

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

FORUM TEOLOGICZNE

XXI

2020

Wydawnictwo
Uniwersytetu WarMińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

Rada Programowa

prof. dr hab. Stanisław Achremczyk (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie / Polska), dr Piotr Adamek SVD (Fu Jen University, Taipei / Taiwan), dr Karl Heinz Arenz (Universidade Federal do Pará / Brazil), prof. dr Achim Buckenmaier (Pontificia Università Lateranense, Roma / Italia), prof. dr Klara A. Csiszar (Institut für Pastoraltheologie Katholische Privat-Universität Linz / Österreich), prof. dr Mohan Doss SVD (JDV – Pontifical Athenaeum of Philosophy and Religion, Ramwadi, Pune / India), prof. dr hab. Michał Drożdż (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie / Polska), prof. dr Patrick Flanagan (St. John's University, New York / USA), bp dr Jacek Jezierski (Diecezja Elbląska / Polska), prof. dr Stephan Kampowski (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Roma / Italia), prof. dr Dariusz Kowalczyk (Pontificia Università Gregoriana, Roma / Italia), prof. dr hab. Marian Machniek (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie / Polska), dr hab. Jarosław Merecki (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Roma / Italia), prof. dr Therese D'Orsa (The Australian Institute of Theological Education, Pennant Hills / Australia), prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie / Polska), prof. dr hab. Matthias Schärer (Universität Innsbruck / Österreich), prof. dr hab. Karl Heinz Schmitt (Universität Paderborn / Germany), prof. dr Józef Smyk CSsR (Facultad de Teología "San Pablo", Cochabamba / Bolivia), prof. dr hab. Helmut Sobczko (Uniwersytet Opolski / Polska), dr Frederick Tusingire (Uganda Episcopal Conference / Uganda)

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 Piotr Adamek SVD [Fu Jen University, Taipei (Taiwan)], dr Karl Heinz Arenz [Universidade Federal do Pará (Brazil)], dr hab. Wiesław Block OFMCap. [Pontificia Università "Antoniano", Roma (Italia)], dr hab. Anna Weronika Brzezińska [Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Polska)], prof. dr hab. Sławomir Buryła [Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (Polska)], prof. dr. Martin Carbajo Núñez OFM [FST – University of San Diego, California (USA)], dr Jerzy Duda [Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach (Polska)], prof. dr Frank Ewerszumrode OP [Universität Flensburg (Deutschland)], dr Eileen FitzGerald [Facultad de Teología "San Pablo", Cochabamba (Bolivia)], prof. dr Pál Ottó Harsányi OFM [Pontificia Università "Antoniano", Roma (Italia)], prof. dr hab. Edward Jarmoch [Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach (Polska)], Susanne Jennings [St Edmund's College – University of Cambridge (England)], dr hab. Sylwester Kasprzak, prof. KUL [Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (Polska)], dr hab. Dariusz Klejnowski-Różycki, prof. UO [Uniwersytet Opolski (Polska)], dr Zoja Kuca [Instytut Ruseystyki Uniwersytetu Łódzkiego (Polska)], dr hab. Zdzisław Kupisiński [Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (Polska)], dr hab. Jarosław Merecki SDS [Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Roma (Italia)], dr Joanna Narczyńska [Sąd Apelacyjny w Katowicach (Polska)], dr hab. Tomasz Nawracała, prof. UAM [Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Polska)], prof. dr hab. Leon Nieścior [Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska)], dr Andriy Oliynyk CSsR [Ukrainian Catholic University, Lviv (Ukraine)], prof. dr Lluís Oviedo OFM [Pontificia Università "Antoniano", Roma (Italia)], dr hab. Michał Paluch OP [Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino "Angelicum", Roma (Italia)], prof. dr hab. Dariusz Piwowarczyk SVD [Philosophisch-Theologische Hochschule SVD, Sankt Augustin (Deutschland)], prof. UAM dr hab. Paweł Podeszwa [Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Polska)], prof. dr Wojciech Rybka SVD [National Taiwan Normal University in Taipei (Taiwan)], prof. dr hab. Kazimierz Rynkiewicz [Ludwig Maximilians Universität, München (Deutschland)], dr Paweł Sambor OFM [Pontificia Università "Antoniano", Roma (Italia)], prof. dr Józef Smyk CSsR [Facultad de Teología "San Pablo", Cochabamba (Bolivia)], dr Piotr Towarek [Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu (Polska)], dr Krzysztof Trębski MI [Trnavská Univerzita v Trnave, Bratislava (Slovensko)], dr hab. Piotr Wiśniewski, prof. KUL [Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (Polska)], prof. dr Rafał Zarzeczny SJ [Pontificio Istituto Orientale, Roma (Italia)], dr hab. Dominika Żukowska-Gardzińska, prof. UKSW [Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska)]

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 okładek
Maria Fafinska

Redaktorzy językowi (native speaker)
Język angielski – Dominic G.P. Sheridan
Język hiszpański – Martin Carbajo Núñez
Język niemiecki – Silke Brand
Język włoski – Loredana Sabatini

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

Projekt finansowany w ramach programu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą
„Wsparcie dla czasopism naukowych”, nr umowy 411/WCN/2019/1.
Środki finansowe na realizację projektu w latach 2019–2020 wynoszą 71 364 zł

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 2020

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. 23,00; ark. druk. 19,25
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 252

SPIS TREŚCI

Artykuły / Articles

Martín Carbajo Núñez OFM

„Wszystko jest powiązane”. Ekologia i rodzina (“Everything is related.” Ecology and family) 7

Stephan Kampowski

The Family and Human Ecology: Having Regard for the Nature of Familial Relationships (Ekologia rodziny i człowieka: взгляд na naturę relacji rodzinnych).... 21

Grzegorz Bartosik OFMConv.

La Inmaculada, obra maestra de la creación según San Maximiliano María Kolbe (Niepokalana – arcydzieło stworzenia według Świętego Maksymiliana Marii Kolbe / *The Immaculate – a masterpiece of creation according to Saint Maximilian Maria Kolbe*) 33

Janusz Lekan

María – fruto perfecto de la creación, en la reflexión de la mariología polaca posconciliar (Maryja – doskonały owoc stworzenia. Refleksja polskiej mariologii posoborowej / *Mary as the Perfect Fruit of Creation. Reflection of the Polish post-Conciliar Mariology*)..... 49

Wiesław Dąbrowski

La causalità della Trinità nella creazione – il pensiero teologico-esegetico di San Tommaso d'Aquino (Przyczynowość Trójcy w stworzeniu – teologiczna myśl biblijna św. Tomasza z Akwinu / *The causality of the Trinity in the creation – the theological and biblical thought of St. Thomas Aquinas*)..... 71

Jan Guzowski

Il quadro del mondo contemporaneo rilevato da Paolo VI (Obraz współczesnego świata przedstawiony przez Pawła VI / *The image of the contemporary world presented by Paul VI*) 85

Janusz Bujak

L'“Ecologia integrale” e la cura per le popolazioni indigene alla luce del documento di lavoro Instrumentum laboris del sinodo Amazzonico („Integralna ekologia” i troska o ludność tubylczą w świetle dokumentu roboczego Instrumentum laboris synodu amazońskiego / *“Integral ecology” and concern for indigenous peoples in the light of the working document Instrumentum laboris of the Amazon Synod*) 99

Dariusz Kowalczyk SJ

La creazione secondo Sergej Bulgakov (Stworzenie według Siergieja Bulhakowa / Creation according to Sergei Bulgakov) 111

Jarosław Babiński

Stworzoność człowieka jako fundament ekologicznej odpowiedzialności (Human creation as the foundation of ecological responsibility) 125

Michał Klementowicz

Teoriotekstowa koncepcja homilii wobec teologii stworzenia (Text Theory of the Homily in the Context of the Theology of Creation) 139

Grażyna Kobrzeńska-Sikorska

Wizualizacja dziejów mandylionu w tradycji wschodniochrześcijańskiej ze szczególnym uwzględnieniem ikon rosyjskich (Visualization of the history of the mandylion in the Eastern Christian tradition with particular emphasis on Russian icons) 149

Sławomir Ropiak

La figura de Judas Tadeo en cantos religiosos seleccionados en idioma Polaco (Postać Świętego Judy Tadeusza w wybranych polskojęzycznych pieśniach religijnych / Saint Jude Thaddeus in selected religious songs in the Polish language) 169

Ryszard Hajduk CSsR

Die zeitgenössische (katholische) Familie: erster und wichtigster Ort der christlichen Erziehung? (Współczesna rodzina (katolicka) pierwszym i najważniejszym miejscem wychowania chrześcijańskiego? / The Contemporary (Catholic) Family; the First and Most Important Place of Christian Education?) 187

Zbigniew Wesółowski SVD

A Courtyard House – siheyuan 四合院 as the Dwelling Place of the Traditional Chinese Family (Dom na dziedzińcu – siheyuan 四合院 jako miejsce zamieszkania tradycyjnej chińskiej rodziny) 207

Lucjan Świto, Małgorzata Tomkiewicz

Zawarcie „per procura” małżeństwa mieszanego wyznaniowo w Kościele łacińskim w Polsce (Entering into Mixed Religious Marriage by Proxy in the Latin Church in Poland) 219

Aleksandra Gralczyk

Social media as an effective pastoral tool (Media społecznościowe jako skuteczne narzędzie duszpasterskie) 237

Maria Piechocka-Kłos

Nomina animalium in Laterculus by Polemius Silvius. The beginnings of the liturgical calendar (5th century) (Nomina animalium w Laterculus Polemiusa Silviusa. Początki kalendarza liturgicznego (V w. n. e.)) 249

Adam Kubasik

Modlitwa, post i jałmużna jako uczynki otwierające drogę do pokuty w nauczaniu metropolity Andrzeja Szeptyckiego, biskupa Chomyszyna i biskupa Josafata Kocyłowskiego (Praying, fasting and almsgiving as deeds which open the way to penance in the teachings of the Metropolitan Archbishop Andrey Sheptytsky, Bishop Hryhory Khomyshyn, and Bishop Josaphat Kotsylovsky) 263

Teksty / Texts

Ks. Marian Borzyszkowski, *Pielgrzymowanie bł. Doroty z Mąków do Einsiedeln w kontekście wpływów ówczesnych ideałów duchowości religijnej Nadrenii (cz. 2: Główne nurty chrześcijańskiej filozofii mistycznej)* (wprowadzenie: Katarzyna Parzych-Blakiewicz 281

Omówienia i sprawozdania / Book review and reports

Katarzyna Parzych-Blakiewicz, *Teologia objawień maryjnych w Gietrzwałdzie*, Olsztyn 2019, ss. 137 (bp Jacek Jezierski) 295

Kard. Robert Sarah, Nicolas Diat, *Wieczór się zbliża i dzień już się chyli*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2019, ss. 464 (o. Maksym Adam Kopiec OFM) 297

Święty Jakub Apostoł (Większy) w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna), red. Katarzyna Parzych-Blakiewicz i Ewelina Marta Mączka, Studio Poligrafii Komputerowej SQL, Olsztyn 2019, ss. 261 (o. Maksym Adam Kopiec OFM) 300

Cztery lata działalności Koła Naukowego Teologów-Ekumenistów (2016–2020) na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (ks. Paweł Rabczyński) 302

XX Dni Interdyscyplinarne pt. *W trosce o wychowanie: rodzina, szkoła, Kościół, Policja. W 40-tą rocznicę ogłoszenia adhortacji apostolskiej „Catechesi tradendae” św. Jana Pawła II*, 22–23 października 2019 r., Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (ks. Sławomir Ropiak) 304

Martín Carbajo Núñez OFM*Papieski Uniwersytet *Antonianum* w Rzymie (Włochy)Papieska Akademia *Alfonsianum* w Rzymie (Włochy)

FST – Uniwersytet San Diego, Kalifornia (USA)

„WSZYSTKO JEST POWIĄZANE”. EKOLOGIA I RODZINA

Streszczenie: W artykule ukazano zjawisko interakcji i komunikacji jako fundamentalne założenie istnienia wszystkiego co jest. Wszystko co zostało stworzone jest przeznaczone do spotkania we wspólnym domu i funkcjonowania w relacjach życzliwości i braterstwa. W pierwszej części artykułu autor przedstawił kryzys ekologiczny w powiązaniu z kryzysem rodzinnym, ponieważ rodzina jest podstawową strukturą i głównym czynnikiem integralnej ekologii (*Amoris laetitia*, n. 277). Należy chronić granic tego przyjaznego środowiska, w którym człowiek rozwija swoje podstawowe relacje i przygotowuje się do życia w komunii z Bogiem, z innymi i ze wszystkimi stworzeniami (*Laudato si'*, n. 240). W drugiej części artykułu autor zarysował podstawy teologiczne i antropologiczne paradygmatu relacyjności. Podkreślił, że ukazane przymioty zaangażowania ekologicznego mogą zaistnieć tylko wtedy, gdy kultywowane są relacje rodzinne i doskonałone cnoty (*Laudato si'*, n. 211).

Słowa kluczowe: rodzina, ekologia, ekologia ludzka, ekologia integralna, *Laudato si'*.

Jan Paweł II podkreślał nieprzerwanie, że „Pierwszą i podstawową komórką «ekologii ludzkiej» jest *rodzina*” (Jan Paweł II, 1991b, n. 39), ona także jest podstawową komórką społeczną. A Benedykt XVI widział w rodzinie „pierwszą i niezastąpioną szkołę cnót społecznych, takich jak szanowanie osób, bezinteresowność, zaufanie, odpowiedzialność, solidarność, współpraca” (Benedykt XVI, 2012). Natomiast papież Franciszek patrzy na rodzinę dalekosiężnie i jest przekonany, że „odgrywa główną rolę w ekologii integralnej, ponieważ jest podstawowym podmiotem społecznym, w którego wnętrzu zawierają się dwie podstawowe zasady ludzkiej cywilizacji na ziemi: zasada wspólnoty i zasada płodności” (Franciszek, 2016b, n. 277).

We współczesnym świecie często mówi się o kryzysie rodziny, a kryzys rodziny przekłada się na kryzys ekologiczny (Franciszek, 2014a, n. 2), który dotyczy całej ludzkości (Paweł VI, 1971, n. 21). Aby temu zaradzić, należy wprowa-

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

dzić w życie społeczne tego rodzaju relacje, których zwykle doświadcza się w domu, w dzieciństwie i które pomagają odkryć prawdziwe oblicze Boga Ojca (Franciszek, 2016a, s. 4) oraz tajemnicę trynitarnego „My” (Jan Paweł II, 1994b, n. 8, s. 877).

Rodzina jako pojęcie jest przydatna do zrozumienia wielu aspektów życia, a zwłaszcza bliskiego związku, jaki istnieje między wszystkimi istotami – „wszystko jest ze sobą powiązane” (Franciszek, 2015, n. 92). Łączy się także z pojęciem solidarności, tak, aby poszukiwanie równości szło w parze z poszanowaniem różnorodności (por. Flores, 2018, s. 463–478). Ludzie różnią się między sobą, ale jednocześnie pozostają braćmi i siostrami jako członkowie jednej kosmicznej rodziny i mieszkańcy tego samego globu. Dlatego człowiekowi nie wolno działać z pozycji despotycznego władcy, nie wolno także występować w funkcji najętego szafarza, który zajmuje się czymś, o co nie dba jako o dobro własne. Według duchowości św. Franciszka z Asyżu, wszystkie stworzenia pozostają z człowiekiem w relacji rodzeństwa, czyli rodzinnej. Celem niniejszego opracowania jest wykazanie zasadności tej chrześcijańskiej tezy, z uwzględnieniem potrzeby pogłębionej refleksji nad kwestią ekologiczną w perspektywie badań nad rodziną.

Użyjemy tu terminu „rodzina” głównie na trzech poziomach: rodzina nuklearna, zwykle oparta na małżeństwie, powszechna rodzina ludzka i rodzina kosmiczna. Integralna ekologia ma w swoim zakresie badawczym te trzy poziomy, które są od siebie zależne i ściśle ze sobą powiązane.

1. Kryzys ekologiczny jest kryzysem rodzinnym

Kryzys ekologiczny jest kryzysem rodzinnym (O ekologicznym podejściu do rodziny zob. Andrews Bubolz, Paolucci, 1980, s. 29–49); niszczy on braterską i ofiarną miłość, która charakteryzuje normalne życie rodzinne. Trzeci rozdział encykliki *Caritas in veritate* uprzywilejowuje termin „braterstwo” wobec terminu „solidarność”, dlatego podkreśla się, że poszukiwanie równości powinno szanować różnorodność. Poszczególni ludzie są różnorodni, ale pozostają braćmi. (O różnicy między solidarnością a braterstwem zob. Carbajo Núñez, 2019, s. 114). Starania Kościoła zmierzają do przywrócenia tych zerwanych relacji, aby wszyscy ludzie mogli znów cieszyć się z poczucia braterstwa we wspólnym domu.

Wartość postępu zarówno na poziomie ludzkim, jak i technicznym współczesnego społeczeństwa jest niezaprzeczalna. W niniejszych analizach skoncentrujemy się jednak na etycznych wyzwaniach, które doprowadziły współczesne pokolenie do obecnego kryzysu ekologicznego. To krytyczne podejście nie

ma na celu zatarcia ogólnej pozytywnej wizji naszej obecnej kultury, ale utworzenie zamierzonego spojrzenia badawczego.

Charles Taylor stwierdza, że ideał autentyczności jest kluczową cechą naszej współczesnej kultury mimo jej deformacji (Taylor, 1991, s. 78; Kennedy, 1994, s. 399–415). Ponadto nowoczesność, jako cecha zglobalizowanej kultury, potwierdziła wartość życia oraz prawa człowieka i sprawiedliwość – katastrofy naturalne i inne rodzaje ludzkiego cierpienia zazwyczaj budzą powszechny odruch solidarności. Potwierdzenie praw człowieka, jako bezwarunkowych i uniwersalnych, nie zostałoby osiągnięte w mniej pluralistycznym typie społeczeństwa. W tych i innych aspektach współczesna kultura wprowadziła w życie wartości chrześcijańskie w stopniu niewyobrażalnie wyższym niż w poprzednich okresach „chrześcijańskiego reżimu” (Taylor, 1996, s. 11).

Media komunikacyjne i inne technologie przekształcają współczesny świat w globalną wioskę (McLuhan, Fiore, 2003), w której ludzie mogą wchodzić w interakcje w celu utworzenia forum, „nowego areopagu”, społeczności (Jan Paweł II, 1998, n. 5, s. 234–237; Jan Paweł II, 1991a, n. 37, s. 285). Te urządzenia technologiczne ułatwiają komunikację, ale nie mogą zagwarantować głębokiej więzi międzyludzkiej, a tymczasem potrzeba, by komunikacji medialnej towarzyszyło prawdziwe spotkanie (Franciszek, 2014b). W rzeczywistości to nie technologia decyduje o tym, czy komunikacja jest autentyczna, ale ludzkie serce (Franciszek, 2016c). Współczesny cyfrowy świat jest miejscem publicznym, miejscem spotkań, w którym możemy się nawzajem wspierać lub deprymować, prowadzić merytoryczną dyskusję lub nieuczciwe ataki (Franciszek, 2016c).

1.1. Rodzina, która traci swój transcendentny wymiar

Katolicka wizja świata zakłada, że ludzkość jest jedną rodziną (*universa familia humana*) (Sobór Watykański II, 1966, n. 24), która ma swój początek i przeznaczenie w Bogu, Panu Historii. Realizując tę fundamentalną prawdę, Sobór Watykański II wypromował dialog ekumeniczny i międzyreligijny, który w przeszłości często sprowadzał się do strategii obronnej przeciwko komunizmowi i ateizmowi.

Postępom w dialogu międzyreligijnym, które wzmacniają więzi ludzkiej rodziny¹, towarzyszy malejący wpływ religii na sferę publiczną. Żyjemy w epoce zsekularyzowanej (*secular age*) (Taylor, 2007), w której wiara stała się tylko jedną z wielu opcji. Charles Taylor identyfikuje dwa główne trendy

¹ „Światowy dzień modlitwy o pokój”, zwołany przez papieża Jana Pawła II w Asyżu 27 października 1986 r., dał początek temu, co nazwano „Duchem Asyżu”, który promuje światowy pokój poprzez dialog międzywyznaniowy i modlitwę (por. Carbajo Núñez, 2015, s. 83–101).

w naszej świeckiej kulturze: immanentny humanizm i scjentyzm. Pierwszy jest do zaakceptowania z punktu widzenia teologii katolickiej, ale drugi nie, ponieważ jest utylitarny, indywidualistyczny i zamknięty na transcendencję².

Według papieża Benedykta XVI prawdziwym problemem, z którym się dzisiaj zmagamy, jest ślepotą rozumu na cały niematerialny wymiar rzeczywistości (Ratzinger, 2006, s. 66). Przyczyna została zredukowana do tego, co można policzyć (Ratzinger, 2008, s. 205). Także papież Franciszek odnosi się do obecnego paradygmatu technokratycznego, który analizuje i porządkuje, ale nie jest w stanie osiągnąć kompleksowej wizji, obejmującej całość rzeczywistości ludzkiej. Nie można również dostrzec złożoności różnych elementów i współzależności w ekosystemach, stąd powstaje redukcjonizm, który szkodzi ludzkiemu życiu, społeczeństwu i środowisku (Franciszek, 2015, n. 107).

Gdy nie ma już wrażliwości na wymiar transcendentny, łatwo jest stracić zdolność rozpoznania, że każda istota jest ważna i że wszystko jest powiązane. Ta fragmentacja prowadzi do kultury odrzucenia, „która dotyka zarówno ludzi wykluczonych, jak i przedmiotów, które szybko stają się śmieciami” (Franciszek, 2015, n. 22). Wolność utożsamiana jest z niekończącymi się zakupami i konsumpcją, rozumianą jako cele same w sobie, bez wyraźnego związku z materialnymi i duchowymi potrzebami osoby ludzkiej.

1.2. Zubożałe relacje rodzinne

Z perspektywy rozwoju cywilizacji w skali globalnej, rodziny mają lepszy społeczny status w porównaniu z poprzednimi pokoleniami. Obecnie jest akceptowana wolność wyboru partnera, a także uznaje się równość obu płci zarówno pod względem godności, jak i zaangażowania w wychowanie dzieci i w zakresie wykonywania zadań domowych. Niestety, rodzina stała się również bardziej niestabilna i bardziej zagrożona konsumpcjonizmem i indywidualizmem, który przenika do wielu wspólnot.

Nasze społeczeństwo sieciowe (por. Dijk van, 2012; Castells, 2012) pomaga ludziom być lepiej skomunikowanymi. Jednocześnie dominujący system gospodarczy promuje instrumentalne relacje, osłabiające osobiste więzi³, aby każdy mógł wspierać postęp przez bezkompromisowe poszukiwanie własnego interesu⁴. W związku z tym uzasadnia się dialektykę odwiecznego konfliktu na wszystkich poziomach: w polityce przez ciągły wyścig zbrojeń (*Si vis pacem*

² „The dark side of individualism is a centering on the self, which both flattens and narrows our lives, makes them poorer in meaning” (Taylor, 1991, s. 4).

³ “Society may subsist [...] from a sense of its utility, without any mutual love or affection” (Smith, 1761, s. 147).

⁴ Ostatnie badania pokazują, że nawet w dziedzinie ekonomicznej ludzie naturalnie dążą do altruizmu i współpracy (Por. Couturier, 2007, s. 12; Carbajo Núñez, 2019, s. 90 n.).

para bellum); w komunikacji, używając fałszywych wiadomości jako broni⁵, a na poziomie społeczno-kulturowym promowana jest homogenizacja w celu pozbycia się nieprzyjemnych różnorodności.

1.3. Samowystarczalna i anonimowa jednostka

Obecny system gospodarczy przez zasadę „niewidzialnej ręki rynku” (Smith, 1869, s. 26) usprawiedliwia fakt braku troski o przyrodę, poza tym promuje relacje czysto instrumentalne, bez jakichkolwiek altruistycznych względów⁶. Taka anonimowość ułatwia swobodne wykorzystanie innych, ponieważ są oni postrzegani jako obcy. Ta nadmiernie indywidualistyczna kultura prowadzi także do nietolerancji i wrogości w rodzinach. Rośnie „...zagrożenie stwarzane przez wybujały indywidualizm, który wynaturza więzi rodzinne i doprowadza do traktowania każdego członka rodziny jako samotnej wyspy, sprawiając, że w niektórych przypadkach dominuje idea podmiotu, który tworzy się zgodnie z własnymi pragnieniami traktowanymi jako absolut” (Franciszek, 2016b, n. 33).

