska naturalnego. Wiele razy podkreślono, że rozwój osoby ludzkiej w wymiarze moralnym – a co za tym idzie, także do odpowiedzialności ekologicznej – jest ściśle powiązany z jakością relacji w rodzinie. Ukazano chrześcijański styl życia w małżeństwie i rodzinie jako *stricte* humanistyczny i proekologiczny.

Konkluzje: Humanistyczna perspektywa badań nad przedmiotem ekologicznym jest współcześnie potrzebna do usystematyzowania „ekologii integral-

nej” jako korelującej badania interdyscyplinarne i multidyscyplinarne. Aspekt familiologiczny w ekologii obejmuje kompetencje humanistyczne, niezbędne do poprawnego procedowania badań empirycznych. Aspekt ekologiczny w familiologii obejmuje wyzwania do odnajdywania nowych metod i sposobów doskonalenia dialogu wewnątrzrodzinnego, gdzie troska o każdego człowieka i całe ludzkie środowisko jest jednym z obszarów tworzących splot relacji wewnątrzrodzinnych. Korelacja problematyki rodzinnej z ekologiczną polega na tym, że obie są fundamentalnie zintegrowane w przedmiocie antropologicznym pojmowanym wielowymiarowo (biologicznie, moralnie, relacyjnie, wspólnotowo, społecznie, indywidualnie, kulturowo, urbanistycznie). Redukcja jednego elementu powoduje błędy metodologiczne, których skutkiem jest „anty-ekologia” oraz destrukcja rodziny, dlatego badania dotyczące przedmiotu ekologicznego i familiologicznego powinny być prowadzone interdyscyplinarnie oraz transdyscyplinarnie.

KATARZYNA PARZYCH-BŁAKIEWICZ

Wykaz skrótów

- AA – Second Vatican Council, *Decree „Apostolicam actuositatem”* (1965)
- AAS – Acta Apostolicae Sedis
- AL – Francis, *Post-synodal Apostolic Exhortation „Amoris Laetitia”* (2016)
- ChL – Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica post-sinodale „Christifideles laici”* (1988)
- CiV – Benedetto XVI, *Lettera enciclica „Caritas in veritate”* (2009)
- CST – Catholic Social Teaching
- CT – Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica „Catechesi tradendae”* (1979)
- CV – Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”* (2009)
- DCE – Benedetto XVI, *Lettera enciclica „Deus caritas est”* (2005)
- DCEen – Benedict XVI, *Encyclical letter „Deus caritas est”* (2005)
- DiM – John Paul II, *Encyclical letter „Dives in misericordia”* (1980)
- EG – Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”* (2013)
- EGen – Francis, *Apostolic exhortation „Evangelii gaudium”* (2013)
- EN – Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”* (1975)
- ENen – Paul VI, *Apostolic exhortation „Evangelii nuntiandi”* (1975)
- EoC – Economy of Communion
- FR – Giovanni Paulo II, *Lettera enciclica „Fides et ratio”* (1998)
- GE – Concilio Vaticano II, *Dichiarazione „Gravissimum educationis”* (1965)
- GS – Concilio Vaticano II, 1965, *Constituzione „Gaudium et spes”* (1965)
- HV – Paul VI, *Encyclical Letter „Humanae Vitae”* (1968)
- LE – Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”* (1981)
- LF – Francesco, *Lettera enciclica „Lumen fidei”* (2013)
- LS – Franciszek, *Encyklika „Laudato si”* (25 V 2015)
- MV – Francesco, *Bolla „Misericordiae vultus”* (2015)
- ORCID – Open Researcher and Contributor ID
- RH – Giovanni Paolo II, *Lettera encyclica „Redemptor hominis”* (1979)
- SD – Giovanni Paolo II, *Lettera apostolica „Salvifici doloris”* (1984)
- SpS – Benedetto XVI, *Lettera enciclica „Spe salvi”* (2007)
- SpSen – Benedict, *Encyclical letter „Spe salvi”* (2007)
- VD – Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Verbum Domini”* (2010)