Współczesne pokolenie pilnie potrzebuje systemu społeczno-ekonomicznego, który uprzywilejowuje dobra relacyjne wobec ekonomicznych. Postęp i efektywność ekonomiczna nie powinny być celem samym w sobie, ale powinny być jedynie środkiem do rozwoju wewnętrznej wspólnotowości. Poza tym potrzebne jest rozumienie globalizacji ludzkości w kategoriach komunii i podziału dóbr (Benedykt XVI, 2009, n. 42)⁷. Ważne jest, aby wzmocnić przekonanie, że ludzkość jest jedną rodziną (Franciszek, 2015, n. 52), która musi współpracować, by chronić wspólny dom (Franciszek, 2015, n. 13). Ludzkość potrzebuje autorytetu politycznego o charakterze pomocniczym i wymiarze światowym, aby koncepcja rodziny narodów mogła uzyskać realne kształty (Benedykt XVI, 2009, n. 67).

1.4. Natura jako czysta neutralna materia

Zachodnia filozofia rozwinęła esencjalistyczną koncepcję antropologiczną, która podkreśla oddzielenie człowieka od reszty stworzeń jako należących do innego porządku bytowego. W związku z tym człowiek postrzega je jako czystą neutralną materię, bez żadnej wewnętrznej wartości, w pełni dostępną i będącą

⁵ „Dramat dezinformacji polega na dyskredytowaniu drugiego, przedstawianiu go jako wroga, aż po demonizację, która może podlegać do konfliktów” (Franciszek, 2018, n. 1).

⁶ Jan Paweł II ostrzegał, że „Wiąże się z nimi jednak niebezpieczeństwo przyjęcia wobec rynku postawy ‘bałwochwalczej’, niebiorącej pod uwagę istnienia dóbr, które ze swej natury nie mogą być zwykłymi towarami” (Jan Paweł II, 1991, n. 40).

⁷ Trzeba więc nieustannie się angażować, aby „kierunek kulturowy procesu integracji planetarnej miał charakter personalistyczny i wspólnotowy, otwarty na transcendencję” (Benedykt XVI, 2009, n. 42).

w jego dyspozycji (Carbajo Núñez, 2017, s. 59–78). Człowiek więc używa i wyrzuca, bierze i łamie, wykorzystuje i wyciska stworzenie do ostatniej kropli (Franciszek, 2016b, n. 39).

Obecny system ekonomiczny daje pierwszeństwo wydajności i dobrom materialnym przed towarami relacyjnymi. W efekcie obojętność została zglobalizowana, a „człowiek i rzeczy przestały podawać sobie przyjazną dłoń, przechodząc do wzajemnej konfrontacji” (Franciszek, 2015, n. 106). Doprowadziło to również do obecnego kryzysu społeczno-środowiskowego, który nie wynika z fizycznego determinizmu, ale z ludzkich zachowań. Zarządzenie temu kryzysowi wymaga przywrócenia relacji rodzinnych, które nie odwołują się do „niewidzialnej ręki rynku” w celu usprawiedliwienia obojętności wobec ludzi i natury. Przyjmując takie familiologiczne podejście, należy „przemysśleć nawyki konsumpcyjne, aby razem zatroszczyć się o wspólny dom” (Franciszek, 2016b, n. 277). Jakość przyszłości zależy od takiej postawy.

Wielu naukowców potwierdza, że natura jest oparta na sieci relacji (Franciszek, 2015, n. 240), na każdym poziomie swoje istnienia „pomiędzy ekosystemami a różnymi światami odniesień społecznych” (Franciszek, 2015, n. 141). Interakcja nie jest opcją, ale wewnętrznym wymogiem zarówno w relacjach między ludźmi, jak i wśród innych stworzeń. Wszystko, co istnieje, ma strukturę relacyjną i dialogiczną, ponieważ ma swoje pochodzenie i przeznaczenie we wspólnocie trynitarnej. Gdy człowiek szkodzi tej podstawowej strukturze, cały ekosystem przechodzi kryzys.

2. „Rodzina i ekologia” w perspektywie chrześcijańskiej

Rodzina, jak mówi papież Jan Paweł II, jest pierwszą i podstawową strukturą ekologii ludzkiej. W rzeczywistości ludzkiego doświadczenia wzajemny dar z siebie samego męża i żony tworzy środowisko, w którym dzieci mogą się rodzić i rozwijać (Jan Paweł II, 1991b, n. 39)⁸. Rodzina nuklearna, oparta na małżeństwie, jest najlepszym miejscem do rozwijania świadomości ekologicznej. Odgrywa także pierwszorzędną rolę w edukacji ekologicznej.

„W rodzinie pielęgnowane są pierwsze nawyki miłości i troski o życie, takie jak właściwe korzystanie z rzeczy, umiowanie ładu i sprzątanie po sobie, poszanowanie lokalnego ekosystemu i ochrona wszystkich stworzeń. Rodzina jest miejscem formacji integralnej, w którym rozgrywają się ściśle ze sobą powiązane różne aspekty osobistego dojrzewania. W rodzinie uczymy się prosić

⁸ Ernst Haeckel, niemiecki darwinista, ukuł termin „ekologia” w 1866 r. z dwóch greckich słów: *oikos* (dom, rodzina) i *logos* (dyskurs, studium). Dlatego etymologicznie ekologia byłaby nauką, która bada, jak wszystkie istoty żyją i wchodzą w interakcje we wspólnym domu (Haeckel, 1866).

o pozwolenie, nie popadając w serwilizm, mówić ‘dziękuję’, dając wyraz szczeremu docenieniu tego, co otrzymujemy, opanowania agresji lub chciwości i prośbienia o przebaczenie, gdy wyrządzimy jakieś zło. Te małe gesty szczerzej uprzejmości pomagają budować kulturę życia dzielonego z innymi i szacunku dla tego, co nas otacza” (Franciszek, 2015, n. 213).

Katolicka nauka społeczna uwzględnia różne typy podejścia do kwestii ekologicznej. Obok ekologii przyrody istnieje „ekologia ludzka”, która z kolei wymaga „ekologii społecznej” (Benedykt XVI, 2006, n. 8)⁹. Rozwój nie może być w pełni ludzki, jeśli wykluczony zostanie szacunek dla istot, które tworzą świat naturalny (Jan Paweł II, 1988, n. 34).

Papież Franciszek użył wyrażenia „ekologia integralna”, łącząc ekologię naturalną z ludzką oraz wymiar ludzki ze społecznym (Franciszek, 2015, n. 137). Wcześniej Benedykt XVI stwierdził już, że „system ekologiczny opiera się na poszanowaniu projektu, dotyczącego zarówno zdrowego współżycia w społeczeństwie, jak i dobrej relacji z naturą” (Benedykt XVI, 2009, n. 51).

2.1. Trójca: pochodzenie, ścieżka i przeznaczenie wszystkiego, co istnieje

Papież Jan Paweł II potwierdza, że istnieje pewna analogia między komunią przeżywaną w małżeństwie a Boską komunią Trójcy Świętej. „Ludzkie rodzicielstwo jest *biologicznie podobne* do prokreacji innych istot żyjących w przyrodzie, ale istotowo jest *podobne* – ono jedno – *do Boga samego*. Takie właśnie rodzicielstwo stoi u podstaw rodziny jako ludzkiej wspólnoty życia: jako wspólnoty osób zjednoczonych w miłości (*communio personarum*). [...] Rodzina bierze początek w miłości mężczyzny i kobiety, bierze także początek w Bożej tajemnicy” (Jan Paweł II, 1994b, n. 6, 8).

Trynitarny Bóg nie jest ani samotną istotą, ani bytem poruszającym się bezwładnie, ale miłością *agape*, wspólnotą trzech osób (1 J 4,8; por. św. Augustyn, XV, c. 16), jest kimś, „kto kocha z całą pasją właściwą prawdziwej miłości” (Benedykt XVI, 2005, n. 10)¹⁰. Bóg jest relacją w sobie, komunią *ad intra* i *ad extra*. „Osoby Boskie są relacjami samoistnymi” (Franciszek, 2015, n. 240). Ojciec jest Miłującym, Syn jest Umiłowanym, Duch jest Miłością. Będąc Umiłowanym, Słowo jest również centrum wiecznej komunikacji wewnątrztrynitarniej i jego objawienia w stworzeniu (Carbajo Núñez, 2018, s. 337–357).

Wszystko zostało stworzone według boskiego modelu Trójcy. Encyklika *Laudato si'* podkreśla, że istnieje ścisły związek między Bogiem a wszystkimi istotami (Franciszek, 2015, n. 234) oraz że „każde stworzenie nosi w sobie

⁹ „Ludzka ekologia” znana jest jako dyscyplina od 1921 r. (zob. Park, Burgess, 1921).

¹⁰ Według Jana Dunsza Szkota prymat woli rzuca światło na fakt, że Bóg jest przede wszystkim miłością (Benedykt XVI, 2008b, s. 9).

strukturę trynitarną” (Franciszek, 2015, n. 239). Dlatego wszystko, co istnieje „jest siecią relacji”, radosną tajemnicą komunii na wszystkich poziomach między ekosystemami i różnymi obszarami interakcji społecznych (Franciszek, 2015, n. 141).

„Stworzenia skierowane są ku Bogu, a cechą wszystkich istot żywych jest dążenie do innego stworzenia tak, że we wszechświecie można znaleźć niezliczone, trwałe relacje, które wzajemnie tajemniczo się przeplatają [...] Wszystko jest połączone, a to nas zachęca do dojrzwiania w duchowości globalnej solidarności, która emanuje z tajemnicy Trójcy Świętej” (Franciszek, 2015, n. 240). Papież sugeruje, że należy wzmocnić świadomość wspólnego pochodzenia wszystkich rzeczy stworzonych, a także wzajemnej przynależności i przyszłości, którą należy dzielić się ze wszystkimi (Franciszek, 2015, n. 202). Misteryjne podejście do stworzenia, charakterystyczne dla duchowości franciszkańskiej, dostrzega wzajemne powiązania i harmonię natury, nie dlatego, że skończone rzeczy tego świata pochodzą od Boga, ale ponieważ mistyk doświadcza intymnego połączenia między Bogiem a wszystkimi istotami (Franciszek, 2015, n. 234).

2.2. Dialogowa i relacyjna osoba ludzka

Sobór Watykański II stwierdza, że człowiek ze swej wewnętrznej natury jest istotą społeczną i dopóki nie odniesie się do innych, nie będzie mógł żyć ani rozwijać swojego potencjału (Sobór Watykański II, 1966, n. 12). W konsekwencji możemy zatem stwierdzić, że człowiek jest istotą „rodziną”. W rzeczywistości rodzina jest jego „osobistym środowiskiem”, naturalnym miejscem przybycia na świat, jego pierwszą szkołą relacji społecznych i wspólnotą, w której normalnie rozwija swoją tożsamość (Jan Paweł II, 1994a, n. 1).

Ekosystem rodzinny jest odpowiednim środowiskiem do socjalizacji i personalizacji, ponieważ tam rozwija się ludzka tożsamość i dzielony jest wspólny projekt rodzinny. W ten sposób, życie rodzinne przygotowuje do rozwoju osobowej, wewnętrznej natury społecznej i do aktywnej roli w uniwersalnej ludzkiej rodzinie.

Osoba ludzka jest i musi być początkiem, podmiotem i celem wszystkich instytucji społecznych (Sobór Watykański II, 1966, n. 25). Jean Maritain potwierdza, że jako jednostka człowiek jest społecznym *indigentiam*, ponieważ wymaga wsparcia w realizacji potrzeb materialnych i duchowych, ale jako osoba jest istotą społeczną *abundantiam*, ponieważ jest naturalnie nastawiony na ofiarowanie siebie (Maritain, 1964, s. 41nn; 1979; 1993). Dialogiczna i relacyjna natura popycha osobę do budowania podstawowych relacji.

Każdy człowiek potrzebuje miejsca zamieszkania, tj. odpowiedniego siedliska naturalnego. Jako stworzenie „rodzinne” potrzebuje również przyjaznego

środowiska osobistego, które chroni go przed niepożądanymi wpływami (przemoc, pornografia) oraz oferuje mu odpowiednie warunki do rozwoju własnych możliwości: uczuciowość, kreatywność, autonomia, wspólnotowość, wartości (w tym: ekologia człowieka).

Struktura fizycznego domu powinna zapewniać odpowiednią przestrzeń do korzystania zarówno z prywatności, jak i relacji społecznych. Z jednej strony domy zorganizowane dla rodziców, przystosowane do ciągłego obserwowania potomstwa spowodowały u dzieci problemy psychiczne. Podobne zaburzenia zaobserwowano w domach studenckich, które zostały zaprojektowane w celu sprzyjania nadmiernie przedłużonemu kontaktowi społecznemu (Gergen – Gergen, 1990, s. 475–480). Z drugiej strony niektóre budynki powodowały problemy w sąsiedztwie, ponieważ brakowało im półpublicznych przestrzeni odpowiednich do promowania poczucia wspólnoty – to było przyczyną niepowodzenia pozornie wzorcowego projektu mieszkaniowego (Gergen – Gergen, 1990, s. 477).

2.3. Uniwersalna ludzka rodzina

Rodzina jest naturalnym ludzkim środowiskiem i „najważniejszą szkołą” duchowości i integralnej edukacji. Wyraźna i dobrze zdefiniowana obecność obojga rodziców, kobiety i mężczyzny, stwarza środowisko najlepiej dostosowane dla rozwoju dziecka (Franciszek, 2016b, n. 175). Dziecko, czując się chcianym jako wyjątkowe i niepowtarzalne¹¹, uczy się, co to właściwie znaczy być osobą (Jan Paweł II, 1991b, n. 39), rozwija własną tożsamość i przygotowuje się do bycia aktywnym członkiem uniwersalnej ludzkiej rodziny.

Członkowie rodziny, zbudowanej na zdrowych więziach, pomagają sobie nawzajem nie z przymusu, ale dlatego, że czują się wzajemnie związani (zobowiązani, *ob-legatio*). Ta więź jest tak silna, że poszczególni członkowie rodziny uważają się za integralną część samych siebie. W ten sposób jednostka rozwija się w relacjach opartych na solidarności, odpowiedzialności i troskliwej opiece (Franciszek, 2015, n. 210). Uczy się także cnót społecznych, takich jak szacunek dla innych osób, bezinteresowności, zaufania, odpowiedzialności, solidarności, współpracy (Benedykt XVI, 2012, s. 695), tolerancji, przebaczenia (Jan Paweł II, 1982, n. 21). Te relacje rodzinne, jako najwyższej uprzywilejowane, jawią się jako niezbędne do budowania powszechnej wspólnoty i przezwyciężenia obecnego kryzysu ekologicznego.

Encyklika *Laudato si'* podkreśla potrzebę przezwyciężenia indywidualizmu, ale także poszanowania indywidualności, aby wspierać jedność i komunię.

¹¹ Życie z braćmi, siostrami i dziadkami ma również fundamentalne znaczenie. Biskupi hiszpańscy stwierdzają, że rodzice, którzy pozbawiają jedyne dziecko możliwości „posiadania rodzeństwa”, pozbawiają go „doświadczenia braterstwa”. Złe są też skutki odrzucenia w rodzinach osób starszych (Spanish Bishops' Conference, 2001, n. 82).

Wszystkie żywe istoty mają własną wartość w oczach Boga (Franciszek, 2015, n. 69), są połączone niewidocznymi więzami (Franciszek, 2015, n. 89), zależą od siebie nawzajem (Franciszek, 2015, n. 86), bowiem nikt nie jest samowystarczalny. Każde stworzenie ma swój własny cel, żadne nie jest zbyteczne (Franciszek, 2015, n. 84). Dotyczy to również ludzkiej tożsamości cielesnej. Papież podkreśla: „...docenienie własnego ciała w jego kobiecości lub męskości jest konieczne, aby móc rozpoznać siebie w spotkaniu z innym, różnym od siebie” (Franciszek, 2015, n. 155).

Nie można zbudować uniwersalnej rodziny ludzkiej, jeśli nadużywa się natury. I odwrotnie: miłość do natury będzie fałszywa, jeśli będzie się wiązać z brakiem troski o ludzi (Franciszek, 2015, n. 91). W istocie, obowiązki wobec środowiska są powiązane z obowiązkami wobec osoby ludzkiej, ponieważ księga natury jest jedna i niepodzielna (Benedykt XVI, 2009, n. 51).

2.4. Kosmiczna rodzina

Papież Franciszek stwierdza, że „...wszystkie byty wszechświata, będąc stworzonymi przez tego samego Ojca, są zjednoczone niewidzialnymi więzami i tworzą rodzaj uniwersalnej rodziny” (Franciszek, 2015, n. 89). Stworzenie jest zintegrowaną i współzależną całością, dużą rodziną, do której należą wszyscy ludzie; jest przyjazną przestrzenią, w której Bóg Ojciec spotyka się ze swoimi dziećmi. Wszystko zostało stworzone po to, aby mogło zaistnieć wydarzenie spotkania Boga z Jego stworzeniem (Benedykt XVI, 2008a, s. 26).

„Ponieważ wszystkie stworzenia są ze sobą powiązane, każde z nich musi być doceniane z miłością i podziwem, a my wszyscy, istoty stworzone, potrzebujemy siebie nawzajem. Każdy kraj jest odpowiedzialny za troskę o tę rodzinę...” (Franciszek, 2015, n. 42). Wszyscy ludzie tworzą kosmiczną rodzinę, która *jęczy i wdycha w bólach rodzenia* (Rz 8,22), czekając na moment, w którym Bóg będzie *wszystkim we wszystkim* (1Kor 15,28). W rzeczy samej, Dobra Nowina jest skierowana do wszystkich stworzeń: *idźcie na cały świat i głoscie ewangelię wszelkiemu stworzeniu* (Mk 16,15).

W *Pieśni słonecznej*, św. Franciszek z Asyżu wypowiada się jako mistyk, który postrzega jedność całego wszechświata i doświadcza go jako rodziny („swojej” rodziny), czując się z nią głęboko zintegrowany. To doświadczenie jedności i całości prowadzi go do radosnej i wdzięcznej modlitwy wychwalającej Boga (Leclerc, 1988). W związku z tym unika on wszelkiego przywłaszczania lub dominacji. Nie czuje się gubernatorem ani zarządcą, ale bratem. Według św. Bonawentury, nazywał on stworzenia bez względu na to, jak były małe, imieniem „brat” lub „siostra”, ponieważ wiedział, że mają one z nim ten sam początek (Amstrong – Hermann – Short, red., 1999, s. 590). Bliskość św. Franciszka ze stworzeniami jest widoczna nie tylko w jego życiowej postawie, ale

także w tym, w jaki je personifikuje. Dla niego ubóstwo nie jest ubóstwem, ale biedą; cnoty nie są cnotami, lecz Królową Mądrością, jej świętą siostrą jest Czysta Prostota; skowronek jest siostrą; podobnie brat wilk, brat Słońce, matka i siostra Ziemia. U podstaw tego wszystkiego leży religijne doświadczenie powszechnego Boskiego ojcostwa. Święty przeżywał je głęboko emocjonalnie jako kosmiczną identyfikację ze wszystkimi żywiołami (Boff, 2006, s. 32).

Chrześcijańska wizja stworzenia ukazuje, że niewyczerpana miłość Ojca jest przekazywana ludzkości w Jezusie, także przez obecność brata (Franciszek, 2013, n. 54), a także „jesteśmy zjednoczeni jako bracia i siostry we wspaniałej pielgrzymce, połączeni miłością, którą Bóg obdarza każde ze swoich stworzeń, a która łączy nas z bratem Słońcem, Księżycem, siostrą rzeką i matką Ziemią” (Franciszek, 2015, n. 92). Papież Franciszek odczytuje stworzenie jako rodzinę, szerszą rodzinę, w której każde stworzenie jest rodzeństwem nierozzerwalnie związanym z ludźmi. Twierdzi więc, że rodzina nuklearna musi wchodzić w interakcje z rodziną w szerszym wymiarze (Franciszek, 2016b, n. 187).

Według myśli papieskiej, ludzie muszą objąć całe stworzenie, kochając je, tak jak miłuje się własną rodzinę. W rzeczywistości wszystkie relacje powinny mieć charakter rodzinny. Byłby to najlepszy sposób na przewyciężenie indywidualizmu, który zwykle prowadzi do „zamknięcia się w bezpieczeństwie małego gniazdka i postrzegania innych jako groźnej udręki” (Franciszek, 2016b, n. 187).

Podsumowanie

Wezwanie papieskie, zawarte w *Amoris laetitia* przedstawia rodzinę jako główny czynnik integralnej ekologii (Franciszek, 2016b, n. 277). Należy podjąć wspólny wysiłek skoncentrowany na ochronie granic tego przyjaznego środowiska, w którym człowiek rozwija swoje podstawowe relacje i przygotowuje się do życia w komunii z Bogiem, z innymi i ze wszystkimi stworzeniami (Franciszek, 2015, n. 240).

W *Laudato si'* czytamy, że „wszystko jest powiązane”. Człowiek jest częścią wielkiej kosmicznej rodziny, razem ze wszystkimi innymi stworzeniami. Nawiązując z nimi relację, akceptuje założenie, że Bóg odcisnął trynitarny dynamizm w naturze (Franciszek, 2015, n. 240). Dbając o środowisko, człowiek dba o siebie i rozwija własną tożsamość jako osoba wewnętrznie relacyjna.

Obecny kryzys ekologiczny jest konsekwencją indywidualizmu i konsumpcjonizmu. Ustawodawstwo nie wystarczy, aby pokonać te przywary. Potrzeba hojnego zaangażowania ekologicznego, które jest możliwe tylko wtedy, gdy są kulturowane relacje rodzinne i „zdrowe cnoty” (Franciszek, 2015, n. 211),

tj. gdy ustanawia się harmonię w sobie, z innymi ludźmi, z przyrodą, żywymi stworzeniami oraz z Bogiem (Franciszek, 2015, n. 210). Religijność katolicka inspirowa do hojności i nadziei, ponieważ Bóg „definitywnie zjednoczył się z naszą ziemią” (Franciszek, 2015, n. 245) i nigdy jej nie porzuci.

Bibliografia

- Amstrong Regis J. – Hellmann Wayne J.A. – Short William J. (red.), 1999, *Francis of Assisi: Early Documents*, t. 3, NCP, New York [FAED], s. 525–683.
- Andrews Mary P., Bubolz Margaret, Paolucci Beatrice, 1980, *An ecological approach to the study of the family*, Marriage and Family Review, 3, s. 29–49.
- Benedykt XVI, 2012, *Msza św. Na zakończenie VII Światowego Spotkania Rodzin. Homilia 3.06.2012*, w: *The Holy See* [online], dostęp: 1.02.2020, <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120603_milano.html>.
- Benedykt XVI, 2005, *Encyklika „Deus caritas est”* (25 XII 2005), w: *The Holy See* [online], dostęp: 20.02.2020, <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html>.
- Benedykt XVI, 2006, *Message for the 40th World Day of Peace* (1 I 2007), w: Insegnamenti di Benedetto XVI, t. II/2, Libreria Editrice Vaticana, s. 775–784.
- Benedykt XVI, 2008a, *Address at the opening of the 12th ordinary general assembly of the Synod of bishops*, (6 X 2008), Ecclesia, 3436, s. 26.
- Benedykt XVI, 2008b, *Apostolic Letter on the occasion of the 7th centenary of the death of blessed John Duns Scotus* (28 X 2008), L'Osservatore Romano, 24 grudnia, s. 9.
- Benedykt XVI, 2009, *Encyklika „Caritas in veritate”* (29 VI 2009), w: *The Holy See* [online], dostęp: 20.02.2020, <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html>.
- Boff Leonardo, 2006, *Francis of Assisi: a model for human liberation*, Orbis, Maryknoll NY.
- Carbajo Núñez Martín, 2015, *The contribution by religions to peaceful coexistence in society*, Studia Moralia, 53/1, s. 83–101.
- Carbajo Núñez Martín, 2017, *Franciscan Spirituality and Integral ecology. Relational bases vs the Throwaway culture*, Islamochristiana, 43, s. 59–78.
- Carbajo Núñez Martín, 2018, „Tutto `è collegato:” *Comunicazione ed ecologia integrale alla luce della „Laudato Si’*”, Path, 17/2, s. 337–357.
- Carbajo Núñez Martín, 2019, *Wolna i braterska ekonomia. Perspektywa franciszkańska*, tłum. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Olsztyn.
- Castells Manuel, 2012, *The Rise of the Network Society*, Wiley-Blackwell, Maiden (MA), wyd. 2.
- Couturier David B., 2007, *The Fraternal Economy: A Pastoral Psychology of Franciscan Economics*, Cloverdale Books, South Bend, IN, 2007.
- Dijk Van J., 2012, *The network society*, Sage, London, wyd. 3.
- Flores Nichole M., 2018, „Our sister, mother earth” *solidarity and familial ecology in “Laudato Si’*”, Journal of Religious Ethics, 46/3, s. 463–478.
- Franciszek, 2013, *Encyclical letter „Lumen Fidei”*, (29 V 2013), Acta Apostolicae Sedis, 195, s. 555–596.
- Franciszek, 2014a, *Address to participants in the international colloquium on the complementarity between man and woman* (17 XI 2014), Acta Apostolicae Sedis, 106/12, s. 979–981.
- Franciszek, 2014b, *Message for the 48th World Communications Day* (24 I 2014), Acta Apostolicae Sedis, 106, s. 113–114.

- Franciszek, 2015, *Encyklika „Laudato Si’”* (24 V 2015), w: *The Holy See* [online], dostęp: 1.02.2020, <https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_pl.pdf>.
- Franciszek, 2016a, *Address to the members of the diplomatic corps accredited to the Holy See* (11 I 2016), *L'Osservatore Romano*, 11/12 stycznia, s. 4–5.
- Franciszek, 2016b, *Adhortacja apostolska „Amoris Laetitia”* (19 III 2016), w: *The Holy See* [online], dostęp: 1.02.2020, <http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html>.
- Franciszek, 2016c, *Message for the 50th World Communications Day* (24 I 2016), *L'Osservatore Romano*, 23 stycznia, s. 7.
- Franciszek, 2018, *Message for the 52nd World Communications Day* (24 I 2018), *L'Osservatore Romano*, 25 stycznia, s. 6.
- Gergen Kenneth J. – Gergen Mary M., 1990, *Psicologia sociale*, Il Mulino, Bologna 1990.
- Haeckel Ernst, 1866, *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der Organischen Formen-Wissenschaft*, Reimer, Berlin.
- Jan Paweł II, 1982, *Apostolic exhortation „Familiaris consortio* (22 XI 1981), *Acta Apostolicae Sedis*, 74, s. 81–191.
- Jan Paweł II, 1988, *Encyclical letter „Sollicitudo rei socialis”* (30 XII 1987), *Acta Apostolicae Sedis*, 80, s. 513–586.
- Jan Paweł II, 1991a, *Encyclical letter „Redemptoris missio”*, (7 XII 1990), *Acta Apostolicae Sedis*, 83, s. 249–340.
- Jan Paweł II, 1991b, *Encyklika „Centesimus annus”* (1 V 1991), w: *The Holy See* [online], dostęp: 2020.02.01, <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html>.
- Jan Paweł II, 1994a, *Angelus* (30.01.1994), w: *The Holy See* [online], dostęp: 20.02.2020, <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/angelus/1994/documents/hf_jp-ii_ang_19940130.html>.
- Jan Paweł II, 1994b, *List do rodzin „Gratissimam sane”* (2 II 1994), Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Jan Paweł II, 1998, *Message for the 32nd World Communications Day* (21 I 1998), w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. XXI/1, Libreria Editrice Vaticana, s. 234–237.
- Kennedy Terence, 1994, *Charles Taylor on authenticity and the morality of Modernity*, *Studia Moralia*, 32, s. 399–415.
- Leclerc Éloi, 1988, *El cántico de las criaturas*, Efarantzatu, Burgos.
- Maritain Jacques, 1964, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia.
- Maritain Jacques, 1979, *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, Vita e Pensiero, Milano.
- Maritain Jacques, 1993, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, wyd. 2, Milano.
- McLuhan Marshall – Fiore Quentin, 2003, *War and peace in the global village*, Penguin, Toronto.
- Park Robert E. – Burgess Ernest W., 1921, *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago UP, Chicago.
- Paweł VI, 1971, *Apostolic Letter „Octogesima adveniens”* (14 V 1971), *Acta Apostolicae Sedis*, 63, s. 401–441.
- Ratzinger Joseph, 2006, *Values in a time of upheaval*, Ignatius, San Francisco.
- Ratzinger Joseph, 2008, *Church, ecumenism, and politics: new endeavors in ecclesiology*, Ignatius, San Francisco 2008.
- Smith Adam, 1761, *The theory of moral sentiments*, Printet for A. Millar, London 1761, wyd. 2.
- Smith Adam, 1869, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, II, Clarendon, Oxford.
- Sobór Watykański II, 1966, *Constitutio pastoralis de ecclesia in mundo huius temporis „Gaudium et spes”* (7 XII 1965), *Acta Apostolicae Sedis*, 58, s. 1025–1120.

- Spanish Bishops' Conference, 2001, *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad. Instrucción pastoral*, Palabra, Madrid (27 marca).
- Św. Augustyn, *De Trinitate*, XV, c. 16, w: Migne J.-P. (ed.), *Patrologia Latina*, t. 226, Paris 1841–1864, t. 42.
- Taylor Charles, 1991, *The Ethics of authenticity*, Harvard Univ. Press, Cambridge MA 1991 (reprint wyd. VI, 1995).
- Taylor Charles, 1996, *A Catholic Modernity?*, The Univ. of Dayton, Dayton.
- Taylor Charles, 2007, *A Secular Age*, Belknap Press, Cambridge MA.

“Everything is related.” Ecology and family

Summary: This paper presents interaction and communication as essential aspects of all that exists. Everything has been created for the affectionate and fraternal encounter in the common home. The first part asserts that the ecological crisis is a family crisis, because the parental family is the “fundamental structure” and principal agent of an integral ecology (AL 277). We need to protect the boundaries of this welcoming environment, where the human being develops his fundamental relationships and prepares himself “to live in communion with God, with others, and with all creatures.” (LS 240) The second part presents some theological and anthropological bases for a more relational paradigm. That implies a generous ecological commitment which is only possible when we cultivate family relationships and “sound virtues.” (LS 211).

Keywords: Family, ecology, human ecology, integral ecology, *Laudato si'*.

Przekład z języka angielskiego: Katarzyna Parzych-Blakiewicz

Stephan Kampowski*

Pontifical John Paul II Theological Institute for the Sciences of Marriage and Family,
Rome (Italy)

THE FAMILY AND HUMAN ECOLOGY: HAVING REGARD FOR THE NATURE OF FAMILIAL RELATIONSHIPS

Summary: The idea of a “human ecology” is gaining ever more significance in the human sciences, where it indicates an interdisciplinary approach to the relation between human beings and their environment. It is important, however, to remember that the expression “human ecology” also has a significant history in the documents of the Catholic Church, beginning with Pope Paul VI. It was Pope John Paul II who identified the *family* as the first and fundamental structure of a human ecology. It is therefore important to protect family relationships, since the person’s genealogy is inscribed in them. The present essay argues that to guard family relationships, one has to guard human sexuality as the power by which human beings are conceived and inserted into the familial network. For persons, the lines of origin and descent have a tremendous significance and any practice that renders these lines ambiguous is unecological from a human perspective. Ultimately it is a question of rediscovering indissoluble marriage as the context that alone is capable of providing the proper human environment for the conception, birth and education of new human beings, because here alone there is clarity about who is whose.

Keywords: Human ecology, family relations, lines of origin and descent, kinship, marriage, John Paul II.

I. “Human Ecology” in the Papal Magisterium

The idea of a “human ecology” is gaining ever more significance in the human sciences, where it indicates an interdisciplinary approach to the relation between human beings and their environment.¹ It is not unusual for universities to have departments or schools of human ecology.² Dedicated journals have

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

¹ For an introduction to “human ecology” in this sense, cf. for instance: Robert Dyball and Barry Newell (Dyball, Newell, 2015).

² For instance, the University of Austin, Texas: <https://he.utexas.edu/>, or Cornell University in New York: <https://www.human.cornell.edu/>.

existed for decades now.³ Although human ecology is expressly said to be interdisciplinary, the disciplines that interact in this field, from biology and genetics to sociology and demography, have in common that they are all based on the scientific method. When the expression “human ecology” makes its appearance in some more recent ecclesial documents or papal discourses, it is introduced into a more philosophical and theological context. One might suspect that ecclesial discourse here is simply appropriating for its own purposes a fashionable term that originally belongs to a different conceptual universe. It is important, however, to remember that the expression “human ecology” does have a significantly long history in the documents of the Catholic Church. While, evidently, the Church cannot credit herself for having invented the term, the first mention of a “human ecology” in a papal discourse nonetheless dates back all the way to 1973, which is when *Human Ecology: An Interdisciplinary Journal* just went into its second year and the Society of Human Ecology was still eight years away from being founded. (Cf. Borden, 2008, pp. 95–108)

Now what is the meaning that the different popes had in mind when they spoke of a “human ecology”? In his discourse of November 7, 1973, which marks the first mention of the term, St. Paul VI denounces what he considers a widespread sexual exhibitionism: “We cannot conceal our painful amazement at the indulgence, indeed at the publicity and propaganda, so ignobly widespread today, for what contorts and contaminates spirits, with pornography, immoral shows, and licentious exhibitions. Where is the human ‘ecology’?”⁴ Hence, the context in which he used the term had to do with human sexuality and thus also with marriage and the family.

Much more recently, Pope Francis introduced the expression into his Encyclical Letter *Laudato si'*, where he first links it to the moral law in general. We read: “Human ecology ... implies ... the relationship between human life and the moral law, which is inscribed in our nature.” (Francis, 2015, n. 155) He then continues in a sense that is similar to the one given by Paul VI inasmuch as he relates the expression to a particular regard for the body and the meaning of sexual difference and thus to the field of human sexuality in general: “Learning to accept our body, to care for it and to respect its fullest meaning, is an essential element of any genuine human ecology. Also, valuing one’s own body in its femininity or masculinity is necessary if I am going to be able to recognize myself in an encounter with someone who is different.” (Francis, 2015, n. 155)

³ Cf. for instance the quarterly *Human Ecology: An Interdisciplinary Journal*, which published its first issue in 1972, or the *Human Ecology Review*, published semi-annually by the Australian National University Press, which first came out in 1993.

⁴ “E non possiamo tacere il nostro doloroso stupore per l’indulgenza, anzi per la pubblicità e la propaganda, oggi tanto ignobilmente diffusa, per ciò che conturba e contamina gli spiriti, con la pornografia, gli spettacoli immorali, e le esibizioni licenziose. Dov’è l’«ecologia» umana?” (Paul VI, 1973).

Before Francis, Pope Benedict XVI, too, made use of this notion on a number of occasions, most notably in his Encyclical Letter *Caritas in Veritate*⁵ and in his speech to the German Bundestag in Berlin on September 22, 2011, where he states: “There is also an ecology of man. Man too has a nature that he must respect and that he cannot manipulate at will. Man is not merely self-creating freedom. Man does not create himself. He is intellect and will, but he is also nature, and his will is rightly ordered if he respects his nature, listens to it and accepts himself for who he is, as one who did not create himself.” (Benedict XVI, 2011)

And yet, for the purposes of our present topic, which relates human ecology to the family, it will be most convenient to take a closer look at St. John Paul II’s 1991 Encyclical Letter *Centesimus annus*, which dedicates three entire paragraphs to the notion of human ecology and thus is to date the ecclesial document that discusses the idea in the most elaborate way. It also explicitly relates human ecology to the family. Raising the ecological question, John Paul II claims that at “the root of the senseless destruction of the natural environment lies an anthropological error.” (John Paul II, 1991, n. 37) Essentially the error is that of forgetting that creation is God’s gift and that human persons are but cooperators in the work of creation. Instead of remembering God as the giver of every good and perfect gift, “man sets himself up in place of God and thus ends up provoking a rebellion on the part of nature, which is more tyrannized than governed by him.” (John Paul II, 1991, n. 37)

II. Family Relations as Fundamental Structure of a Human Ecology

From the problem regarding the *natural* environment, the Polish pontiff moves on to what he considers the even more serious issue of the destruction of the *human* environment. Here, according to him, “too little effort is made to *safeguard the moral conditions for an authentic ‘human ecology.’*” (John Paul II, 1991, n. 38) What is the meaning of safeguarding the moral conditions of a human ecology that he has in mind? First of all it means to remember the gift character, not only of the Earth and the natural environment, but of oneself and all other people: “Man too is God’s gift to man.” (John Paul II, 1991, n. 38) Properly to accept and cultivate this gift, the human person must “respect the natural and moral structure with which he has been endowed.” (John Paul II, 1991, n. 38) Thus, there are, according to John Paul II, *structures* for a human

⁵ “There is need for what might be called a human ecology, correctly understood. The deterioration of nature is in fact closely connected to the culture that shapes human coexistence: *when “human ecology” is respected within society, environmental ecology also benefits.*” (Benedict XVI, 2009, n. 51)

ecology, the first and fundamental of which is the *family*. Here, the pope writes: “man receives his first formative ideas about truth and goodness, and learns what it means to love and to be loved, and thus what it means to be a person. Here we mean the *family founded on marriage*, in which the mutual gift of self by husband and wife creates an environment in which children can be born and develop their potentialities.” (John Paul II, 1991, n. 39)

To his mind, there are a number of factors that pollute the human environment created by the family. Among them is the tendency to consider oneself and one’s life “as a series of sensations to be experienced rather than a work to be accomplished.” (John Paul II, 1991, n. 39) The moral subject that has fallen prey to what some call emotivism (Cf. A. MacIntyre, 1981) lacks the freedom to make lasting commitments and hence the capacity to create “the proper conditions for human reproduction” (John Paul II, 1991, n. 39): a stable relationship and the idea of children as the fruit of this relationship. Today, in fact, people increasingly “consider children as one of the many ‘things’ which an individual can have or not have, according to taste, and which compete with other possibilities.” (John Paul II, 1991, n. 39) The tendency is that children are no longer seen as the crowning fulfillment of a spousal relationship, as Vatican II still had it,⁶ but rather as the object of a private, individual desire, not necessarily linked to a relationship with another person.

If the family is indeed the first and fundamental structure of a human ecology, then it will be useful to analyze this structure and also to individuate a number of practices that “pollute” it and others that sustain it. If, when speaking about the *natural* environment, we say that an excessive carbon dioxide emission, overexploitation of natural resources or the littering of plastic bags are un-ecological practices, we may ask whether there are not analogous practices regarding the *human* environment, and particularly its basic structure, namely the family. And if the striving for sustainable development and carbon neutrality along with the use of renewable sources of energy are practices that are ecological for the natural environment, are there perhaps analogous positive practices for safeguarding and promoting the human environment?

If we define the family as a particular system, a network of specific kinds of relations, then to study it means to study family relationships, and to assess the effects of certain practices on the family is to ask about their effects on family relationships. Now what is distinctive about family relationships? How are they different from other sorts of relations that we entertain, with friends or colleagues, for instance? What is peculiar to family relations is that they are by definition

⁶ “By their very nature, the institution of matrimony itself and conjugal love are ordained for the procreation and education of children, and find in them their ultimate crown.” (Second Vatican Council, 1965, n. 48)

unconditional relations of kinship based on descent or on a particular kind of irrevocable promise.⁷ Hence, John Paul II can say that “bound up with the family is the genealogy of every individual: *the genealogy of the person*.” (John Paul II, 1994, n. 9) The long genealogies of the Old and the New Testament express something quite fundamental. To us, as human beings, as human persons, it is important to know where we are coming from. Our origin matters to us. Other living beings do not seem to show interest in this question, but to us, as persons, it matters to know who our father and our mother or our grandparents are and also who the people are to whom we are connected by some common ancestor. Who are our ancestors in the direct line of descent (one speaks here of lineal consanguinity) and who are the people with whom we are related by collateral consanguinity, through common ancestors? These questions matter to us.

It is peculiar to human beings as persons that kinship can be instituted not only by consanguinity, but also by a particular kind of promise, which will have to be of a kind that is functionally equivalent: as consanguinity is an objective biological fact that gives rise to an *unconditional* and *irrevocable* personal relationship, so the promise that gives rise to a non-consanguineous family relation has to be unconditional and irrevocable: It has to take the form of an oath instituting a covenant. In the context of family relations, there are fundamentally two kinds of these promises: the act of adoption⁸ and marital promises. By the legal act of adoption or by entering into the marital covenant, people, though not of the same blood, nonetheless become kinsfolk.⁹ And through marriage in particular, it is not only two individuals that unite but two

⁷ Godbout notes how family relationships are unconditional, inasmuch as they are not chosen: “The family imposes a significant limit on one’s freedom: we do not choose the individuals who make up the family network – our parents, brothers, or sisters. [...] When people are asked what it is, today, that makes the family important to them, what makes family ties special, they say it is their unconditional nature.” In the examples just given, this unconditionality is based on consanguinity. But Godbout proceeds to point out that at least in the past, “the founding nucleus of the family – the couple,” too, was “joined by an unconditional relationship, ‘for better or worse,’” in other words, by a definitive and irrevocable promise. (Cf. Godbout, 1998, p. 33–34)

⁸ “The bond of procreation can be replaced, with respect to its personal meaning, by adoption.” (Spaemann, 2006, p. 70)

⁹ “Marriage and adoption are specific manifestations of the concept of covenant, which, at root, is the establishment of kinship relations and obligations between non-kin.” (Hahn, 2009, 341 n. 25). Hahn is commenting here on Frank Moore Cross: “In Israel, contrary to many primitive band or tribal societies, the legal compact of marriage introduced the bride into the kinship group or family. This is the proper understanding of Genesis 2:24: ‘Therefore a man will abandon his father and his mother and cleave to his wife, and [the two of them] will become one flesh.’ Flesh refers not to carnal union but to identity of ‘flesh,’ kinship, ‘bone of my bone, flesh of my flesh.’ Obviously, offspring of the marital union will be of one flesh; what is asserted is that the covenant of marriage establishes kinship bonds of the first rank between spouses. Adoption of sons or daughters is another means of engrafting non-kin or distant kin into the lineage”. (Moore Cross, 2000, pp. 7–8)

entire families who are now related through them. Family relations, instituted through descent or promise, inscribe the person into a particular kind of genealogy, which is crucial for his or her identity. The family is a web of relationships in which all members have their particular place: to be son or daughter of, husband or wife of, father or mother of, brother or sister of, uncle or aunt of, niece or nephew of...

III. The Pollution of the Human Environment: Ambiguity in the Lines of Descent

According to the French cultural anthropologist Claude Lévi-Strauss, the incest taboo is at the foundation of civilization. For him, it marks the passage from the state of nature to a state of culture.¹⁰ Still today most people agree that the incest taboo must be upheld. The reason that is often given is that incestuous relations present a danger for the health of the possible offspring inasmuch as they restrict the gene pool and increase the likelihood of the transmission of genetic diseases. The knowledge of genetics is relatively recent, however, while the incest taboo is archaic, going back to the dawn of human history, when people were still quite blissfully ignorant of the principles governing the transmission of one's genetic inheritance. For Lévi-Strauss the incest taboo is so decisive for civilization because it amounts to the requirement of exogamous marriage, that is, marriages outside of the strict family circle.¹¹ The incest taboo requires families to open up and to form alliances with other families. Exogamous marriages prevent families from closing in on themselves; they are marriages between families, and as such they are the condition of the possibility of larger social realities like the city or the nation.¹²

¹⁰ "It will never be sufficiently emphasized that, if social organization had a beginning, this could only have consisted in the incest prohibition. ... It is there, and only there, that we find a passage from nature to culture, from animal to human life, and that we are in a position to understand the very essence of their articulation." (Lévi-Strauss, 1971, p. 350)

¹¹ "The prohibition of incest establishes a mutual dependency between families, compelling them, in order to perpetuate themselves, to give rise to new families. ... Incest-prohibition simply states that families (however they should be defined) can only marry between each other and that they cannot marry inside themselves." (Lévi-Strauss, 1971, p. 349)

¹² "The ultimate explanation [of the incest taboo] is probably that mankind has understood very early that, in order to free itself from a wild struggle for existence, it was confronted with the very simple choice of 'either marrying-out or being killed-out.' The alternative was between biological families living in juxtaposition and endeavoring to remain closed, self-perpetuating units, over-ridden by their fears, hatreds, and ignorance, and the systematic establishment, through the incest prohibition, of links of intermarriage between them, thus succeeding to build, out of the artificial bonds of affinity, a true human society, despite, and even in contradiction with, the isolating influence of consanguinity." (Lévi-Strauss, 1971, p. 350)

But there is still another reason for the incest taboo. It makes sure that family relations are well-defined and clear, so as to avoid ambiguity in the lines of descent and thus in the relations of consanguinity and kinship.¹³ The mother is the mother and not the wife. One's mother's children are one's siblings and not one's own children. One's sister is one's sister and not one's wife. One's sister's children are one's nephews and nieces, not one's own children. Clarity about who is whose is of paramount importance. Only in this way, each family member will have a definitive place in the great network of relationships, and all will know who they are with respect to everyone else in this network. While clarity about one's relations of origin, about one's ancestors and descendants, is not as such a *sufficient* condition for healthy family relations, it is nonetheless a quite *necessary* and fundamental condition. Most taboos surrounding our sexuality have something to do with this basic human concern, a concern and need that remains in force, even if we are increasingly losing our awareness of it. In this sense, Leon Kass writes: "Our society is dangerously close to losing its grip on the meaning of some fundamental aspects of human existence. ... Properly understood, the largely universal taboo against incest, and also the prohibitions against adultery, defend the integrity of marriage, kinship and especially the lines of origin and descent. These time-honored restraints implicitly teach that clarity about who our parents are, clarity in the lines of generation, clarity about who is whose, are the indispensable foundation of a sound family life, itself the sound foundation of civilized community. Clarity about your origins is crucial for self-identity, itself important for self-respect." (Kass, 2002, pp. 99–100)

To a great extent, then, the taboos against fornication and adultery were based on the concern for legitimacy, which in turn derived from a solicitude about guarding one's lines of origin. The concern about legitimate vs. illegitimate birth was still prevalent in most European countries right up until the middle of the last century. In German civil law, for instance, the distinction between legitimate and illegitimate children was abrogated only in 1998. (German Parliament, 1997, pp. 16, 1997, 2942–2967) While legitimate or illegitimate

¹³ "Personal relations can 'rise out of' biological relations. Just as the biological functions of a human being often become personal acts, e.g. sexual intercourse, eating, drinking, so it is with the basic relations of consanguinity and affinity. One can easily see this from the fact that these connections are lifelong, and it is irrelevant whether we welcome the fact or not. Mother will always be mother. This is not true in the same way of animals, among whom the relation comes to an end with the cessation of the biological function, and becomes indistinguishable from the relation to every other fellow-member of the species. The incest-taboo among humans makes the point especially clear in protecting a variety of relations against the loss of personal clarity. In many cultures, such as nineteenth-century Russia, it was impossible even for brothers and sisters-in-law to marry, even though no consanguine relation existed between them." (Spaemann, 2006, p. 69–70)

birth said nothing about the moral quality of the child born, it did mark the difference between being recognized by one's father and being given a definitive place within the family network on the one hand and being given no such recognition and place on the other hand. Of course, what the ancient Roman adage says holds true: *pater semper incertus est* – the father is *always* uncertain. But marriage, among other things, was meant to be a remedy precisely for this predicament. It is meant to link the father to his children and the children to their father. By entering into marriage, the man, among other things, agrees to recognize the children potentially born to his wife as *his* children, at least unless there is evident proof to the contrary. In the case of an out-of-wedlock birth, the father and his children are not linked in the same way. By engaging in fornication or adultery, one risks generating a child that will be born outside of publicly recognized lines of descent and that will thus not be able to assume a definitive place in the network of familial relationships. And it is precisely here that a great part of the immorality of fornication and adultery reside: one commits an injustice to the child one may potentially conceive in this act.

Now a society that is concerned with legitimacy and illegitimacy, with knowing who is whose; a society that aims at ensuring that its members have a definitive place in a network of family relations, will find it hard to tolerate fornication or adultery. It will certainly not consider giving these acts an air of social respectability. A debate about possibly de-penalizing incest will not so much as occur in it.¹⁴ Such a society will also not suffer divorce and subsequent remarriage, since divorce not only disrupts the relationship between two individuals, but also introduces a disturbance into the whole family matrix. Family relations become ambiguous. Children may find themselves with having four or more parents. The question to whom they really belong will become impossible to answer. With the setting up of the legal institution of divorce, relationships that were once thought to be unconditional became conditional.¹⁵ One abandons the idea that the marital promise institutes a relationship between the spouses that is analogous to kinship, the idea that it is as impossible for a woman to have an ex-husband as it is impossible for her to have an ex-father or an ex-son and that it is as impossible for a man to have an ex-wife as it is impossible for him to have an ex-mother or an ex-daughter. In some ways, the

¹⁴ As opposed to today's European countries: in Germany, for instance, a debate about possibly de-penalizing sexual relations between siblings has been going on for a number of years now. (Cf. for instance Martenstein, 2013)

¹⁵ "The gift relationship has an unconditional aspect that is unacceptable to modernity but whose bonding effect was crucial to the development of the family. That is why divorce is probably the most important social revolution of modern times. Will the unconditional nature of other family relationships (brothers, sisters ...) survive the end of unconditionality in the couple?" (Cf. Godbout, 1998, p. 34)

existence of the legal institution of divorce makes of every marriage a temporary, consensual relation that is valid until further notice.¹⁶ A promise made under the reservation that it lasts up until the moment that one changes one's mind is evidently not unconditional and does not institute a kinship relation.

IV. Where the Lines of Descent Still Seem Important Even Today: Royal Families

One might simply say that the idea of the family as a web of relationships, in which each member has a definitive, precisely defined place is irretrievably lost to us today. One might think that people are not even remotely capable of relating to what one is saying. But there are still a few, indeed famous, families where the lines of descent are being jealously guarded, also because they are of high practical significance: the royal families. Let us take as an example the House of Windsor. Lineage and descent are tremendously important, not least of all because they determine the line of succession to the British throne. In the 1930s the liaison between King Edward VIII and Wallis Simpson, a twice divorced American, caused a lot of stir. In the eyes of the most powerful representatives of the government and of the Anglican Church, along with, it seemed, the vast public, it was considered inappropriate for the King to marry a divorcee. Edward, who was determined to marry Simpson but also wanted to remain King, proposed a solution that clearly shows where he himself perceived the problem to reside. He suggested a so-called morganatic marriage, which would have withheld from Simpson the royal title and would have excluded their possible offspring from the line of succession to the throne. (For all this, cf. Pearce, Goodlad, 2013, p. 80) To tell the end of the story: the British government refused the plan, and Edward, not wanting further to intensify the already severe constitutional crisis, decided to abdicate the throne on December 11, 1936. But what interests us here is this: if Edward VIII had really thought that a morganatic marriage would have been a solution, then it is clear where he saw the problem: For a monarchy a divorce in the immediate lines of succession can spell potential disaster as it easily introduces ambiguity and uncertainty. And hardly anything is more important for a monarchy than clarity about who is next in line for the throne.

It is true that on May 19, 2018, Prince Harry married an American divorcee just as Edward did more than eighty years before him, and no one, it seemed,

¹⁶ "The sheer existence of the legal institution of divorce has done a lot to promote this attitude [of understanding the marital relationship as a consumer good]. Law has an educative effect. The mere fact that divorce legislation exists in secular society witnesses to the fact that the State authority ... does not presume that marriage is meant to last 'till death do us part', but that it is a temporal arrangement." (Pérez-Soba, Kampowski, 2014, p. 133)

raised an eyebrow. The fact is of course that Harry is not the reigning monarch nor heir apparent. The matter is different with Charles, who is indeed first in the line of succession. In 2005 he too married a divorcee whose husband is still alive. The Queen and the Anglican Church leadership eventually gave their consent to that union, which is a fact that one could interpret as a fundamental change in attitude with respect to the 1930s. Alternatively, one could interpret the preceding controversies and difficulties as a confirmation for the thesis that for an heir apparent, marrying a divorcee is a particularly significant matter not to be taken lightly. Besides, for simple biological reasons in 2005 no more children were to be expected of Charles' and Camilla's union, and Charles already had two legitimate sons, William being the next in succession after him.

V. Sons and Daughters of the Great King: Guarding Where We're Coming From by Guarding Our Sexuality

The House of Windsor was mentioned here not as a role model and example of virtue, which it may or may not be. Rather, the point is that for a royal family, the question of the lines of descent, the question of who is whose, is still of utmost importance today, if only to make sure one can identify who is the legitimate heir to the throne so as to avoid strife and possibly civil war. The birth of a new baby is celebrated as an event of almost cosmic proportions: perhaps we have witnessed the birth of a new king. Now, what Christianity tells us is that all human beings are called to be sons and daughters of the great King. We are invited to be part of His family (cf. 1 Tim 3:15). Every new human being coming into this world should thus be treated like a royal baby, because he or she is called to be the child of the great Monarch. Each family should thus consider itself a royal family when it comes to the importance of being able to determine who is whose. This means that each human being's origin really matters and that his or her lines of descent must be carefully guarded. These must not be toyed with, not willfully and deliberately confused to the point that the questions "Who is my father?" or "Who is my mother?" become literally impossible to answer.

Family relations are evidently rendered ambiguous by incest, particularly in its impending most radical form, which is cloning. They also become ambiguous through divorce and remarriage. But after these brief reflections, we may also consider the confusion and identity crisis that the new artificial reproductive technologies can bring about in children who might have to distinguish between their genetic mother, their birth mother and their social mother, and who might not ever be able to know who their genetic father is. Who is my father? Who is

my mother? We are heading toward a society in which these simple questions become ever harder to answer. With the increasing confusion of our lines of descent, the very terms “father” and “mother” might soon become meaningless, especially, of course, if research on artificial wombs and cloning should make further headway, but even the proliferation of already existing artificial reproductive technologies strongly moves into this direction.

If we are unable to say unambiguously who our father and our mother are, if there is confusion in the linear lines of descent, then there will be ambiguity also in all collateral family relations. We will not be able to say who our brothers and sisters, aunts and uncles, nieces and nephews are. All this means that family relations are not simply changing but are being virtually destroyed. We are risking a society in which people become isolated individuals that are alienated from their origin and exposed to a rather polluted, if not toxic, human environment that is unable to provide a home for them, a place that is particularly theirs, a place where they belong. If St. John Paul II is right and family relations are the basic structure of a human ecology, then we need to guard them, in particular inasmuch as they present the genealogy of the person. We will guard them precisely by guarding human sexuality as that power by which human beings are conceived. It is a question of rediscovering indissoluble marriage as the context that ultimately alone is capable of providing the proper human environment for the conception, birth and education of new human beings, because here alone there is clarity about who is whose.

Bibliography

- Benedict XVI, 2009, *Encyclical Letter “Caritas in Veritate”* (29.06.2009), in: *The Holy See* [online], access: 28.05.2020, <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html>.
- Benedict XVI, 2011, *Address to the Members of the Bundestag* (22.09.2011), in: *The Holy See* [online], access: 28.05.2020, <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html>.
- Borden Richard J., 2008, *A Brief History of SHE: Reflections on the Founding and First Twenty-Five Years of the Society for Human Ecology*, Human Ecology Review, 15 (2008), pp. 95–108.
- Dyball Robert, Newell Barry, 2015, *Understanding Human Ecology*, Routledge, London.
- Francis, 2015, *Encyclical Letter “Laudato si”* (24.05.2015), in: *The Holy See* [online], access: 28.05.2020, <http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>.
- German Parliament, 1997, *Kindschaftsreformgesetz*, Bundesgesetzblatt, I, 84, Bonn, December 16, pp. 2942–2967.
- Godbout Jacques, 1998, *The World of the Gift*, McGill-Queen’s University Press, Québec.
- Hahn Scott, 2009, *Kinship by Covenant. A Canonical Approach to the Fulfillment of God’s Saving Promises*, Yale University Press, New Haven.

- John Paul II, 1991, *Encyclical Letter "Centesimus Annus" (1.05.1991)*, in: *The Holy See* [online], access: 28.05.2020, <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html>.
- John Paul II, 1994, *Letter to Families "Gratissimam Sane" (2.02.1994)*, in: *The Holy See* [online], access: 28.05.2020, <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families.html>.
- Kass Leon, 2002, *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, San Francisco.
- Lévi-Strauss Claude, 1971, *The Family*, in: Harry L. Shapiro (ed.), *Man, Culture and Society*, rev. ed., Oxford University Press, Oxford, pp. 333–357.
- MacIntyre Alasdair, 1981, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind.
- Martenstein Harald, 2013, *Soll Sex unter Geschwistern legal werden?*, *Die Zeit*, August 25, <<https://www.zeit.de/gesellschaft/familie/2013-08/martenstein-inzest-wahlkampf>>.
- Moore Cross Frank, 2000, *Kinship and Covenant in Ancient Israel*, in: Id., *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, pp. 3–21.
- Paul VI, 1973, *Udienza generale (7.11.1973)*, in: *The Holy See* [online], access: 28.05.2020, <https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1973/documents/hf_p-vi_aud_19731107.html>.
- Pearce Robert, Goodlad Graham, 2013, *British Prime Ministers from Balfour to Brown*, Routledge, London.
- Pérez-Soba Juan José, Kampowski Stephan, 2014, *The Gospel of the Family. Going Beyond Cardinal Kasper's Proposal in the Debate on Marriage, Civil Re-Marriage, and Communion in the Church*, Ignatius Press, San Francisco.
- Second Vatican Council, 1965, *Pastoral Constitution on the Church in the modern world "Gaudium et Spes" (7.12.1965)*, in: *The Holy See* [online], access: 28.05.2020, <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html>.
- Spaemann Robert, 2006, *Persons: The Difference between "Someone" and "Something"*, Oxford University Press, Oxford.

Ekologia rodziny i człowieka: wzgląd na naturę relacji rodzinnych

Streszczenie: Idea „ekologii człowieka” zyskuje coraz większe znaczenie w naukach humanistycznych, wskazując na interdyscyplinarne podejście do relacji między człowiekiem a środowiskiem. Należy jednak pamiętać, że wyrażenie „ekologia ludzka” ma również znaczącą historię w dokumentach Kościoła katolickiego, poczynając od papieża Pawła VI. Jednak to papież Jan Paweł II określił rodzinę jako pierwszą i podstawową strukturę ludzkiej ekologii. Dlatego ważna jest ochrona relacji rodzinnych, a genealogia danej osoby jest w nie wpisana. W artykule dowiedziono, że aby móc ochronić związki rodzinne, należy ludzką seksualność widzieć jako pozytywną, sprawczą siłę, dzięki której na świat przychodzi nowa istota i zostaje włączona w sieć relacji rodzinnych. Genealogia i przyszłość rodu ma dla ludzi ogromne znaczenie, a każda próba zaciemnienia powiązań między generacjami jest nieekologiczna z ludzkiego punktu widzenia. Ostatecznie chodzi o ponowne odkrycie nierozzerwalności małżeństwa, dzięki czemu możliwe jest zapewnienie odpowiedniego środowiska do poczęcia, narodzin i wychowania nowego pokolenia. Nierozzerwalność małżeństwa pozwala na utrzymanie ciągłości pokoleniowej i identyfikacji z celami wspólnymi całej rodzinie. To również podtrzymywanie przynależności rodowej.

Słowa kluczowe: ekologia człowieka, relacje rodzinne, pochodzenie i pokrewieństwo, małżeństwo, Jan Paweł II.

Grzegorz Bartosik OFMConv.*

Departamento de Teología, Instituto de Ciencias Teológicas, Subdepartamento de Teología Sistemática, Cátedra de Mariología, Universidad Cardenal Stefan Wyszyński – Varsovia (Polonia)

LA INMACULADA, OBRA MAESTRA DE LA CREACIÓN SEGÚN SAN MAXIMILIANO MARÍA KOLBE

Resumen: El propósito de este artículo es mostrar cómo San Maksymilian Maria Kolbe (1894–1941) veía la belleza de la creación, especialmente cuando trataba de la persona de María Inmaculada, a la que consideraba una obra maestra de la obra creadora y salvadora de Dios.

En la primera parte, se presenta la admiración que sentía San Maximiliano por la creación. Su visión de la creación de Dios se sitúa dentro de la tradición franciscana, arraigada en el amor y el respeto de San Francisco de Asís a todas las criaturas.

En la segunda parte, la Virgen Inmaculada es presentada como la creación más perfecta de Dios. San Maximiliano enseña que esta singularidad de María se basa en tres pilares: a) el hecho de haber sido creada (como todo hombre) a imagen y semejanza de Dios; b) otorgándole favores únicos, es decir, el don de la maternidad divina y el privilegio relacionado con la Inmaculada Concepción; c) la respuesta perfecta que María dio al amor de Dios que se expresó en la conformidad de su voluntad con la voluntad de Dios. Es por eso que la Virgen Inmaculada en su belleza sobrenatural es un modelo a seguir para cada ser racional.

La última parte ofrece un modelo original de la economía salvadora de Dios. San Maximiliano presenta la obra creadora y salvadora de Dios como la „acción” de la Santísima Trinidad que debe ser acompañada por la „reacción” de las criaturas. El punto de contacto de la „tierra con el cielo” es la Virgen Inmaculada unida al Espíritu Santo. El Padre Kolbe pone de manifiesto la importancia de esta unificación tanto en el misterio de la Encarnación del Hijo de Dios como en el compromiso constante del Divino Paráclito y de la Inmaculada con la vida espiritual diaria de los hombres. El propósito de este compromiso es devolver criaturas racionales a la casa del Padre, es decir, a su Creador.

Palabras clave: Virgen María, Inmaculada, san Maximiliano Kolbe, creación, gracia.

* Adres/Address/Dirección: dr. habil. prof. UKSW Grzegorz Bartosik OFMConv.,
ORCID: 0000-0001-5894-2541; e-mail: bartosik@franciszkanie.com.pl

Si, es cierto, la Inmaculada es sólo una obra de Dios y, como toda obra, incomparablemente inferior a su Creador y dependiente en todo de Él. Pero al mismo tiempo Ella es la obra más perfecta y la más santa, ya que „Dios – como afirma p. Buenaventura – puede crear un mundo más grande y más perfecto, pero no puede elevar a ninguna criatura a una dignidad más alta que aquella a la que elevó a María”

(Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1232, p. 2257).

Introducción

El propósito de este artículo es mostrar cómo san Maximiliano María Kolbe (1894–1941) ve la hermosura de la creación, especialmente cuando presenta la Persona de la Virgen María Inmaculada, a quien considera la obra maestra de la obra creadora y salvífica de Dios. Kolbe pone a María como ejemplo para todos los seres racionales y subraya su papel único en la obra del regreso de las criaturas al Creador. El familiarizarnos con el pensamiento de San Maximiliano puede proporcionar un efecto creativo en estos tiempos en los que la obra de la creación de Dios afronta tantas amenazas. El santo de Niepokalanów nos recuerda cuál es el fin de la existencia de todas las criaturas e indica el papel que tiene la Virgen María para con ellas: *Tota pulchra et Immaculata*.

Las fuentes en las que se basa este artículo son las cartas, escritos, conferencias y artículos de san Maximiliano, textos que han sido publicados en dos tomos con el título: *Escritos de San Maximiliano M. Kolbe* (Centro Internazionale Milizia Dell’Immacolata, Roma, 2003), y *Conferencias Ascéticas de san Maximiliano María Kolbe* (Ed. Mercy Press S.L., en preparación, previsto para 2020). También se utilizaron diversos estudios sobre su pensamiento teológico.

El artículo se ha realizado usando dos métodos. Primero, se han buscado y analizado los textos de Kolbe que tratan sobre la hermosura de la creación y sobre el lugar excepcional que la Inmaculada desempeña en esta obra. A continuación, sobre la base del material recopilado, se ha realizado una síntesis.

El artículo consta de tres partes. En la primera, se muestra el asombro de Kolbe ante la obra de la creación. En la segunda, se presenta a la Virgen Inmaculada como el Ideal de la criatura racional. Finalmente, en la tercera parte, se muestra que la Inmaculada, unida al Espíritu Santo, es el vértice de las criaturas que regresan al Creador.

1. El asombro ante el Creador y ante la hermosura de la creación, como elemento esencial del carisma franciscano

San Francisco de Asís, proclamado patrono de los ecologistas (Juan Pablo, 1979, pp. 1509–1510), glorificaba a Dios en la hermosura de la creación a lo largo de toda su vida. Al experimentar de un modo único y extraordinario el misterio del Dios-Padre, llamaba hermanos y hermanas no solo a todas las personas, sino también a todas las criaturas, tanto las animadas, como las inanimadas (cf. San Francisco de Asís, 2005, pp. 347–349; Francisco pp., 2015, pp. 851–852). Como destaca Tomás de Celano, uno de los primeros biógrafos: “En una obra cualquiera canta al Artífice de todas; cuanto descubre en las hechuras, lo refiere al Hacedor. Se goza en todas las obras de las manos del Señor (cf. Sal 92,5), y a través de tantos espectáculos de encanto intuye la razón y la causa que les da vida. En las hermosas reconoce al Hermosísimo; cuánto hay de bueno le grita ‘El que nos ha hecho es el mejor’. Por las huellas impresas en las cosas sigue dondequiera al Amado, hace con todas una escala por la que sube hasta el trono” (Tomás de Celano, 2005, p. 686; cf. Louvencourt, 2001, p. 178).

San Maximiliano, como franciscano e hijo espiritual de san Francisco de Asís, formado en la escuela del Patriarca Seráfico, también se asombraba ante la hermosura de la creación y veía en ella la presencia del Creador. El Padre Kolbe recordó repetidamente el dogma básico de la fe católica, es decir que, en el universo, toda criatura procede de Dios: *Nuestro Padre Celestial es el primer principio y el fin definitivo de todo* (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1310, p. 2394). De este hecho, concluía que cada ser creado tiene en sí una semejanza con el Creador: “Todo lo que existe fuera de Dios, precisamente por el hecho de proceder de Dios, totalmente y bajo todo aspecto de Dios, lleva en sí una semejanza con el Creador, y en lo creado no existe nada que no lleve en sí una semejanza, ya que todo es efecto de esta primera causa” (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1318, p. 2421).

Para el Padre Maximiliano, la hermosura de la creación es el reflejo y la huella del misterio de la vida de la Santísima Trinidad: “El Padre engendra al Hijo, mientras que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. En estas pocas palabras está encerrado el misterio de la vida de la Santísima Trinidad y de todas las perfecciones existentes en las criaturas, las cuales son un eco de naturaleza diferente, un himno de alabanza en tonos multicolores de este hermosísimo primer misterio” (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1318, pp. 2421–2422). Vale la pena señalar que san Maximiliano escribió estas palabras en la mañana del 17 de febrero de 1941, el día en que fue arrestado por la Gestapo, es decir, el momento en que comenzó su Vía Crucis, que le llevaría

al martirio en el campo de concentración de Auschwitz. Por tanto, la crueldad de la Segunda Guerra Mundial no le impidió seguir percibiendo la hermosura de este mundo y, a través de ella, la hermosura de la Santísima Trinidad.

San Francisco percibía que cada criatura le hablaba de la magnificencia y del amor del Creador. Asimismo, san Maximiliano contemplaba la hermosura y el amor del Creador en la hermosura de las flores (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1310, p. 2394) y de los árboles frutales (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1176, pp. 2130–2132), mientras que la hermosura del cielo resplandeciente suscitaba él la añoranza del infinito y de Dios (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1052, pp. 1933–1934). Kolbe subrayaba que *cada cosa creada es un rayo de la perfección de Dios* (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 963, p. 1595), y que “de las formas más diversas, las criaturas proclaman la gloria del Creador, del Padre del Universo” (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1310, p. 2394).

El trapista francés Jean-François de Louvencourt, citando y comentando los textos del Padre Kolbe mencionados anteriormente, denomina *oración cósmica* a este asombro de San Maximiliano por la obra de la creación (Louvencourt, 2001, pp. 177–188). De hecho, el asombro por la obra de la creación no solo fue la experiencia personal y la forma de oración del Padre Maximiliano, sino que también le sirvió para despertar entre sus hermanos el amor por el Creador. Así lo testifica su padre Provincial, el P. Anzelm Kubit, quien dijo: *Como rendía honor a la Majestad de Dios y sabía valorar las cosas bellas de la naturaleza, a menudo se servía de esta hermosura para hablarles a sus hermanos sobre la grandeza y la bondad del Creador* (Kubit, 1966, Testimonio, p. 593; cf. Louvencourt, 2001, p. 180).

Conviene añadir que, para san Maximiliano, la hermosura, la racionalidad y la perfección de la obra de la creación también constituían un argumento apologético que confirmaba la existencia de Dios, el Creador. En conversaciones con personas no creyentes, o bien en sus artículos aprovechaba la llamada “segunda vía de Santo Tomás de Aquino”. Según ésta, indicaba que debe haber habido una causa racional que fue la que dio origen y armonía a todos los seres en el universo. Y esta causa es Dios (cf. Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1310, p. 2394).

Como resumen de la relación de San Maximiliano con la obra de la creación, pueden servir unas notas que escribió durante un retiro, en el año 1913, cuando aún era seminarista (tenía 19 años). Usando un modo similar al catecismo, escribe varios puntos, a los que les pone el título: *Orden en el universo*. En ellos escribe: “Dios y las criaturas. Sólo Dios es infinitamente perfecto en sí mismo. Las criaturas en sí mismas no son nada. Dios ha dado y da en cada instante la existencia (a mí) a todas las criaturas. Dios lo creó todo para su gloria. Las

criaturas son racionales e irracionales. Las criaturas racionales – yo también – tienen inteligencia y voluntad para amarlo y servirle fielmente, es decir, para cumplir su voluntad”. (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, *Retiro espiritual 1913*, nº 963, p. 1596).

Como se puede ver en las notas anteriores, el Padre Kolbe tenía una visión muy ordenada de la obra de la creación. De acuerdo con el magisterio de la Iglesia, subrayaba que el fin de la creación y de la existencia de todos los seres es la gloria de Dios. Aunque cada ser creado y cada partícula de la materia, incluso la más pequeña, dan gloria a Dios por el mero hecho de existir, sin embargo, los seres racionales tienen una misión especial. Ellos son el mayor logro de la creación, su coronación. Así pues, al conocer, amar y servir al Creador estos seres racionales deben proclamar la gloria de Dios de modo consciente y voluntario, cumpliendo así su santa voluntad. Entre todas las criaturas racionales, la Santísima Virgen María, la Inmaculada Madre del Hijo de Dios, es quien tiene la mayor dignidad y la que brinda a Dios la mayor gloria.

2. La Virgen Inmaculada, ideal de la criatura racional que cumple la voluntad de Dios

San Maximiliano, por un lado, era un romántico que admiraba la hermosura de las flores y libraba una batalla caballeresca por la causa de la Virgen Inmaculada, la Señora de su Corazón. Al mismo tiempo, era una persona muy racional, que se guiaba por la razón y la lógica. Toda su vida le acompañó la visión del “orden en el universo” que había recibido de las Sagradas Escrituras y del Magisterio de la Iglesia, y que ya había formulado en sus notas de retiros en los que participó al comienzo de la vida religiosa. En esta visión, María Inmaculada es la criatura racional más perfecta que le da la mayor gloria a Dios.

Antes de que pasemos a comentar este tema en detalle, vale la pena señalar que, para el hermano espiritual del Padre Maximiliano, el franciscano y beato Juan Duns Scoto (1266–1308) y la escuela teológica escocesa, Cristo es quien corona la obra de la creación y le da a Dios Padre la mayor gloria en nombre de las criaturas (Juan Duns Scoto, 1894, vol. XXIII, p. 303, cf. Veuthey, 1988, pp. 64–79; Cecchin, 2015, pp. 100–103; Huculak, 2015, pp. 59–64). El padre Maximiliano se refiere a las enseñanzas del Beato Jan Duns Scoto en lo referente a la Inmaculada Concepción de la Bienaventurada Virgen María (por ejemplo, Maximiliano Maria Kolbe, 2003, nº 21, p. 357; nº 1081, pp. 197–1981), sin embargo, en sus meditaciones nunca se refiere a la enseñanza cristológica de Scoto. Con toda certeza no la rechazaba. No obstante, al hablar de María como la criatura más perfecta, él quería decir que Ella es solo una criatura, mientras

que Cristo es al mismo tiempo Dios y Hombre, por lo que, en su Ser, en su misma existencia, une la criatura con el Creador.

Mostrando el carácter único de María en el plan de la creación y la salvación de Dios, el Padre Maximiliano enfatiza que: “Por sí misma no es nada, como el resto de las criaturas, pero por obra de Dios es la más perfecta de todas ellas. La más perfecta semejanza del Ser Divino en una criatura puramente humana” (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1186, p. 2425). Esta singularidad y perfección de María proviene de Dios y encuentra su justificación en Él. El padre Maximiliano señala las causas y los aspectos de esta perfección excepcional.

En primer lugar, esto resulta del hecho que, como todo ser humano, María fue creada a imagen y semejanza de Dios: “Ella procede del Padre a través del Hijo y del Espíritu, como Creador que de la nada, a su imagen, a imagen de la Santísima Trinidad, llama a los seres finitos a la existencia, por amor a las semejanzas finitas que éstos reproducen” (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1186, p. 2425). Sin embargo, la singularidad de María radica en el hecho de que Ella fuera capaz de realizar plenamente este ser semejante a Dios a través de la obediencia y el amor.

Los primeros padres, Adán y Eva, destruyeron esta semejanza con el pecado original (cf. Gen 3,1-24; Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1311, pp. 2396–2398). El resto de las personas heredan la mancha y los efectos del pecado original, y esto dificulta y limita mucho su capacidad de reproducir la semejanza de Dios, es decir, les impide perseverar durante toda su vida sin cometer pecados veniales (cf. Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1311, pp. 2396–2398; Sobór Trydencki, 2005, canon 23, p. 316).

Solo María puede darle al Creador la respuesta perfecta al don de ser imagen y semejanza de Dios. Esta capacidad resulta, sobre todo, del hecho de haber sido elegida como Madre de Dios, así como del privilegio de la Inmaculada Concepción relacionado con esta misión. El padre Maximiliano enfatiza claramente: “De la Divina Maternidad brotan todas las gracias concedidas a la Sma. Virgen María, y la primera de ellas es la Inmaculada Concepción” (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1210, p. 2206).

Por otro lado, la perfecta obediencia de María al Creador es fruto de su colaboración con la gracia de Dios. Así lo presenta el Santo de Niepokalanów: “La Inmaculada nunca tuvo ninguna mancha de pecado, lo cual quiere decir que su Amor siempre fue Total, sin ningún defecto. Amó a Dios de manera tan perfecta desde el primer instante de vida, que el día de la Anunciación el Ángel pudo dirigirse a Ella diciéndole: ‘Llena de gracia, el Señor es contigo’ [Lc 1,28]. Ella es, pues, criatura de Dios, propiedad de Dios, semejanza de Dios, imagen de Dios, hija de Dios, de la manera más perfecta posible para un ser humano” (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1320, p. 2426).

La respuesta de María al don de la Inmaculada Concepción fue una colaboración consciente y voluntaria con Dios, una obediencia absoluta a sus planes. Como destacó el padre Kolbe, “María con pleno conocimiento se deja conducir por Dios voluntariamente, se conforma a su voluntad desea sólo lo que Él quiere, obra según su voluntad y todo de la manera más perfecta posible, sin el mínimo defecto, sin que su voluntad se aparte en nada de la voluntad de Él. *Ella es un instrumento de Dios en el perfecto uso de los poderes y privilegios que le fueron concedidos, para cumplir siempre y en todo, única y exclusivamente la voluntad de Dios, por amor a Dios, Uno y Trino*” (Maximiliano María Kolbe, 2003, n° 1320, pp. 2425–2426).

La maternidad divina de María es la coronación de su obediencia y de su amor al Creador. El padre Maximiliano lo expresa de esta manera: “Su unión de amor con Dios llega hasta el punto de que Ella se convierte en Madre de Dios. El Padre le confía a su propio Hijo, el Hijo baja a su seno, mientras que el Espíritu Santo forma, de su cuerpo, el cuerpo Santísimo de Jesús” (Maximiliano María Kolbe, 2003, n° 1320, p. 2426).

Al hablar de la singularidad de María entre todas las demás criaturas, el Padre Maximiliano subraya que Ella es “la imagen y semejanza más perfecta de Dios entre los seres humanos”. Vincula este hecho a su privilegio y al don de la Inmaculada Concepción y de la Maternidad de Dios, así como a su colaboración consciente y voluntaria y a su obediencia a Dios.

San Maximiliano ofrece también otro tipo de argumentos para explicar la perfección excepcional de María. Este es un concepto sacado de las enseñanzas de los Padres de la Iglesia. El padre Kolbe escribe: “La Inmaculada... El vértice de las perfecciones de la creación, Madre de Dios, la más sublime de las criaturas. El fin de la creación, el fin del hombre, el ser cada vez más semejante al Creador, la divinización cada vez más perfecta. «Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios», afirma p. Agustín” (Maximiliano María Kolbe, 2003, n° 1325, p. 2429). Aquí, refiriéndose al concepto patristico *admirabile commercium* relacionado con el misterio de la encarnación (cf. Benedicto XVI, 2012, p. 28), que habla de la divinización de las criaturas, por el hecho de que Dios adoptara la naturaleza humana, el Padre Kolbe señala a María como Aquella en la que este *maravilloso intercambio* trajo el mayor fruto. Él la llama “la criatura más divinizada de entre todas las criaturas, la más semejante al Creador”. Así pues, para él, esta elevación única y excepcional de la Inmaculada es también el fruto del misterio de la Encarnación del Hijo de Dios.

El Padre Maximiliano es consciente de que, así como nuestro conocimiento de Dios es muy imperfecto, también el dar una respuesta completa a la pregunta de quién es la Inmaculada es muy difícil, incluso imposible. Él escribe entre otras cosas: “Las palabras humanas no pueden describir a Aquella que llegó

a ser verdadera Madre de Dios. A decir verdad, Ella, por sí misma, es solo una criatura, y sin embargo es un ser tan elevado por Dios que sería necesario comprender quién es Dios para comprender quién es la Madre de Dios (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1293, pp. 2371–2372).

En un arrebato piadoso durante la oración, el padre Kolbe pregunta: “¿Quién eres, oh Señora? ¿Quién eres, oh Inmaculada? Yo no soy capaz de profundizar lo que significa ser ‘criatura de Dios’. Supera ya mis fuerzas entender lo que quiere decir ser ‘hijo adoptivo de Dios’. Pero tú, oh Inmaculada, ¿quién eres? No eres sólo criatura, no eres sólo hija adoptiva, sino que eres madre de Dios y no eres madre sólo adoptiva, sino verdadera Madre de Dios” (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1305, p. 2390). Y añade: “Te adoro, oh Santísima Trinidad [...] por haber enaltecido a la Inmaculada de manera tan divina (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1305, p. 2391).

Esta llamada a levantar el velo del misterio del ser de la Inmaculada Virgen María se repite varias veces en las oraciones y en los artículos de san Maximiliano. Nuestro autor repite las preguntas: ¿Quién es Ella? (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1186, p. 2425), María Inmaculada (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1305, p. 2390), “me atrevo a suplicarte que tengas la bondad de decirme quién eres” (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1186, p. 2425). También expresa con dolor: “¡Oh!, ¡qué poco es aún conocida la Virgen Inmaculada!” (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1224, p. 2239; cf. Bartosik, 2015, p. 219).

En diversos intentos de presentar la singularidad y la hermosura de la Virgen María, intentos llevados a cabo con gran asombro, el Padre Kolbe busca comparaciones tomadas del mundo de la naturaleza, buscando analogías en la hermosura de otras criaturas. Por ejemplo, compara su santidad e impecabilidad con la blancura de la nieve fresca: “En diciembre las montañas del norte de Japón están blancas de nieve. *Ésta*, bajo los resplandecientes rayos del sol, nos parece de una pureza luminosa, que se adapta muy bien a la fiesta de la Inmaculada Concepción. Y en realidad la Sma. Virgen Inmaculada es blanca como la nieve y resplandece como el cristal. Mejor dicho, ¡Ella es incomparablemente más pura e Inmaculada!” (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1174, p. 2128). En otro lugar, san Maximiliano compara a la Virgen María con los primaverales rayos de sol: “tenemos unos días primaverales muy bonitos. El sol, con sus cálidos rayos, despierta en todas partes la vida, hace que la hierba preciosa cubra la tierra, las flores cobran colorido y, en una palabra, todo maravilla al hombre. De la misma manera, queridos hijos, debe reinar la primavera en nuestras almas. Ese sol, que es Dios, debe calentar nuestras almas con sus rayos, que son María” (Maximiliano Maria Kolbe, 1983, n° 155).

Del hecho que María es la obra maestra de la creación y un modelo de cómo realizar en uno mismo el ser imagen y semejanza del Creador, Padre Maximiliano

llegó a una conclusión práctica: mostró a la Inmaculada María como el modelo más perfecto que él mismo debía seguir, así como sus hermanos y todas las personas sin excepción (cf. Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1326, pp. 2430–2432, Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1296, pp. 2377–2379). Así es como exhortaba a mirar a la Virgen Inmaculada y a seguirla: “La Inmaculada: he aquí nuestro ideal. Acercaos a Ella, hacernos semejantes a Ella, permitir que Ella tome posesión de nuestro corazón y de todo nuestro ser, que Ella viva y obre en nosotros y por medio de nosotros, que Ella misma ame a Dios con nuestro corazón. Pertenecerle a Ella sin restricción alguna: he aquí nuestro ideal” (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1210, p. 2206; cf. Bartosik, 2015, pp. 209–210).

El Padre Maximiliano afirma que, para seguir fielmente el ejemplo de María Inmaculada, se debe ante todo obedecer y cumplir la voluntad de Dios, tal como Ella hizo. El padre Kolbe escribe: “La Inmaculada es el límite último entre Dios y la creación. Ella es una imagen fiel de la perfección de Dios, de su santidad. El grado de perfección depende de la unión de nuestra voluntad con la voluntad de Dios. Cuanto mayor es la perfección, más íntima es la unión. Ya que la Sma. Virgen superó con su perfección a todos los ángeles y santos, por eso también su voluntad está unida e identificada de la manera más profunda con la voluntad de Dios” (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1232, p. 2257). Así pues, la Virgen Inmaculada es la criatura más perfecta, puesto que su voluntad estaba estrictamente unida a la de Dios. En este contexto, el Padre Kolbe llama a la Virgen Inmaculada “la obra más perfecta y más santa de Dios” (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1232, p. 2257).

Fijémonos en que, en la antes mencionada concepción del santo de Niepokalanów, él llama a María: “el límite último entre Dios y la creación”. Esta descripción ya había aparecido en el período patrístico, aunque referida a Cristo. San Cirilo de Alejandría, hablando de la unión hipostática de Cristo, llama al Salvador “el límite entre la divinidad y la humanidad” (San Cirilo de Alejandría, *In Joannem* 6, PG 73, 1045), “porque a través de Él como mediador estamos unidos al Padre” (San Cirilo de Alejandría, *In Joannem*, p 1045). La diferencia entre la concepción de San Cirilo de Alejandría y la de San Maximiliano es clara. El primero habla de Cristo porque se refiere al aspecto de la existencia. El segundo vincula el término a María porque solo está hablando del aspecto moral, puesto que la Virgen Inmaculada es una criatura que realiza la voluntad del Creador del modo más preciso.

Resumiendo esta segunda parte del artículo, podemos señalar que la santidad y la perfección únicas de María derivan del hecho de haber sido elegida por Dios de manera excepcional y, al mismo tiempo, son fruto de su colaboración con la gracia de Dios. En el borrador del libro mariológico que el Padre

Maximiliano describe así a María Inmaculada: “Todas las perfecciones juntas, solo que limitadas [...]. Gratia et creatio” (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1291, p. 2371).

3. La Inmaculada unida al Espíritu Santo es el vértice de la criatura que regresa al Creador

Considerando que, entre todas las criaturas, María fue la que cumplió la voluntad de Dios de manera más perfecta, el Padre Maximiliano construye el modelo original de la economía de la salvación, en el que María desempeña un papel excepcional, precisamente como “el límite último entre Dios y la creación”.

El punto de partida para este modelo es la Tercera Ley de Dinámica de Newton, que dice que “Con toda acción ocurre siempre una reacción igual y contraria: quiere decir que las acciones mutuas de dos cuerpos siempre son iguales y dirigidas en sentido opuesto”. Al igual que su contemporáneo Teilhard de Chardin, el padre Maximiliano se apoya en las ciencias empíricas para subrayar la importancia de la verdad teológica (cf. Napiórkowski, 1974, 357–362). En este caso, la acción es la obra creadora y salvífica de Dios, y la reacción es el regreso de las criaturas a la casa del Padre (véase, por ejemplo, n° 1224, p. 2239; n° 1331, pp. 2443–1451; n° 1296, pp. 2377–2379). Este es uno de los textos clásicos sobre este tema: “En el universo encontramos siempre una acción y una reacción igual a esa acción, pero contraria, una ida y un regreso, un alejamiento y un acercamiento, una división y una unificación. Pero la división está siempre ordenada a la unificación, que es creativa. Eso no es sino una imagen de la Santísima Trinidad en la actividad de las criaturas. La unificación es amor, amor creativo. Y de la misma manera se realiza la actividad de Dios fuera de sí mismo: Dios crea el universo y esta acción es en cierto modo una separación. A través de la ley natural recibida por Dios las criaturas por su parte se perfeccionan, se hacen semejantes a este Dios, regresan a Él; las criaturas racionales lo aman conscientemente y se unen cada vez más a Él por medio de ese amor, regresan a Él” (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1318, p. 2421; cf. Pompei, 2003, p. 237).

Según el padre Maximiliano, la ley de reacción se aplica a todo el cosmos. Es una ley natural dada por el Creador. Los seres irracionales realizan esta ley de reacción a través de la vida y del perfeccionamiento conforme a la ley natural. En cambio, los seres racionales deben realizar esta reacción amando al Creador y al prójimo y obedeciendo sus mandamientos. Así como el amor es el principio de vida de la Santísima Trinidad, así también el amor debería ser el principio de

la vida de las criaturas racionales en la tierra y el principio de su regreso a Dios. El Padre Kolbe lo expresa así: “Del Padre, a través del Hijo y del Espíritu Santo, desciende cada acto de amor de Dios: actos creadores, actos que mantienen en la existencia, actos que dan la vida y su crecimiento, tanto en el orden de la naturaleza como en el orden de la gracia. Así, Dios da su amor a sus innumerables semejanzas finitas; y además, la reacción de amor de la creación no sube al Padre por otra vía que no sea a través del Espíritu y del Hijo. No siempre sucede eso con pleno conocimiento, sin embargo sucede siempre realmente” (Maximiliano María Kolbe, 2003, n° 1310, p. 2395; cf. Bartosik, 2006, pp. 456–457). Por tanto, según el Padre Maximiliano, la Persona que une el proceso de acción y reacción, que permite el encuentro del Cielo y la tierra, el Creador con la criatura es el Espíritu Santo.

Ciertamente, la Encarnación del Hijo de Dios, que es el acto más importante de “la acción de Dios en relación con la criatura”, fue realizado por obra del Espíritu Santo. Como escribe san Maximiliano, “Esta Concepción Inmaculada Increada concibe inmaculadamente la vida divina en el seno de su alma [de María], su Inmaculada Concepción. También para Él está reservado el vientre virginal de su cuerpo, que concibe en el tiempo, como todo lo material sucede en el tiempo también la vida divina del Hombre-Dios. Y así el regreso a Dios, la reacción igual y contraria, procede por el camino contrario al de la creación. En lo que se refiere a la creación [ese camino viene] del Padre a través del Hijo y el Espíritu, mientras que aquí, por medio del Espíritu, el Hijo se encarna en el vientre de Ella y, a través de Él, el amor regresa al Padre” (Maximiliano María Kolbe, 2003, n° 1318, p. 2423).

Según el padre Maximiliano, la plenitud de los tiempos (cf. Gal 4, 4) es el acontecimiento central de la creación y del universo. Ese es también el momento del descenso de Dios a la tierra. En Dios Encarnado y a través del Dios-Hombre, toda la creación da al Padre la respuesta más completa y hermosa a su amor, a su obra de la creación y a su obra salvífica, a su “acción” en relación con la creación.

María desempeña un papel central en la Encarnación del Hijo de Dios. Según el Padre Kolbe, María da una respuesta a Dios no sólo en nombre del Pueblo Elegido y de toda la humanidad, sino en nombre de toda la creación: “En la unión del Espíritu Santo con Ella, no sólo el amor une a estos dos seres, sino que el primero de ellos es todo el amor de la Santísima Trinidad, mientras que el segundo es todo el amor de la creación, y así en esa unión el cielo se une con la tierra, todo el cielo con toda la tierra, todo el Amor Increado con todo el amor creado: es el vértice del amor” (Maximiliano María Kolbe, 2003, n° 1318, p. 2423).

Así, en María, según el padre Maximiliano, se centra “todo el amor creado”. Ella, unida al Espíritu Santo, está en el punto de contacto entre “la acción de Dios y la reacción de la creación”. Ella representa a todas las criaturas y es su vértice (cf. Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1224, p. 2239; n° 1232, p. 2257; n° 1186, p. 2425; cf. Skwarczyński, 1999, p. 354). Ella es el vértice de todo el amor de la creación que regresa a Dios (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1310, p. 2395). Por eso, como ya se mencionó, San Maximiliano llama a la Inmaculada “el límite último entre Dios y la creación. Ella es una imagen fiel de la perfección de Dios, de su santidad” (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1232, p. 2257).

El papel de María en la „reacción” de la creación al amor de Dios no se limitó a su participación en el misterio de la Encarnación. Su misión continúa, ya que ahora goza de la gloria del cielo. María, unida al Espíritu Santo, ayuda a las criaturas racionales a responder al amor del Padre y del Hijo: “El fin de la creación, el fin del hombre, es el amor de Dios, Creador y Padre; [...] para que el amor hacia el Padre fuera aun más perfecto, infinitamente más perfecto, se manifestó el amor del Hijo, Jesús, el cual bajó a la tierra, murió en la Cruz y se quedó en la Eucaristía, a fin de despertar en los corazones el amor hacia Él. Para que el amor hacia el Hijo pueda hacerse más intenso y así el amor al Padre pueda inflamarse cada vez más ardientemente, viene en nuestra ayuda el amor del Espíritu, de la Inmaculada, la llena de misericordia, la Mediadora de las gracias, criatura terrestre como nosotros, que atrae hacia sí con su propio corazón de Madre” (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1326, p. 2430).

Según el Padre Kolbe, este papel excepcional de María en ayudar a las personas a regresar al Padre resulta principalmente de su unión con el Espíritu Santo, puesto que como indicó: “Se puede concluir que María, [...] como Esposa del Espíritu Santo participa en la distribución de todas las gracias” (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1229, p. 2253). En otro lugar añade: “La unión entre el Espíritu Santo y la Virgen Inmaculada es tan estrecha que el Espíritu Santo, que penetró profundamente el alma de la Inmaculada, no ejercita ningún influjo en las almas sino por medio de Ella. Por eso precisamente Ella es la Mediadora de todas las gracias; por eso es verdaderamente la Madre de todas y cada una de las gracias divinas. Por eso también Ella es la Reina de los ángeles y de los santos, el Auxilio de los cristianos, el Refugio de los pecadores” (Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1224, pp. 2238–2239).

El Padre Maximiliano desarrolló la devoción mariana y la devoción de la consagración a la Inmaculada para que la gente la imitara como la obra maestra de la creación y se asemejara a Ella en su obediencia a Dios; en segundo lugar, para que Ella, unida al Espíritu Santo, ayudara a las personas a dar la respuesta más bella al amor de Dios (cf. Maximiliano Maria Kolbe, 2003, n° 1326, p. 2430).

Final

San Maximiliano María Kolbe contemplaba la hermosura de María y veía en Ella la obra maestra y el vértice de la creación. Los textos del Padre Kolbe citados en este artículo y su análisis permiten sacar las siguientes conclusiones.

1. María es la criatura más perfecta de Dios. Su singularidad se debe a tres hechos:

- Al hecho de haber sido creada (como todo ser humano) a imagen y semejanza de Dios,
- Al hecho de haber recibido gracias extraordinarias, es decir, el don de la maternidad de Dios y el privilegio asociado de la Inmaculada Concepción,
- A la respuesta perfecta que María dio al amor de Dios, que se expresó en la conformidad de su voluntad con la voluntad de Dios.

2. María, en su hermosura sobrenatural, es un modelo que todos los seres racionales deben seguir. Cada ser racional debe basar esta imitación principalmente en el cumplimiento de la voluntad de Dios.

3. Todo el universo creado está llamado a dar una respuesta apropiada al amor de Dios (es decir, a la acción de la Santísima Trinidad expresada en la obra de la creación y de la salvación). El amor de la criatura debe regresar de la humanidad al Padre a través de Cristo y del Espíritu Santo. El encuentro más completo entre el Amor de Dios (no creado) y el amor creado se realizó en la Encarnación del Hijo de Dios. En ese momento, María respondió a Dios en nombre de todos los seres creados. El fruto de su unión con el Espíritu Santo fue que la Segunda Persona Divina asumió la naturaleza humana. También hoy, María, unida al Espíritu Santo y participando en su misión salvífica, brinda su apoyo a las criaturas racionales para que estas puedan responder al amor del Creador del mejor modo posible.

En la encíclica *Laudato si*, el Santo Padre Francisco enseña que María, “Elevada al cielo, es Madre y Reina de todo lo creado. En su cuerpo glorificado, junto con Cristo resucitado, parte de la creación alcanzó toda la plenitud de su hermosura” (Francisco pp., 2015, n° 241). Estas palabras corresponden claramente a la enseñanza de San Maximiliano cuando presenta a María como la obra maestra de la creación. El padre Kolbe no solo mostró a María como la criatura más maravillosa de todas las criaturas, sino que también subrayó su papel a la hora de brindar apoyo a los seres racionales para que puedan alcanzar la plenitud de la “hermosura”, tal como Ella la alcanzó.

Tradujo al español: Xavier Bordas

Bibliografia

- Bartosik Grzegorz, 2006, *Mediatrix in Spiritu Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej*, Wydawnictwo OO. Franciszkanów, Niepokalanów.
- Bartosik Grzegorz, 2015, *Myśl maryjna św. Maximiliana Marii Kolbego*, ZN, pp. 205–234.
- Benedicto XVI 2012, *Catechesis „Asombroso intercambio”*, Audiencia General 4.01.2012, L'Osservatore Romano PL, 33, 3, pp. 27–29.
- Cecchin Stefano, 2015, *Uzasadnienie Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny według bł. Jana Dunsza Szkota*, en: Grzegorz Bartosik, Paweł Warchoń (ed.), *Złota Nić Niepokalanego Poczęcia w myśli i w życiu bł. Jana Dunsza Szkota i św. Maximiliana Marii Kolbego*, Wydawnictwo OO. Franciszkanów, Niepokalanów, pp. 93–116.
- Cyryl Aleksandryjski, św. *In Joannem* 6, PG 73, 891–1056.
- Francisco, 2015, *Laudato si'*, Acta Apostolicae Sedis, 107, pp. 847–945.
- San Francisco de Asís, 2005, *Pieśń słoneczna albo pochwała stworzeń – tekst*, en: Roland Prejs (ed.), *Źródła franciszkańskie*, Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”, Kraków, pp. 347–349.
- Huculak Benedikt, 2015, *Pan Jezus jako Pierwszy chciany we wszechświecie według bł. Jana Dunsza Szkota*, en: Grzegorz Bartosik, Paweł Warchoń (ed.), *Złota Nić Niepokalanego Poczęcia w myśli i w życiu bł. Jana Dunsza Szkota i św. Maximiliana Marii Kolbego*, Wydawnictwo OO. Franciszkanów, Niepokalanów, pp. 55–67.
- Juan Duns Scoto, 1891–1895, *Opera omnia*, vol. I–XXVI, Wyd. M. Vivès, Paris.
- Juan Pablo, 1979, *Inter sanctos*, Acta Apostolicae Sedis, 71, pp. 1509–1510.
- Jeżewski Mieczysław, 1956, *Fizyka. Podręcznik dla wyższych szkół technicznych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Kubit Anzelm, 1966, *Zeżnanie*, en: Beatificationis et canonizationis Servi Dei Maximiliani M. Kolbe, Sacerdotis professi OFMConv, Positio super virtutibus, vol. II, Romae, pp. 581–605.
- Louvincourt Jean-François de, 2001, *San Maximiliano Kolbe amigo y doctor de la oración*, Centro Internazionale “Milizia dell’Immacolata”, Roma.
- Maximiliano Maria Kolbe, 1983, *Conferencias Ascéticas de San Maximiliano M. Kolbe*, Editorial Mercy Press S.L. en preparación, previsto 2020; *Konferencje świętego Maximiliana Marii Kolbego*, Wydawnictwo OO. Franciszkanów, Niepokalanów.
- Maximiliano Maria Kolbe, 2007, *Pisma*, cz. I, Wydawnictwo OO. Franciszkanów, Niepokalanów.
- Maximiliano Maria Kolbe, 2008, *Pisma*, cz. II, Wydawnictwo OO. Franciszkanów, Niepokalanów.
- Maximiliano Maria Kolbe, 2003, *Escritos de San Maximiliano M. Kolbe*, Centro Internazionale Milizia Dell’Immacolata, Roma.
- Napiórkowski Stanisław Celestyn, 1974, *Boskie i duchowe macierzyństwo Maryi w nauce bł. Maximiliana Marii Kolbego*, en: Joachim Roman Bar (ed.), *Błogosławiony Maximiliano Maria Kolbe. Dokumenty, artykuły, opracowania*, OO. Franciszkanie, Niepokalanów, pp. 354–362.
- Pompei Alfonso, 2003, *Elementi fondamentali della visione teologica di San Massimiliano Kolbe*, en: *Massimiliano M. Kolbe nel suo tempo. Approccio interdisciplinare alla personalità e agli scritti*, red. Eugenio Galignano, Centro Internazionale “Milizia dell’Immacolata”, Roma, pp. 227–268.
- Skwarczyński Adam, 1999, *Lo Spirito Santo nel pensiero di Sergius Bulgakov e di San Massimiliano Kolbe*, en: Eugenio Galignano (ed.), *San Massimiliano Kolbe e la Nuova Evangelizzazione*, Centro Internazionale “Milizia dell’Immacolata”, Roma.
- Sobór Trydencki, 2005, *Dekret o usprawiedliwieniu. Kanony*, en: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, vol. IV, Baron Arkadiusz, Pietras Henryk (ed.), Wydawnictwo WAM. Księża Jezuici, Kraków, pp. 310–319.

Tomasz z Celano, 2005, *Życiorys Drugi św. Franciszka*, en: Roland Prejs (ed.), *Źródła franciszkańskie*, Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”, Cracovia, pp. 551–730.

Veuthey Leon, 1988, *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, Wydawnictwo OO. Franciszkanów, Niepokalanów.

Niepokalana – arcydzieło stworzenia według Świętego Maksymiliana Marii Kolbe

Streszczenie: Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, jak na piękno stworzenia patrzył św. Maksymilian Maria Kolbe (1894–1941), a zwłaszcza jak przedstawiał Osobę Maryi Niepokalanej, którą uważał za arcydzieło stwórczego i zbawczego dzieła Boga. W pierwszej części został ukazany i omówiony zachwyt św. Maksymiliana dziełem stworzenia. Jego patrzeć na dzieło stwórcze Boga wpisuje się w tradycję franciszkańską, mającą swe źródło w miłości i szacunku św. Franciszka z Asyżu do wszystkich stworzeń. W części drugiej została przedstawiona Niepokalana jako najdoskonalsze stworzenie Boże. Św. Maksymilian uczył, że ta wyjątkowość Maryi wynika z trzech przesłanek: a) z faktu stworzenia Jej (tak jak każdego człowieka) na obraz i podobieństwo Boże; b) z faktu obdarowania Jej wyjątkowymi łaskami, tzn. darem Bożego Macierzyństwa i związanym z nim przywilejem Niepokalanego Poczęcia; c) z doskonałej odpowiedzi, jaką dała Maryja na Bożą miłość, czego wyrazem była zgodność Jej woli z Wolą Bożą. I dlatego Niepokalana w swoim nadprzyrodzonym pięknie jest wzorem do naśladowania dla każdego bytu rozumnego. W ostatniej części został przybliżony oryginalny model Bożej ekonomii zbawczej, w którym dzieło stwórcze i zbawcze Boga Ojciec Maksymilian przedstawia jako „akcję” Trójcy Świętej, której ma towarzyszyć „reakcja” stworzeń. Punktem styku „ziemi z niebem” jest Niepokalana zjednoczona z Duchem Świętym. Ojciec Kolbe podkreśla rolę tego zjednoczenia zarówno w tajemnicy Wcielenia Syna Bożego, jak i w nieustannym zaangażowaniu Boskiego Parakleta i Niepokalanej w codzienne życie duchowe ludzi. Celem tego zaangażowania jest powrót stworzeń rozumnych do domu Ojca, czyli do swego Stwórcy.

Słowa kluczowe: Najświętsza Maryja Panna, Niepokalana, św. Maksymilian Kolbe, stworzenie, łaska.

The Immaculate – a masterpiece of creation according to Saint Maximilian Maria Kolbe

Summary: The purpose of this article is to show how Saint Maximilian Maria Kolbe (1894–1941), looked at the beauty of creation and especially as he portrayed the person of Mary Immaculate, whom he considered a masterpiece of God's creative and saving work. In the first part, Saint Maximilian's Kolbe's admiration for creation is shown. His view of God's creation is part of the Franciscan tradition, rooted in the love and respect of Saint Francis of Assisi to all creatures. In the second part, the Immaculate Virgin is presented as the most perfect of God's creation. St. Maximilian Kolbe taught that this uniqueness of Mary results from three premises: a) the fact of creating her (like every human) in God's image and likeness; b) by the fact of God giving her unique favours, i.e. the gift of God's Motherhood and the associated privilege of the Immaculate Conception; c) the perfect response that Mary gave to God's love, which was expressed in the conformity of her will with God's will. That is why the Immaculate Virgin in her supernatural beauty is a role model for

every rational being. The last part presents the original model of God's saving economy, in which is the creative and saving work of God. Father Maximilian presents this as the "action" of the Holy Trinity, which is to be accompanied by the "reaction" of creatures. The point of contact of "earth with heaven" is the Immaculate Virgin united with the Holy Spirit. Father Kolbe emphasizes the role of this unification both in the mystery of the Incarnation of the Son of God and in the constant involvement of the Divine Paraclete and the Immaculate in the daily spiritual life of people. The purpose of this commitment is to return rational creatures to the Father's house, that is, to their Creator.

Keywords: Blessed Virgin Mary, Immaculate, Maximilian Kolbe, creation, grace.

English translation: Anna Maria Mix, OV

Janusz Lekan*

Facultad de Teología, Universidad Católica de Lublin de Juan Pablo II (Polonia)

MARÍA – FRUTO PERFECTO DE LA CREACIÓN, EN LA REFLEXIÓN DE LA MARIOLOGÍA POLACA POSCONCILIAR**

Resumen: El mundo actual necesita urgentemente una verdad integral sobre la creación. Respondiendo a esta necesidad, el artículo se pregunta: ¿Cómo una mirada centrada en la ‘perfectamente creada’ Madre del Hijo de Dios puede ayudarnos a profundizar en la creación? Se mostrará la cristología de la relación María – la creación y, además, los aspectos más significativos de la relación María – Dios Padre. Para profundizar en esta cuestión, los mariólogos polacos proponen como clave hermenéutica el misterio de la Inmaculada Concepción. Presentan esta verdad mirando a María, evitando así el reducirse a tener de fondo la verdad de la universalidad del pecado y de la salvación. El dogma ayuda a leer esta verdad en la perspectiva del plan divino: la Inmaculada Concepción es la revelación en el tiempo, en el comienzo de la vida de María, su eterno comienzo en el plan de Dios sobre la Encarnación del Hijo. La intuición de san Maximiliano Kolbe, profundizada por el padre Bolewski, va aún más allá pues muestra que la Inmaculada Concepción de María reveló su eterno comienzo en Cristo. Es una gracia dada *intuitu Christi* – por el motivo de Cristo como el Primogénito de la creación. También nuestro comienzo – oculto en Él – es santo e inmaculado, pues hemos sido creados en Cristo. Todo ello tiene una profunda dimensión pneumatológica, ya que especialmente en la Persona del Espíritu Santo, – la Inmaculada Concepción en Dios – se completa la creación en Cristo.

Palabras claves: Dios Padre, Cristo, Espíritu Santo, Sabiduría, Inmaculada Concepción, ecología humana.

Vivimos en un mundo que, de modo dramático, comienza a negar el orden de la creación. La verdad sobre la creación y la verdad sobre el hombre se diluyen bajo la ficción de distintas ideologías que aparentan ser científicas y fingen defender la naturaleza¹. No solamente se está volviendo atea la verdad

* Adres/Adress/Dirección: padre dr. habil. Janusz Lekan, prof. KUL, ORCID: 0000-0002-9589-9631, e-mail: jlekan@kul.pl

** The project is funded by the Minister of Science and Higher Education within the program under the name “Regional Initiative of Excellence” in 2019–2022, project number: 028/RID/2018/19, the amount of funding: 11 742 500 PLN”.

¹ Existe una fundamental diferencia entre ecología y la ideología de así llamado ecologismo. P.ej. véase G. Chocian, 2019 (online).

sobre la creación, sino que también se manipulan los datos empíricos o se pierde el sentido común. Por tanto, el indicar la armonía de la obra de la creación y su bondad es hoy una tarea imprescindible, con el fin de que el hombre encuentre la verdad no solamente sobre sí mismo, sino también sobre su vocación, sobre el fin de su vida.

El papa Francisco en su encíclica *Laudato si'* indica las consecuencias de la correcta comprensión de la verdad sobre la creación. El santo Padre observa que la preocupación por la naturaleza, la ecología, tiene sentido solamente cuando tenemos delante de los ojos la grandeza del hombre, su excepcionalidad. Es decir, cuando protegiendo la naturaleza no olvidamos la naturaleza del hombre y sus derechos. “No habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología. Cuando la persona humana es considerada sólo un ser más entre otros, que procede de los juegos del azar o de un determinismo físico, «se corre el riesgo de que disminuya en las personas la conciencia de la responsabilidad»” (Francisco, 2015, n. 118)².

Conviene subrayar que la preocupación por una adecuada antropología, entendida como fundamento para poder comprender correctamente el mundo y para cuidar de él, estaba ya presente en el magisterio de los últimos papas³. El papa Benedicto XVI, por ejemplo, escribió estas palabras sobre la unidad de toda la obra de la creación: “El libro de la naturaleza es uno e indivisible, tanto en lo que concierne a la vida, la sexualidad, el matrimonio, la familia, las relaciones sociales, en una palabra, el desarrollo humano integral. Los deberes que tenemos con el ambiente están relacionados con los que tenemos para con la persona considerada en sí misma y en su relación con los otros. No se pueden exigir unos y conculcar otros. Es una grave antinomia de la mentalidad y de la praxis actual, que envilece a la persona, trastorna el ambiente y daña a la sociedad” (Benedicto, 2005, n. 51).

A la luz de esta perspectiva, podemos hacer estas preguntas: ¿Cómo una mirada centrada en la ‘perfectamente creada’ Madre del Hijo de Dios puede ayudarnos a profundizar en la creación? ¿Y cómo puede el hombre ser más

² El Papa añade que la reducción del hombre al mundo de la naturaleza lleva al ‘biocentrismo’ que no sólo no resuelve ningún problema, sino que añadirá otros. No podemos esperar que el hombre actúe éticamente frente a la naturaleza, si al mismo tiempo no se percibe su excepcional posición en el mundo.

³ Basta citar la cuestión de así llamada ‘ecología humana’, elaborada por dos de sus predecesores, a la cual Francisco hace referencia en *Laudato si'*, proponiendo así llamada ‘ecología integral’. Véase el punto III de capítulo cuarto de dicha encíclica, titulado *Ecología de la vida cotidiana*, y especialmente número 155. En el magisterio de Juan Pablo II el término ‘ecología humana’ fue empleado por primera vez en la encíclica *Centessimus annus* (véase n. 38), donde el papa especifica las más fundamentales supuestos y postulados de la ecología humana. En las siguientes declaraciones precisa la doctrina sobre esta cuestión, p.ej. la adhortación *Pastores gregis*, n. 70. También en otras actuaciones, p.ej. la homilía en Zamość (12.06.1999). Los estudios sobre este tema, véase p.ej. Mariański, 1998; Jeżyna, 2002; Wrotykiewicz, 2002; Nagórny, 2002.

responsable de la naturaleza a través de ahondar el sentido de su propia vocación? Y, al mismo tiempo, a la luz de lo sugerido por el Papa Francisco: la llamada ecología integral. El mismo papa recurre también al término „ecología humana”, elaborado por sus dos predecesores. La ‘ecología humana’ significa „la necesaria relación de la vida del ser humano con la ley moral escrita en su propia naturaleza, necesaria para poder crear un ambiente más digno”. Esto abarca también la aceptación del propio cuerpo en su diversidad de hombre y mujer. „La aceptación del propio cuerpo como don de Dios es necesaria para acoger y aceptar el mundo entero como regalo del Padre y casa común, mientras una lógica de dominio sobre el propio cuerpo se transforma en una lógica a veces sutil de dominio sobre la creación. Aprender a recibir el propio cuerpo, a cuidarlo y a respetar sus significados, es esencial para una verdadera ecología humana”⁴ (Francisco, 2015, n. 155).

La cristología de la relación ‘creación – María’

¿Qué tipo de clave hermenéutica se debe usar para analizar esta relación? Parece adecuado aplicar aquí el principio “per Jesum ad Mariam”⁵. Este análisis se apoyará en la revelación divina y en el desarrollo concreto de la historia de la salvación. El Hijo de Dios Encarnado, Jesucristo es el camino para llegar a conocer el misterio de Dios y la verdad del hombre, su origen y su destino. Todos los tratados de teología dogmática, es decir, los que estudian el misterio de la Santísima Trinidad, la creación, la gracia, la escatología, la soteriología, la eclesiología y la mariología muestran la relación con Jesucristo, que es la luz y el centro de la salvación. Todos ellos son, como es obvio, la revelación del único e inabarcable misterio de Dios. El destinatario de su revelación es el hombre y la realización de su eterna salvación. Por tanto, la persona del único Redentor del hombre es el lugar de encuentro del tratado sobre la creación y sobre la mariología (cf. Morales, 1994, p. 23).

Todo en la historia de la salvación apunta a Jesucristo, por eso la teología tiene estructura cristocéntrica. Lo recuerda el Concilio Vaticano II cuando recomienda una adecuada restructuración de las disciplinas teológicas, de modo „que todas ellas concurren armoniosamente a abrir cada vez más las inteligencias

⁴ El papa, frente a los contemporáneos corrientes de la ideología gender, remite a la aceptación de la obra de la creación en su diversidad sexual: “También la valoración del propio cuerpo en su femineidad o masculinidad es necesaria para reconocerse a sí mismo en el encuentro con el diferente. De este modo es posible aceptar gozosamente el don específico del otro o de la otra, obra del Dios creador, y enriquecerse recíprocamente” (Francisco, 2015, n. 155). Papa Francisco abiertamente rechaza aquí las tesis de gender sobre el sexo ‘de elección’ como antiecológicas, puesto que son una violación de la naturaleza.

⁵ En cuanto al sentido teológico de este principio, véase (Napiórkowski, Pek, 2002).

al misterio de Cristo, que afecta a toda la historia de la humanidad e influye constantemente en la Iglesia” (Concilio Vaticano II, 1965, n. 14). La mirada cristocéntrica no significa que todas las demás verdades „se pierden” en Cristo, sino que El les confiere la plenitud de sentido y ayuda a comprender su contenido visto en la totalidad de la economía divina de la salvación y santificación. La mirada a la relación entre la verdad de la creación y el misterio de la Virgen Santísima presupone el encuentro de las dos realidades en el misterio de Jesucristo. Esto significa, por una parte, la perfecta cercanía de la creación de María al modelo de Cristo y, por otra, la colaboración de la Madre con su Hijo en la obra de la renovación del hombre (el segundo Adán – nueva Eva). La creación del mundo y del hombre es, pues, el primer episodio de la *historia salutis*, que alcanzará su plenitud en la misión del Hijo y del Espíritu Santo.

El objetivo de la misión de Jesucristo fue revelarnos al Padre, también como Creador. En el kerigma de Jesús se encuentra la enseñanza sobre Padre como Principio personal y Fuente de la creación y de la salvación. Pero Jesucristo aplica a su Persona la creación y la salvación como su culminación. Jesús aborda los temas de la creación principalmente en las parábolas que tienen un origen en las comparaciones rabínicas. Jesús conecta directamente con los relatos de los comienzos de la creación en el Libro de Génesis, desarrollando sobre todo “la creación espiritual”, por encima de la „física y la creación por el amor de Dios Padre. Jesucristo completa la creación con la sola palabra *fiat*, llevando hacia la salvación la creación hecha por Padre. “El sábado creacional” pasa al „sábado del reino eterno” (Mc 2,2-12; 2,27-28; 3,1-6; Mt 19,3-9) (Bartnik, 1999, pp. 282–283).

Como observa el profesor Bartnik, la Tradición de la Iglesia así leía la enseñanza de Jesús: „Muchos padres de la Iglesia (san Justino, san Ireneo, Orígenes, Teodoro de Mopsuestia, san Agustín y otros) unían fácilmente en la Persona de Jesucristo al creador y redentor. Al mismo tiempo, en la redacción bíblica tuvo lugar la unión de la idea de Sabiduría (*Hakemah, Sofia, Sapientia*) y la idea de Logos (*Dabar, Verbum*) con la Persona del Hijo de Dios, de modo que el hilo más judaico ha sido conjuntado con el hilo más helenístico, lo que reveló más claramente la idea de Cristo como *Creator* i *Soter*” (Bartnik, 1999, p. 284).

El profesor de Lublin afirma que las cartas paulinas muestran que, en la visión cristológica, la creación necesita redención y transformación (cf. Rom 8,18-25). El fundamento de esa “nueva creación” (cf. 2 Cor 5,17; Gal 6,15; Ef 4,22-24) es el acontecimiento de la Cruz, en el que nos sumergimos a través del sacramento del bautismo que nos libera del pecado y de la muerte. Bartnik lo define de esta manera: “La nueva creación es ordenada espiritualmente la persona humana, la nueva sociedad de los hombres de Dios (Ecclesia) y el nuevo cosmos, como pro-humano” (Bartnik, 1999, I, 284). San Pablo muestra

a Jesucristo (el segundo Adán) como la Sabiduría divina en la creación y su historia, como su principio creador y redentor (cf. 1 Cor 1,24-30; Rom 8,29). Según este principio, Cristo es la Cabeza de la creación, algo como el alma, y su fin último en el correr de la historia. En el himno de la Carta a los Colosenses, que habla del primado universal de Cristo, la doctrina judía sobre la Sabiduría se aplica a Jesucristo en el aspecto creacional. En la Carta a los Efesios, sin embargo, la cristología creacional se basa más en la resurrección y exaltación, con la idea de la recapitulación como su apogeo. De esta manera, Jesucristo aparece también como el que complementa la creación.

En base a todos estos datos bíblicos, el profesor Bartnik concluye: “En la economía de la creación y de la salvación actúa no solamente la Sabiduría divina sino también, de la misma manera a lo largo del tiempo – históricamente – su humanidad. El Padre genera la realidad del ‘Hijo entero’ juntamente con los hombres. Dios Padre, al crear el mundo, determinó, planeó, amó ante todo al Hijo, y en El todo el ‘resto’. De esta manera Jesucristo es el motivo de la existencia de la totalidad del ser y de la primera micropartícula – se preparó su humanidad y ‘lugar’ de la encarnación (P. Teilhard de Chardin). Todas las actividades creadoras, en el cosmos y en la prehistoria humana, pertenecieron al Hijo de Dios, que preparaba el cuerpo de Jesús de Nazaret y toda la antropogénesis. Así que la Persona de Jesucristo es ‘lugar’, donde se está pasando la doble frontera de la nada: entre el no-ser y el ser (la creación) y entre el ser hacia la muerte e inmortal (la salvación)” (Bartnik, 1999, p. 287).

En este contexto de la verdad sobre la creación, el teólogo polaco relee el misterio de María en perspectiva trinitaria. Bartnik llama los <místicos actos de la existencia> a la relación de María con la Trinidad: el acto de la niñez (‘hijita’) frente al Padre, el acto de co -humanidad y discipulado frente al Hijo y el acto de ser templo frente al Espíritu Santo (cf. Bartnik, 2003, p. 289). Lo que caracteriza a la persona de María es el amor. „El amor por su naturaleza lleva a la materialización de su persona en las otras. Por eso también María tiene una importante referencia hacia el Amor del Padre hacia su Hijo y hacia todos nosotros, hacia el Amor del Espíritu Santo, es decir, la Comunión del Amor entre el Padre y el Hijo, y hacia la Comunión redentora entre la Trinidad y la humanidad que forman la Comunión Eclesial. Por este motivo hay lazos muy profundos que unen a María con la Persona del Espíritu Santo, quien la hizo Amor de la humanidad hacia Dios” (Bartnik, 2003, p. 290)⁶. A esta verdad se llega por el primado de la persona y del misterio de Jesucristo.

⁶ Como añade el autor: La Virgen María creada y – fuera del tiempo y espacio – redimida, introduce al hombre en la vida divina sobre la tierra, y a Jesucristo le dona un cuádruple don de su maternidad: su humanidad, su historicidad, su socialidad y su historicidad de la salvación (Bartnik, 2003, p. 291). Luego describe a cada uno de los dones (cf. Bartnik, 2003, pp. 291–294).

El mismo Dios Creador dirige, mediante su Providencia, todo lo creado hacia su perfección última. Todo ello se realiza en Jesucristo, alfa y omega. La redención obrada por Jesús restaura la creación, dañada por el pecado del hombre, y desemboca en el misterio de la Iglesia, nueva creación. La teología de la creación trae consigo importantes consecuencias para la antropología cristiana. Nos transmite, sobre todo, una correcta visión del ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios. Nos facilita también las líneas fundamentales de una espiritualidad, que arranca de la bondad del mundo creado y contiene el mandato de tomarse en serio las cosas de la tierra, que no han perdido su valor a pesar del pecado (cf. Morales, 1994, p. 24).

La paternidad de Dios: María, la amada hija de Dios Padre

La obra de la creación es obra de toda la Trinidad, donde la actuación del Padre se realiza por el Hijo en el Espíritu Santo. Sin olvidar las otras personas de la Santísima Trinidad, nos centraremos especialmente en la obra creadora de Dios Padre en la persona de María. Podemos preguntarnos: ¿Fue María creada por el Padre de otra manera? Buscando la respuesta a esta pregunta es bueno recordar la reflexión de la Iglesia sobre la relación Dios Padre – María.

En los primeros siglos, al precisar las verdades dogmáticas, la Iglesia intentaba concretar también la relación María – Cristo. Mientras la presencia de la relación María – Dios Padre se puede observar de manera indirecta en la declaración del doble nacimiento del Hijo: su eterno nacimiento del Padre y su nacimiento en el tiempo de María. La mención de esta verdad la tenemos ya en el Credo del año 381 y su plena definición en las actas del Concilio de Calcedonia (a. 451), cuando se habla de Jesucristo: engendrado del Padre antes de los siglos según la divinidad, y en los últimos tiempos, engendrado por María Virgen, la Madre de Dios, según la humanidad. Por nosotros y por nuestra salvación (DS 301) (cf. Amato, 1988, p. 608).

El análisis del desarrollo de la teología durante estos dos milenios nos conduce a la conclusión de que la relación Dios Padre – María se puede resumir en dos títulos: *Hija* y *Esposa* del Padre. El primer título nos hace ver la extraordinaria gracia con la que María fue dotada en toda su existencia, sobre todo cuando con la fe recibió el mensaje del Padre. Por eso ella no sólo es la Madre del Verbo, sino también la primera creyente, la primera hija adoptada del Padre en el Hijo. El segundo título, el de Esposa, indica la maternidad de María por la que en la Encarnación fue relacionada con el Padre. El Concilio Vaticano II dio prioridad al primer título, Hija⁷. El concilio subraya no solo el asentimiento

⁷ En el número 53 de la constitución *Lumen gentium* leemos: María es “la Madre de Dios Hijo, y por eso hija predilecta del Padre y sagrario del Espíritu Santo”.

de María y su maternidad, sino también la colaboración en el diseño redentor de Dios Padre (cf. Concilio Vaticano II, 1964, n. 55, 56, 61, 63; cf. Amato, 1988, p. 610). El privilegio de la virginidad de María se apunta también en la relación Dios Padre – María. Dios quiso que el Hijo naciese de la Virgen para la realización de la obra de redención del hombre, obrando en toda libertad. Para ello, preparó también a María con el misterio de su inmaculada concepción. De esta manera, la virginidad, que en el Antiguo Testamento tenía trasfondo más bien peyorativo, pasó a ser un signo de la cercanía de la nueva realidad, nueva creación: el Reino de Dios. Este signo indica que llegó el mundo nuevo, y el orden de la creación y de la naturaleza no es ni absoluto ni inmutable. Con este privilegio, María nos revela su cercanía con Dios y su más profunda relación con El. La virginidad de María es una señal de la novedad del Reino que sacudirá las leyes de la creación a través de la nueva perspectiva de la redención (cf. Amato, 1988, p. 606).

La cercanía de la relación de María con Dios Padre está expresada en el himno *Magnificat*. Esto se ve en los títulos que describen a Dios. En el comienzo, María le llama Señor (*Kyrios*). Este título subraya la soberanía y unicidad de Dios, quien llamó todo a la existencia y cuida del mundo por El creado. El es Dios-Salvador. María puede llamar a Dios su Salvador, pues Ella experimentó en sí misma esta verdad. De esta manera, ya en la introducción a este cántico (vv. 46b–47), en la imagen que María tiene de Dios se ven claramente dos „polos”: el Dios de María es Señor, pero al mismo tiempo Salvador. Así pues, en el *Magnificat* se compenetrán dos atributos de Dios: su omnipotencia y su misericordia. Para describir la plena imagen que María tiene de Dios haría falta considerar detalladamente cómo estos dos atributos Divinos son acentuados y justificados. María experimentó la omnipotencia de Dios en su maternidad divina. Cuando glorifica el santo nombre de Dios, nos ayuda a entender cómo el título Santo completa la verdad de Dios como Señor, pero al mismo tiempo abre a la verdad sobre Dios Salvador. Con razón, pues, la santidad de Dios está puesta en el centro del cántico *Magnificat*, siendo como un intermedio en la reflexión sobre Dios omnipotente, pero misericordioso (cf. Hareźga, 1999, pp. 137–138)⁸.

Otro teólogo polaco, Janusz Królikowski, analizando la teología de los padres de Capadocia, indica otra característica de la relación Dios Padre – María. Refiriéndose a las obras de san Basilio, hace notar que la relación entre María y Padre es una relación entre “economía” y “teología”, relación muy importante para los tres teólogos de esta escuela. Esto significa que es una relación entre Dios, que se revela en la historia de la salvación, y Dios en su vida interior. María, al dar a luz a Cristo, cumple en la economía frente al Hijo eterno

⁸ En su reflexión el autor subraya el teocentrismo del cántico *Magnificat*.

un papel analógico al que éste cumple frente al Padre, que lo engendra en la eternidad. Por esta razón, el papel maternal de María tiene carácter funcional, puesto que está dirigido al cumplimiento del eterno plan redentor del Padre. De este modo, María es en la economía una imagen de la monarquía del Padre. Su maternidad virginal muestra el carácter monárquico de la relación del Padre con el Hijo, y su vida virginal es la prolongación de esa imagen y además su existencial confirmación (cf. Królikowski, 1999, pp. 201–207)⁹.

La relación María – Dios Padre, sin embargo, no puede conducir a una exaltación de la Virgen de Nazaret, en el sentido de un ser intermediario entre Dios y el hombre, alejada de sus hermanos. Con razón subraya B. Sesboüé, que “María ha de ser siempre mostrada como una criatura de Dios, nuestra Hermana en la humanidad, la Hija de Israel, una Mujer judía, que vivió la fe y la esperanza de su pueblo. Como aquella, que asumió la maternidad del Hijo, junto con todas sus consecuencias. La humanidad femenina de María debería ser mostrada en toda la riqueza de su variedad. María es totalmente disponible a los planes de Dios, pero, al mismo tiempo, tiene una personalidad viva y audaz: Ella no sólo canta *Magnificat*, sino también se atreve llamar la atención a su Hijo (Lc 2,48). María nunca puede ser mostrada como divinizada. Ella es y permanecerá siempre del lado de los hombres. María es «nuestra» y nos acompaña en el camino” (Sesboüé, 2000, p. 272).

La Inmaculada Concepción como un camino a profundizar la verdad sobre la creación

La reflexión sobre la relación María – Dios Padre debe conducirnos también a una mejor comprensión de nuestro papel en el eterno plan amoroso de Dios. María es muy cercana a nosotros, es “nuestra” y, a la luz de la obra realizada en Ella por Dios, podemos entender mejor la verdad sobre nosotros mismos y sobre nuestra eterna vocación. En este contexto conviene mostrar un interesante intento del jesuita polaco Jacek Bolewski: mirar al hombre a la luz de aquello que Dios hizo en María en el misterio de su inmaculada concepción (cf. Bolewski, 1999, pp. 23–46; cf. Bolewski, 1998, pp. 366–413).

Bolewski comienza con la siguiente pregunta: ¿El descubrimiento de la verdad sobre la Inmaculada Concepción requiere una nueva mirada a la creación? ¿Primero la de María y luego la nuestra? Con el fin de responder a esta pregunta hace un corto repaso histórico por las dificultades para entender

⁹ El autor subraya que el rasgo muy característico de toda la reflexión mariológica de los Padres de Capadocia es su concentración en la economía, es decir, en la revelación de Dios en la historia.

y recibir esta verdad. Aunque durante muchos siglos se consideraba que no cabe dentro de actual comprensión de verdades fundamentales de la doctrina cristiana de la salvación, finalmente se comprendió que los impedimentos derivaban de una estrecha visión de los mismos teólogos (cf. Bolewski, 1999, p. 23)¹⁰.

Bolewski presenta brevemente dichas dificultades y también los modos de superarlas. Para uno de los más grandes teólogos, san Agustín, la santidad de María fue obvia. En la defensa de esta verdad, dentro de la polémica con Pelagio, aceptaba sin reparos sólo una de las opiniones de Pelagio sobre la impecabilidad de distintos hombres: *Mariam sine peccato confiteri necesse est pietati*. No obstante, el contexto muestra que ambos pensaban en la impecabilidad personal. Así pues, Agustín tenía dificultad en reconocer la ausencia del pecado original en María. Esto era consecuencia de su comprensión de dicho pecado. El *Doctor Gratiae* veía en María un pecado transmitido por sus padres. En consecuencia, aceptaba la necesidad de su *recreación*, que ligaba al bautismo¹¹.

Para superar esas dificultades, donde s. Agustín no veía salida, se necesitaba una nueva visión del pecado original. La primera ruptura la hizo en Inglaterra Beda el Venerable (s. VIII) interpretando la santificación de Juan Bautista en el seno de su madre como la liberación del pecado original. Gracias a ello, la necesidad universal de renacer dejó de significar que la liberación del pecado original es posible solamente después del nacimiento del hombre.

El siguiente paso fue la aceptación por Anselmo de Canterbury (s. XII) del supuesto de que la esencia del pecado original no reside en la concupiscencia, sino en la falta de la gracia santificante como el efecto del pecado de Adán (cf. Bolewski, 1999, pp. 24–25)¹². También santo Tomás de Aquino fue incapaz de superar los obstáculos que detenían a sus predecesores. La universalidad de pecaminosidad original constituía para él la condición de la universalidad de la salvación de Jesucristo. Lo explicaba así: “Si el alma de la Santísima Virgen no hubiera estado nunca manchada con la corrupción del pecado original, eso rebajaría la dignidad de Cristo, que emana de ser el Salvador universal de todos” (Tomás de Aquino, Ad. 2).

¹⁰ “Una vez más se hizo clara la verdad, de la que María oyó primera, y que se refería a su Hijo: El signo de contradicción es destinado a ser el signo de la salvación. La verdad, vinculada originalmente con la cruz de Jesús revela una nueva e inesperada faz: en la Inmaculada Concepción de su Madre” (Bolewski, 1999, p. 23).

¹¹ El padre Jacek Salij tiene otra opinión sobre esta cuestión, pues considera que san Agustín estaba mucho más cerca de la verdad sobre la inmaculada concepción de la Madre del Señor de lo que opina Bolewski (p. 374). En la obra *De natura et gratia*, 1,36,42 (PL 44,267) escribía: „Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem, itd.” (cf. Salij, 1999, p. 254).

¹² De este modo, se podía separar el hecho de transmisión del pecado original en el acto sexual de los padres y no limitar la libertad de este pecado al Jesús concebido de la Virgen. Pero el mismo Anselmo no sacó esta conclusión.

El siguiente desarrollo de esta cuestión requería, pues, una decisiva ruptura en la doctrina del pecado original, sobre todo en la cuestión de su universalidad. Los anuncios de ello aparecían en el amplio horizonte del debate. La confirmación de ello es p.ej. el caso de Eadmer, a quien faltó poco para recibir consecuentemente la idea de Anselmo sobre “inconcebible” pureza de María. Este discípulo de Anselmo recurrió a la voluntad y al poder de Dios: *Potuit plane, et voluit. Si igitur voluit, fecit*. El mismo admitía la Inmaculada Concepción, apoyándose en la fiesta de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen, celebrada ya desde hacía algún tiempo. Afirmaba que la fiesta no se habría celebrado si María no hubiera sido santificada ya desde su principio. Sin embargo, la ruptura definitiva la hizo el beato Juan Duns Scoto (s. XIV). Partiendo de la idea de la santidad de María *propter honorem Domini* sacó la definitiva conclusión: la perfección de la salvación de Cristo se expresa en que María había sido preservada de todo el pecado, también del original. No obstante, seguían las dificultades, sobre todo de parte de los dominicos, quienes intentaban cambiar el nombre de la fiesta: de su Concepción a su Santificación (cf. Bolewski, 1999, pp. 28–29).

¿Disiparía todas estas objeciones el dogma declarado en el año 1854? La bula *Ineffabilis Deus* muestra esta verdad en el marco del divino plan redentor, subrayando la conexión de la Inmaculada Concepción con la Encarnación del Hijo de Dios: „los principios de la Virgen, los cuales habían sido predeterminados con un mismo decreto, juntamente con la encarnación de la divina Sabiduría” (Pío IX, 1854, n. 2). En la opinión de Bolewski esta observación se puede considerar la luz más importante por parte del documento que ilumina la definición dogmática de la Inmaculada Concepción. Aludiendo al pensamiento de K. Rahner, nuestro autor afirma: “La esencia de la Inmaculada Concepción de María no es que ella ha sido colmada con la gracia *algo antes* que otros, en los que esto se realiza por el bautismo. La esencia es más bien la presencia de la Madre – como lo presenta la Biblia – *en uno y el mismo decreto que la Encarnación*. En otras palabras: la Inmaculada Concepción de María es la revelación en el tiempo, en el principio de la vida de María, su eterno principio en el divino plan sobre a la Encarnación del Verbo” (Bolewski, 1999, p. 32).

La definición dogmática nunca agota el misterio. Así ocurre también en el caso de bula *Ineffabilis Deus*. El documento abre el paso hacia su continua profundización. En este caso, ello significa no solamente su continuación, su más profunda reflexión sobre la comprensión del pecado original, sino también sobre la obra de la creación, la cual es el trasfondo de la visión tradicional del pecado original. En este contexto, surge la pregunta: la Inmaculada Concepción de María, considerada como *creación* libre del pecado original, nos da una nueva luz sobre la verdad de nuestra creación? Buscando la respuesta a esta

pregunta el jesuita polaco recurre a dos hechos, los cuales han sido comúnmente conocidos después de la proclamación del dogma. Primero, el más conocido, es el contenido de la aparición en Lourdes, donde María dice a Bernadeta: Yo soy la Inmaculada Concepción (15.03.1858). El segundo, anterior, pero poco conocido, tuvo lugar durante el exorcismo realizado sobre un niño de 11 años, en el italiano pueblo Ariano Irpino (en 1823). Los exorcistas ordenaron al espíritu maligno que confesase que María fue concebida inmaculada. El Maligno habló por la boca del niño-analfabeto, en forma de soneto, algo que más tarde, después de proclamación del dogma, conmovió al papa Pío IX. Desde el punto de vista teológico llama la atención la misma idea que en bula: la Inmaculada Concepción esta unida con la Encarnación del Hijo de Dios. Pero lo más sorprendente es la conclusión extraída de las últimas palabras: “Si la Madre recibe su existencia del Hijo de Dios, a quien otorgó la existencia como su Hijo, así toda su existencia – también en la concepción – tiene que ser inmaculada. En otras palabras: En la Inmaculada Concepción de María, lo importante es que su creación, como procedente de Cristo, constituye el anuncio de la Encarnación – su procedencia como Madre. Esto, por su parte, nos abre – a la luz de la Inmaculada Concepción de María – a la verdad de nuestra creación en Cristo” (Bolewski, 1999, p. 34)¹³.

Aludiendo al texto de bula, Bolewski apunta a la conexión de las citas bíblicas sobre la Sabiduría increada, usadas allí, con el principio creado que fue la concepción de María. Y se pregunta: ¿qué significa esta conexión? El Antiguo Testamento dice que la Sabiduría divina ha sido creada fuera del tiempo, antes de los siglos (Prov 8,22-23). Habla de ella en la manera indeterminada, entre el aspecto creado e increado. El Nuevo Testamento revela la Sabiduría en su plenitud. Su figura increada encontró la más plena expresión en Logos-Palabra, la Segunda Persona Divina. Este misterio se completa en Jesús, en el cual el Logos de la divina Sabiduría se hizo carne. Desde aquí Él – Jesucristo – puede ser reconocido como „el Primogénito porque en él fueron creadas todas las cosas, en el cielo y en la tierra, el universo visible y el invisible” (Col 1,15-16). Pero, de manera justificada, la tradición eclesial subraya también el carácter femenino de la Sabiduría del Antiguo Testamento, cuando une las imágenes bíblicas con la persona de María (cf. Bolewski, 2004, pp. 71–73; cf. Kowalczyk, 2012, pp. 225–239). Junto con ello, no podemos olvidar que esta referencia fue también una reacción al arianismo, que se servía de las afirmaciones sobre el carácter creacional de Sabiduría como el argumento contra la igualdad de la naturaleza de Logos (Cristo – Hijo) con Dios Padre (cf. Newman, 1957, p. 165 ss).

¹³ El texto original de la última frase de ese soneto: *Or, se l'esser dal Figlio ebbe la Madre,/o s'ha da dir che fu macchiato il Figlio,/o senza macchia s'ha da dir la Madre* (Amorth, 1992, p. 219).

Así que „a la luz de la verdad del Nuevo Testamento sobre la creación en Cristo podemos añadir: En las imágenes de la Sabiduría, sobre todo Prov 8, 22 ss, tenemos el anuncio de la verdad no solamente sobre Jesucristo, como el principio de todo lo creado, sino también de su Madre, en la cual este principio se reveló – no sin resistencia – como la Inmaculada Concepción” (Bolewski, 1999, p. 35; cf. Bolewski, 2012).

El Nuevo Testamento presenta dos visiones de la verdad sobre la creación. Una, con dos tradiciones, yahvista y sacerdotal, parte de la experiencia central de la historia de salvación y describe su principio en unidad con la creación. Otra visión, sapiencial, va en dirección opuesta: partiendo desde la Sabiduría, muestra la historia de salvación como una especial expresión del actuar de la Sabiduría, sobre todo en el pueblo elegido. Esta nueva mirada está completada por el prólogo del Evangelio según san Juan. Esta complementación consiste primero en unir la Sabiduría con el Logos eterno, y luego en identificar Logos con un hombre concreto – Jesús. En este proceso es muy importante la respuesta a la pregunta: ¿cómo se hizo esta complementación? Recurriendo a la historia de la teología el jesuita polaco indica dos tendencias que intentan responder a la pregunta. La primera, presente desde hace siglos, insistía en que el pecado del hombre y la corrupción de la creación como su consecuencia ocasionaron la Encarnación del Hijo de Dios. Una clara huella de este camino lo encontraremos en la bula que proclama el dogma de la Inmaculada Concepción de María. La segunda, llamada escotista, consideraba que ya el mismo decreto de la creación contenía en sí la decisión de la Encarnación (cf. Gardocki, 2018, pp. 5–21; cf. Koper, 2014, pp. 133–151). El pecado no causó la Encarnación, sino que determinó que esta haya adquirido la forma de Redención en una expresión concreta – la muerte en la cruz. Bolewski reconoce no casual que la segunda tendencia haya sido divulgada por el mismo teólogo que descubrió el modo de reconciliar la universalidad de la salvación con la plenitud de gracia en María desde el primer momento de su concepción (cf. Bolewski, 1999, p. 36)¹⁴.

El análisis de las fuentes bíblicas lleva a la conclusión de que ya en el Antiguo Testamento se puede encontrar otra visión, que no une la universalidad de la muerte con el pecado de Adán y la universal pecaminosidad. El Nuevo Testamento se abre a esa visión cuando Cristo no aparece solamente como El que salva, después de Adán, de la universal pecaminosidad, sino aparece más bien como el inicio de la creación – como más original que el pecado, es “el Primogénito porque en él fueron creadas todas las cosas, en el cielo y en la

¹⁴ La gradual aceptación de la verdad sobre el comienzo de María iba junto (e mano?) con el dejar la visión agustina de la universalidad del pecado original, en la cual *Doctor Gratiae* se apoyaba en la enseñanza de san Pablo. Por eso a continuación nuestro autor analiza el sentido y el alcance de paulina visión de la universalidad de la redención, con la universalidad del pecado en el fondo, contenida en Rom 5, 12.

tierra, el universo visible y el invisible” (Col 1,15-16). “En esta profunda visión la salvación en Cristo aparece como la realización completa de la creación que desde el principio se unía a El – no sólo con la Persona divina, sino también con su Encarnación. De modo que se abre aquí el lugar también para María. Desaparece la dificultad que impedía la recepción de su Inmaculada Concepción en aquella visión restringida de la salvación, la cual sostenía la universalidad del pecado. Si en el plan divino Cristo antecede al primer hombre y el pecado unido a él, así también su Madre no se le somete, testificando más bien el plan más original en el que su concepción, como afirma la bula, ha sido predeterminada con un mismo decreto, juntamente con la encarnación de la divina Sabiduría. Pero esto no es todo” (Bolewski, 1999, p. 37).

Nuestro autor opina que, aunque en su argumentación la bula se acerca a la primera de las tendencias sobre la relación entre la creación y la Encarnación, sin embargo, después de la proclamación del dogma hay que admitir la superioridad de la veracidad de la visión del Duns Escot. Lo argumenta de esta manera: “Primero, en esta dirección van ya las declaraciones del Nuevo Testamento sobre el crear todo en Cristo. Luego significativo propiamente de estas declaraciones proviene la Palabra de Dios que en la solemnidad de la Inmaculada Concepción esclarece el misterio de María, hablando de Cristo que Dios Padre *nos ha elegido en él, antes de la creación del mundo, para que fuéramos santos e irreprochables en su presencia* (Ef 1,4)” (Bolewski, 1999, p. 37). En la opinión de Bolewski ese “nos” abarca en modo peculiar a la Inmaculada y su excepción descubre su más profundo sentido no tanto a la luz de la vieja visión de la universalidad del pecado, sino más bien como un eminente caso de la visión renovada – la creación en Cristo.

A continuación, refiriéndose a las palabras del endemoniado sobre la Inmaculada, constata que María está unida con nosotros en lo mismo: todos, en la condición de criaturas, tenemos nuestra existencia por el Hijo. Mientras lo que la distingue es “la participación en la existencia del Hijo tan significativa que en efecto se puede decir, que en cuanto al hombre El tuvo *la existencia de la Madre*. Así que en la medida en que la existencia procedente de Ella iba a ser y fue en su totalidad inmaculada, solamente de María se puede decir, que *hay que reconocer la Madre como inmaculada*” (Bolewski, 1999, p. 38). Y en este caso, ¿cómo entender la inmediatez del acto de la creación? La creación de María en Cristo significa su directa procedencia de Dios: el alma espiritual es creada inmediatamente por Dios (la tesis defendida hoy día al aceptar la evolutiva visión de la creación). Pero cuando hablamos de la procedencia de Jesús de María, ese elemento inmediato, aunque presente, no se pone en el centro de atención, la cual más bien indica la humana participación de la Madre en el origen (también del alma espiritual) del Hijo. “Esta distinción permite más

profundamente expresar el sentido comúnmente aceptado de la *inmediatez* del obrar divino en el hombre. Como, con razón, recalcan los teólogos contemporáneos, no se puede entender la inmediatez de manera que excluya la mediación de los padres”¹⁵. Dicha inmediatez significa más bien el sobrenatural, santificante, carácter del obrar de Dios en el comienzo del ser humano. Pues la creación en Cristo es la expresión de la inmediata creación de cada hombre por Dios. En la medida en que nuestra existencia procede inmediatamente de Dios, ella no puede ser maculada, puesto que esto significaría que el Hijo fue maculado (cf. Bolewski, 1999, p. 38).

Las palabras de bula de Pio IX sobre el comienzo de María que *ha sido predeterminado con un mismo decreto, juntamente con la encarnación de la divina Sabiduría*, refieren a Ella lo que en Ef 1,3 se dice de manera más general sobre nuestra santa e inmaculada vocación en Cristo – en la misma creación, aunque solamente la Encarnación nos permitió descubrirlo. Es verdad que la Inmaculada Concepción de María reveló con la excepcional pureza su eterno comienzo en Cristo. Sin embargo, también nuestro comienzo está oculto en Él. En la medida en que nosotros somos creados en Cristo, nuestro comienzo – escondido en Él – es *santo e inmaculado*¹⁶ (cf. Bolewski, 1998a, p. 402 ss). Por tanto, lo que distingue a María de los demás seres humanos (la Inmaculada Concepción), al mismo tiempo señala la verdad más profunda sobre nuestro comienzo – la creación en Cristo. Se trata de mirar más allá, a través del misterio del pecado original, y descubrir la gracia más original de nuestra creación. A María esa gracia, como dice el dogma, ha sido donada *intuitu meritorum* – con el poder de los méritos previstos de Cristo. Esta formulación nos hace ver la salvación de Cristo, unido a su Encarnación, como si aconteciera solamente después del pecado, gracias a los méritos del sacrificio en la cruz. Entendido así, los méritos de Cristo actúan en la Inmaculada Concepción de María como hacia atrás. Mientras que la visión más profunda, contenida en la Carta a los Efesios, autoriza la afirmación de que es al revés. “El comienzo de María ha sido esclarecido en la Encarnación, la cual en la situación de la humanidad sumergida al pecado ha llevado a la salvación por el sacrificio de la cruz. No obstante, desde cuando en esta luz se hace posible nueva mirada a la creación – en Cristo – desde el eterno comienzo en Dios mismo, sale la luz hacia adelante – en toda la historia de la humanidad, en la cual la Inmaculada Concepción de María es el primer signo de aquel comienzo” (Bolewski, 1999, p. 40).

¹⁵ Nuestro autor hace referencia al pensamiento de K. Rahnera (cf. Overhage, Rahner, 1961, p. 82).

¹⁶ Por supuesto no se puede olvidar que nuestro comienzo, sin embargo, es cargado con el pecado original, de modo que – en contraste con María – es el bautismo el que nos permite descubrir esa *gracia primogénita* de nuestro comienzo en Cristo. Es entonces cuando se hace evidente nuestra vocación, según la cual tenemos que hacernos así, como somos en Cristo desde principio – santos e inmaculados.

Nuestro Autor hace ver que esa nueva mirada se hizo presente más adelante en las siguientes declaraciones del Magisterio de la Iglesia. Se trata de extender, a toda la historia que precede la venida de Cristo, esa gracia que obra en la concepción de María *intuitu meritorum* de Cristo. Como ejemplo podríamos citar el número 2 de la Constitución del Vaticano II sobre la Iglesia *Lumen gentium*, donde el concilio, describiendo la naturaleza de la Iglesia, inscrita en la historia de la salvación, dice: “como ellos hubieran pecado en Adán, no los abandonó, antes bien les dispensó siempre los auxilios para la salvación, en atención a Cristo Redentor, «que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura» (Col 1,15)” (Concilio Vaticano II, 1964, n. 2). No se menciona aquí los méritos de Cristo, lo que permite recurrir al misterio del Primogénito de toda la creación, el Hijo Unigénito, cuyo Encarnación constituye – por así decirlo independientemente del pecado – el más profundo sentido i complementación de la creación. Y el jesuita polaco concluye: “también cabe la formulación, que explicando el dogma de la Inmaculada Concepción de María, se podría simplificar, definiendo su gracia como dada *intuitu Christi* – por la mirada a Cristo como el Primogénito de la creación” (Bolewski, 1999, p. 40).

Todo ello lleva a la conclusión de que este dogma mariano es no solamente la culminación de un camino hecho, sino también un comienzo de una nueva perspectiva: ver más profundamente la creación, el pecado y la salvación. En la opinión de Bolewski, una clara señal del nuevo comienzo ha sido el mensaje de Lourdes. No se trata aquí solamente de corroborar la definición papal. Se trata también del significado del mismo nombre con que María se presentó a Bernadette. La niña, aunque no entiende el significado de ese nombre, no se deja llevar por las sugerencias de otras personas, que intentan explicarle este nombre de otra manera (p.ej. Soy una Virgen inmaculada) y está segura de que lo transmitió fielmente. En la opinión del jesuita polaco, a la luz de las anteriores consideraciones, se puede decir, que “aquí se revela no tanto la misma Inmaculada en el individual misterio de su concepción, sino más bien muestra además el misterio de nuestro comienzo humano en Dios – como la creación en Cristo”. Ya qué en nuestro caso, junto con la gracia primaria actúa también el pecado, “la Inmaculada Concepción, realizada en María completamente, es como un tipo o arquetipo, que en nuestra concepción queda oscurecido por el pecado original, sin embargo indica una dirección: que seamos cada vez más plenamente santos e inmaculados” (Bolewski, 1999, p. 41).

Bolewski es consciente de que la intuición de la nueva visión de la relación María – Dios Padre en la obra de la creación no es originalmente suya. Hace ver que esa intuición surgió en el pensamiento de san Maximiliano Kolbe, el más grande devoto de la Inmaculada en el siglo XX. El escribía: “Sabemos de los

poseídos, locos, por los cuales pensó, habló y obró el satanás. Nosotros queremos ser aún más poseídos por Ella, para que Ella misma pensara, hablara y actuara por la mediación nuestra. [...] Ella pertenece a Dios hasta tal punto, que se hizo su Madre y nosotros queremos ser una madre que de a luz en todos los corazones que existen y existirán – ser la Inmaculada” (Kolbe, 1973, p. 259). El entusiasmo del franciscano polaco su puede entender a la luz de ‘arquetipo’ de la Inmaculada Concepción, en el cual se revela también la verdad sobre nuestro comienzo en Dios como creados en Cristo. Para el Santo de Niepokalanów la Milicia de la Inmaculada es un camino concreto de crecer en esta verdad y esta realidad. El fin de la entrega a la Inmaculada es comenzar junto con Ella desde principio, que es el nacimiento de Cristo en el interior del hombre, con el fin de que El mismo crezca – hasta la plenitud – también en nosotros. Lo cual nos hace santos, inmaculados. Bolewski lo ve de esta manera: “Maximiliano describe lo que en otras palabras indicó el Apóstol, en el texto contenido en las Cartas a los Efesios y Colosenses, sobre Cristo como Primogénito de la creación. Completada en la descripción de nuestra nueva vida, del hombre nuevo, escondido con Cristo en Dios, creciendo continuamente según la imagen de Aquel que lo creó (Col 3, 3.10)” (Bolewski, 1999, p. 43).

En otro lugar (cf. 2 Cor 3,3-18), san Pablo dice claramente que es por obra del Espíritu del Señor que nos identificamos con la imagen de Cristo. En consecuencia, ¿se puede acusar a san Maximiliano de que él asigna a María lo que pertenece al Espíritu Santo?¹⁷ La respuesta la podemos encontrar en su intuición teológica, presente en su último texto, escrito el día de su detención (17.02.1941). Estas frases iban a ser parte de un libro ya comenzado sobre la Inmaculada Concepción. Aquí san Maximiliano nota un impulso importante para las siguientes consideraciones, a saber, descubre en la Inmaculada Concepción el nombre de Dios – Espíritu Santo como el Principio, santo e inmaculado, en Dios mismo. Bolewski recuerda los más importantes puntos de la argumentación de san Maximiliano. El punto de partida es el misterio del Espíritu Santo como fruto del amor del Padre y del Hijo, como la concepción santísima, infinitamente santo, inmaculado. Luego, este misterio abarca a la Inmaculada como la Esposa del Espíritu Santo. Lo testimonia la concepción del Hijo de Dios, obrada por el Espíritu Santo, cuando comienza y se encarna en el tiempo humano, lo que ya eternamente se realiza en Dios. Finalmente, a la luz de los dos misterios, se da a conocer el misterio de la Inmaculada Concepción: “Si en las criaturas la esposa recibe el nombre del esposo porque pertenece a él, se une con él, a él se asemeja y en la unidad con él se hace factor creativo de la vida, cuanto más el nombre

¹⁷ Sobre la polémica de la tesis de sustituir el Espíritu Santo por María, véase (Bartosik, 2006, pp. 300–324).

del Espíritu Santísimo, la Inmaculada Concepción, es el nombre de Aquella, en la cual Él vive con el amor fecundo en todo el orden sobrenatural” (Bolewski, 1999, pp. 43–44)¹⁸.

En otra de sus publicaciones, Bolewski analiza más ampliamente la comprensión, por parte de san Maximiliano, del Espíritu Santo como Inmaculada Concepción. Para el santo, esta manera de entender expresa el misterio del amor en Dios: en el eterna Santa Concepción el Hijo de Dios es engendrado por el Padre. Del mismo modo habla el prólogo del Evangelio según san Juan: *Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios* (J 1,1). Aquí también podemos encontrar la presencia del misterio del Espíritu como Inmaculada Concepción – el Principio que más tarde es descrito como el seno del Padre (J 1,18), del cual parte y al cual regresa Hijo-Verbo. El jesuita polaco ve las consecuencias, que de aquí se desprenden, para entender el misterio del comienzo de la vida de María. „La Inmaculada Concepción entendida como el amor en Dios toma una forma singular en María. Como el Hijo se encarnó en Jesús, así el Espíritu Santo, quien permanece incorpóreo, se reveló en María justo como la Santa Concepción – no solamente en la concepción de su Hijo, sino también en su Inmaculada Concepción. San León Magno habla de Ella: *Prevista para la santa maternidad, iba a concebir al Hijo de Dios y al hijo del hombre antes en el espíritu que en el cuerpo* (León Magno). Pues esta concepción anterior en el espíritu se asocia con su Inmaculada Concepción como el signo del Espíritu – ¡Inmaculada Concepción en Dios! A la luz de la intuición del san Maximiliano, se puede añadir: el Nombre de la figura de Lourdes, *Soy la Inmaculada Concepción*, es el nombre de Dios, Espíritu Santo, más detallado el original nombre de Dios – Yo soy (cf. Ex 3, 14s). En este primero, fundamental nombre está ya contenido el misterio total de la futura revelación, también la contenida en el Nuevo Testamento: Dios es Amor (1 J 4, 16). Si el Espíritu Santo es la Inmaculada Concepción en Dios exactamente como Amor, entonces el más profundo sentido del nombre *Yo soy la Inmaculada Concepción* es: *Yo soy el Amor* (Bolewski, 1999, p. 44).

A la luz de lo que hemos visto, podemos, junto con Bolewski, volver a formular la pregunta: ¿Ha sido creada María por el Padre de una manera distinta? La respuesta del jesuita polaco es afirmativa: “Sí, su Inmaculada Concepción – reconocida finalmente como la verdad revelada por Dios – es la expresión de su excepcional puesto en la historia de la salvación: Como la virginal Madre del Hijo de Dios ha sido preservada totalmente del pecado, también del original. Pero la Revelación, contenida en la Sagrada Escritura,

¹⁸ Sobre la interpretación pneumatológica de la Inmaculada Concepción por el santo Maximiliano Kolbe (véase Bartosik, 1998, pp. 227–240).

muestra que toda la creación – centrada en el hombre – se realizó en Cristo, por lo tanto no sólo en el Hijo divino, sino en el Dios-Hombre, quien *se hizo carne* en Jesús. Y María – desde el principio prevista como su Madre – realizó el arquetipo de la imagen del santo, especialmente puro, inmaculado comienzo en Dios. Su signo recuerda la verdad, que por la herencia de Agustín ha sido ofuscada. Es la verdad del principio, primogénita gracia de la creación de todo en Cristo, *en favor* de Él, en la que la creación del mundo y del hombre se completa en la comunidad del amor, que se inicia en Dios y hacia El conduce. Así, el amor revela no solamente la más profunda razón de la creación, sino se revela también como la esencia del Dios mismo – Uno en la comunidad de las Personas que se aman mutuamente: Padre, Hijo y Espíritu Santo” (cf. Bolewski, 1998b, pp. 7–33). Especialmente en la Persona del Espíritu Santo – Inmaculada Concepción en Dios – se completa la creación en Cristo.

Aceptándolo, siguiendo a san Maximiliano, nos abrimos a la renovada visión de la creación a la luz de la Inmaculada Concepción. Este es sólo el punto de partida y está aún lejos de ser la última palabra sobre la cuestión (Bolewski, 1999, pp. 44–45).

Conclusión

Sin duda alguna fue una idea muy interesante y enriquecedora mirar a la verdad sobre la creación bajo la perspectiva de la verdad sobre la Inmaculada Concepción de la Virgen María.

Bolewski, siguiendo la intuición del san Maximiliano Kolbe, no repite sino intenta profundizar creativamente. No se limita a analizar los frutos de los anteriores estudios teológicos, sino valientemente propone soluciones creativas de algunos problemas que surgieron durante ardientes controversias. Se sirvió de su educación de físico y se preguntó si un hecho que no se ajuste a una teoría universal no haría posible formular una teoría con mayor grado de universalidad. Como respuesta, presentó una nueva manera de releer la protología: no desde el prisma del hombre y su pecado, sino a la luz de Cristo y su Madre.

La visión de san Maximiliano, profundizada por Bolewski, puede ser identificada como cercana a la tradición teológica que une *Sofia* con la Persona del Espíritu Santo. Pero *Sofia* como creación principal, en su mas profunda pureza, se manifiesta sobre todo en las Personas del Hijo Encarnado y de su Madre. Por eso en las palabras de la Inmaculada: ‘Soy la Inmaculada Concepción’ habla la Sabiduría-*Sofia* como la esposa humana del Hijo de Dios, en el Espíritu Santo. Gracias a Él, también nosotros nos hacemos ‘santos e inmaculados’. De esta manera recibimos una nueva y ampliada visión de la verdad sobre el hombre,

lo que frente a las ideologías contemporáneas pasa a ser un imprescindible punto de referencia.

La visión presentada también ayuda a entender mejor el misterio de María y su papel en el único y mismo plan de salvación que el de la Encarnación del Hijo de Dios.

Concluyendo, merece la pena citar aquí las palabras de uno de los mejores teólogos polacos contemporáneos, D. Stanislaw C. Bartnik: Se puede incluso decir que el mundo ha sido creado en relación a Ella, la segunda Eva, con el fin de que pueda nacer Jesucristo como el Hombre Nuevo, como el ‘Hombre Celestial’ y, en Él, todos y cada uno de los hombres Al mismo tiempo María como motivo del mundo que genera a los hombres y como la Representante de la humanidad ha sido obra del Padre, del Hijo en el papel del Creador-primer Adán-y del Espíritu Santo que suministra al hombre el ‘don de la persona’ (Gen 1,2). María tiene eternamente algo de protología, algo de la virginidad ‘sin principio’, algo del maternal carácter de toda la historia (Bartnik, 2003, pp. 294–295).

Bibliografía

- Agustín, 415, *De natura et gratia*, 1,36,42 (PL 44,267).
- Amato Angelo, 1988, *Dios Padre*, en: Fiore de Stefano, Meo Salvatore (ed.), *Nuevo diccionario de mariología*, Ediciones Paulinas, Madrid, pp. 599–615.
- Amorth Gabriele, 1992, *Nuovi racconti di un esorcista*, Edizioni Dehoniane, Roma.
- Bartnik Czesław S., 1999, *Dogmatyka katolicka*, vol. I, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Bartnik Czesław S., 2003, *Dogmatyka katolicka*, vol. II, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Bartosik Grzegorz, 1998, *Duch Święty a Niepokalana w tajemnicy Zbawienia według świętego Maksymiliana Kolbego*, en: Julian Wojtkowski, Stanisław Celestyn Napiórkowski (ed.), *Nosicielka Ducha. Pneumatofora. Materiały z Kongresu Mariologicznego. Jasna Góra 18–23 sierpnia 1996 r.*, Wydawnictwo KUL, Lublin, pp. 227–240.
- Bartosik Grzegorz, 2006, *Mediatrice in Spiritu Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów.
- Benedicto XVI, 2005, Encíclica *Caritas in veritate*, en: *La Santa Sede* [online]: acceso: 17.12.2019, <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html>.
- Bolewski Jacek, 1998a, *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Bolewski Jacek, 1998b, *O Stworzycielu Duchu... Refleksje przyrodniczo-antropologiczne w perspektywie trynitarniej*, en: Piotr Jaskóła (ed.), *Wokół tajemnicy Ducha Świętego*, Opole, pp. 7–33.
- Bolewski Jacek, 1999, *Stworzenie w świetle Niepokalanego Poczęcia, Salvatoris Mater*, 1,1, pp. 23–46.
- Bolewski Jacek, 2012, *Misterium Mądrości. Traktat sofio-mariologiczny*, Wydawnictwo WAM, Kraków.

- Chocian Grzegorz, 2019, *Ekologia kontra ekologizm w świetle encykliki Laudato si papieża Franciszka*, en: *Ludzki wymiar ekologii* [online], acceso: 2.01.2020, <<https://www.ecoprobono.eu/index.php/aktualnosci/item/347-ekologia-kontra-ekologizm-w-swietle-encykliki-laudato-si-ojca-swietego-franciszka#Przypisy>>.
- Concilio Vaticano II, 1964, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, en: *La Santa Sede* [online], acceso: 24.11.2019, <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html>.
- Concilio Vaticano II, 1965, Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totium*, en: *La Santa Sede* [online], acceso: 28.11.2019, <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_sp.html>.
- Francisco, 2015, Encíclica *Laudato si*, en: *La Santa Sede* [online], acceso: 2.12.2019, <http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>.
- Gardocki Dariusz, 2018, *Cel wcielenia Syna Bożego i jego znaczenia dla człowieka*, Studia Bobolanum, 29, 2, pp. 5–21.
- Haręzga Stanisław, 1999, *Bóg Maryi w świetle hymnu Magnificat*, Salvatoris Mater, 1,2, pp. 132–146.
- Jężyński Krzysztof, 2002, *Ekologia ludzka*, en: Janusz Nagórny, Jerzy Gocko (ed.), *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*, Wydawnictwo KUL, Lublin, pp. 105–138.
- Juan Pablo II, 1991, *Encíclica „Centesimus annus”*, en: *La Santa Sede* [online], acceso: 26.11.2019, <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html>.
- Juan Pablo II, 1999, *Homilia en Zamość (12.06)*, en: *La Santa Sede* [online], acceso: 26.11.2019, <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1999/documents/hf_jp-ii_hom_19990612_zamosc.html>.
- Juan Pablo II, 2003, *Adhortación “Pastores gregis”*, en: *La Santa Sede* [online], acceso: 27.11.2019, <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20031016_pastores-gregis.html>.
- Kolbe Maximiliano María, 1973, *List z 12 kwietnia 1933*, en: Jerzy Ryszard Bar (ed.), Maximiliano María Kolbe, *Wybór pism*, Wydawnictwo ATK, Warszawa, pp. 259–206.
- Koper Dariusz, 2014, *Wcielenie w światło teologów scholastycznych. Próba współczesnej relektury*, Teologia w Polsce, 8,1, pp. 133–151.
- Kowalczyk Marian, 2012, *Maryja – Stolica Mądrości. Refleksje na kanwie encykliki Jana Pawła II “Fides et ratio”*, Salvatoris Mater, 14,1–4, pp. 225–239.
- Królikowski Janusz, 1999, *Maryja w perspektywie prawdy o Ojcu*, Salvatoris Mater, 1,2, pp. 198–209.
- León Magno, *Kazanie 1 na Narodzenie Pańskie*, 2 (breviario para el 16 de julio).
- Mariański Janusz, 1998, *Problem ochrony środowiska i “ekologii ludzkiej”*, en: Franciszek Kampka, Cezary Ritter (ed.), *Jan Paweł II. Centesimus annus. Tekst i komentarze*, Wydawnictwo KUL, Lublin, pp. 148–151.
- Morales José, 1994, *El Misterio de la Creación*, Eunsá, Pamplona.
- Nagórny Janusz, 2002, *Teologia ekologii*, en: Janusz Nagórny, Jerzy Gocko (ed.), *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*, Wydawnictwo KUL, Lublin, pp. 187–203.
- Napiórkowski Celestyn Stanisław, Pek Kazimierz (ed.), 2002, *Przez Jezusa do Maryi. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne. Licheń, 26–27 października 2001 roku*, Częstochowa–Licheń.
- Newman John Henry, 1957, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.

- Overhage Paul, Rahner Karl, 1961, *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Herder, Freiburg i. Br.
- Pío IX, 1854, *Bula "Ineffabilis Deus"*, en: *Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María* [online], acceso: 10.01.2020, <https://www.corazones.org/doc/ineffabilis_deus.htm>.
- Salij Jacek, 1999, *Rešeña de Jacek Bolewski, Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998, *Studia Theologica Varsaviensia*, 37,1, pp. 251–254.
- Sesboüé Bernard, Joseph Wolinski (ed.), 1999, *Historia zbawienia*, vol. 1: *Bóg zbawienia*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Sesboüé Bernard, 2000, *Czy można nadal mówić o Maryi?*, *Salvatoris Mater*, 2,2, pp. 265–273.
- Tomás de Aquino, *Summa theologiae* III, q. 27, en: *Dominicos* [online], acceso: 13.01.2020, <<https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/5.pdf>>.
- Wyrostkiewicz Michał, 2002, *Od ekologii do ekologii ludzkiej*, en: Janusz Nagórny, Jerzy Gocko (ed.), *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*, Wydawnictwo KUL, Lublin, pp. 87–104.

Maryja – doskonały owoc stworzenia. Refleksja polskiej mariologii posoborowej

Streszczenie: Dzisiejszemu światu bardzo potrzebna jest integralna prawda o stworzeniu. Na ile może w tym pomóc spojrzenie na dzieło Bożego stworzenia w świetle „doskonale stworzonej” Matki Syna Bożego? Aby odpowiedzieć na tak postawione pytanie, najpierw należy ukazać chrystologię relacji Maryja – dzieło stworzenia oraz wskazać na najważniejsze konteksty relacji Maryi z Bogiem Ojcem. Kolejnym krokiem staje się wybranie klucza hermeneutycznego, który posłuży do odczytania prawdy o człowieku i całym dziele stworzenia. Staje się nim prawda o tym, co Bóg uczynił w Maryi w tajemnicy Jej niepokalanego poczęcia. Dojrzewanie tej prawdy maryjnej było przezwyższaniem patrzenia na Maryję wyłącznie na tle prawdy o powszechności grzechu i odkupienia. Dogmat przynosi jej odczytanie w perspektywie tego samego planu Boga: Niepokalane Poczęcie Maryi jest objawieniem w czasie, w początku życia Maryi, Jej odwiecznego początku w Bożym planie związanym z Wcieleniem Syna. Św. Maksymiliana Kolbe rozwija tę myśl, pogłębiając przez o. Jacka Bolewskiego. Niepokalane Poczęcie Maryi objawiło Jej odwieczny początek w Chrystusie. Jest to łaska udzielona *intuitu Christi* – przez wzgląd na Chrystusa jako Pierworodnego stworzenia. Również w tej mierze, w jakiej i my jesteśmy stworzeni w Chrystusie, nasz początek – ukryty w Nim – jest święty i niepokalany. To wszystko ma głęboki wymiar pneumatologiczny, gdyż w szczególności w Osobie Ducha Świętego – Niepokalanego Poczęcia w Bogu – dopełnia się stworzenie w Chrystusie.

Słowa kluczowe: Bóg Ojciec, Chrystus, Duch Święty, Mądrość, Niepokalane Poczęcie, ekologia ludzka.

Mary as the Perfect Fruit of Creation. Reflection of the Polish post-Conciliar Mariology

Summary: The modern world is in need of the integral truth about creation. How can a look at God's creation in the light of the 'perfectly created' Mother of God's Son help in this? In order to answer that question we first need to show the Christology of Mary's relationship to the work of

creation and the most important aspects of Mary's relationship with God the Father. The next step is to choose the hermeneutic key to read the truth about man and the whole work of creation. That key is the truth about what God did in Mary in the mystery of her Immaculate Conception. Evolving this Marian truth was the overcoming of looking at Mary only against the background of the universality of sin and redemption. Dogma brings its reading in the perspective of the same plan of God: the Immaculate Conception of Mary is a revelation in time, in the beginning of Mary's life, her eternal beginning in God's plan connected with the Incarnation of the Son. Further, the intuition of Saint Maximilian Kolbe, deepened by Father J. Bolewski, shows that the Immaculate Conception of Mary has revealed her eternal beginning in Christ. It is a grace granted *intuitu Christi* – for Christ's sake as the Firstborn of the creation. Also, to the extent that we are created in Christ, our beginning – hidden in Him – is *holy and immaculate*. It all has a deep pneumatological dimension, because it is in the Person of the Holy Spirit – the Immaculate Conception in God – that the creation in Christ is completed.

Keywords: God the Father, Christ, Holy Spirit, Wisdom, Immaculate Conception, human ecology.

Wiesław Dąbrowski*

Istituto Superiore di Scienze Religiose “Fides et Ratio”, L’Aquila (Italia)

LA CAUSALITÀ DELLA TRINITÀ NELLA CREAZIONE – IL PENSIERO TEOLOGICO-ESEGETICO DI SAN TOMMASO D’AQUINO

Sommario: Il pensiero teologico di san Tommaso d’Aquino viene quasi sempre presentato secondo la sua opera più matura, cioè la *Summa Theologiae*, perciò spesso non conosciamo il suo pensiero, altrettanto maturo, importante e valido, contenuto nelle altre opere, soprattutto in quelle esegetiche, visto che egli non ha mai insegnato la *Summa*, ma, essendo *magister in Sacra Pagina*, durante le lezioni in classe commentava la Bibbia. In questo studio presenteremo lo sviluppo storico del pensiero teologico-biblico dell’Aquinato circa la causalità trinitaria nella creazione, cominciando dalla *Somma di Teologia*, per passare ai commenti al Vangelo di *Giovanni* e quello al *Corpus Paulinum*. Per evitare il freddo intellettualismo in cui si potrebbe cadere nell’esposizione sistematica della dottrina di san Tommaso, presenteremo il suo pensiero teologico-biblico sulla causalità trinitaria nella creazione, riportando le *lectiones* sui rispettivi testi biblici, confrontandole con l’esegesi odierna (solo alcuni autori), per dimostrare la ricchezza e la chiarezza del suo pensiero.

Parole chiave: Trinità, creazione, causa, appropriazione.

Introduzione

La rivelazione biblica presenta la creazione come l’azione di Dio *ad extra* nel senso che il termine dell’azione di Dio è una realtà attuale, senza peraltro identificarsi con lui. La Scolastica riceve dalla tradizione patristica l’impostazione del problema teologico della creazione, ovviamente in termini della rivelazione biblica, ma tendenzialmente ridotto al problema dell’origine della materia (il problema cosmologico), ed a quello della natura dell’uomo (il problema antropologico); si apre però all’esigenza metafisica, elaborando la metafisica della creazione mediante il concetto di causa (Colombo, 1985, pp. 199–200). Infatti, dire che il Padre ha creato il mondo per mezzo del Figlio, significa

* Adres/Address/Indirizzo: don dr. habil. Wiesław Dąbrowski; ORCID: 0000-0002-2202-2847; wieslaw1@virgilio.it

affermare solo il fatto, cioè il *che*. Il compito della teologia è anche quello di spiegare il *come*; e qui san Tommaso è il maestro per eccellenza (Concilio Vaticano II, 1965, n. 16).

Nella teologia contemporanea, quando si presenta lo sviluppo storico della dottrina trinitaria della creazione, si indica l'Aquinate, talvolta con dei giusti apprezzamenti, talvolta con delle critiche. Vediamo alcuni autori.

Gisbert Greshake, parlando dello "spazio" trinitario della creazione, dice: "Se si osserva che Tommaso intende con *Deus* sempre il Dio trinitario (cfr. p. 121s), allora è anche chiaro che Dio sin dall'inizio è presente ed opera nella sua creazione come Dio trinitario" (Greshake, 2000, 286, vedi anche 121–135).

Piero Coda afferma: "Assai profondo è il rapporto che Tommaso illustra tra il mistero della Trinità e quello della creazione". Essa è "il prolungamento delle processioni trinitarie: la generazione del Figlio e la processione dello Spirito sono *ratio* e *causa* della creazione"; perciò la creazione "è collocata da Tommaso al cuore della vita trinitaria, nell'interiorità delle relazioni d'amore delle tre Persone. Non solo: perché l'interiorizzazione trinitaria della creazione viene portata a compimento dal mistero dell'incarnazione del Verbo e del dono dello Spirito Santo" (Coda, 2011, pp. 417–418; Coda, 1995, p. 200).

Leo Scheffczyk, al quale ancora torneremo, presentando lo sviluppo della comprensione trinitaria dell'atto della creazione, dice: "Nell'epoca d'oro della Scolastica, Tommaso d'Aquino dà alla creazione trinitaria tutto il suo peso" (Scheffczyk, 2012, p. 108 – indicando Tommaso d'Aquino, 1988, I, q. 45, a. 6–7).

1. La causalità trinitaria nella *Summa Theologiae*

Per presentare lo sviluppo storico del pensiero dell'Aquinate circa la causalità trinitaria nella creazione, cominciamo dalla sua *Summa Theologiae*¹, che fu scritta per i principianti in teologia (Tommaso d'Aquino, 1988, I, Prol.), ma che esige un'adeguata preparazione biblica, filosofica, teologica, patristica e giuridica.

Nella Prima parte della *Summa*, scritta a Roma tra il 1266–68 (Weisheipl, 1994, pp. 221–233; Pesch, 1994, p. 104; Torrell, 1994, pp. 166–184, 372), san Tommaso, introducendo il concetto di causa e l'analogia dell'artigiano, spiega: "Il creare non è proprietà di una sola Persona, ma opera comune di tutta la Trinità. Tuttavia le Persone divine hanno un influsso causale sulla creazione in base alla natura delle rispettive processioni. Dio è *causa* delle cose per mezzo

¹ Qui seguiamo S. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae* (Cinisello Balsamo 1988); là il lettore troverà i luoghi paralleli ai testi presi in considerazione.

del suo intelletto e della sua volontà, come l'artigiano nei confronti dei suoi manufatti. Ora, l'artigiano si pone all'opera servendosi di un verbo concepito nell'intelletto, e spinto da un amore della sua volontà verso qualche oggetto. Allo stesso modo anche Dio Padre ha prodotto² le creature per mezzo del suo Verbo, che è il Figlio, e per mezzo del suo Amore, che è lo Spirito Santo. E sotto questo aspetto le processioni delle Persone sono *rationes* della produzione delle creature, in quanto esse includono attributi essenziali, quali la scienza e la volontà (Tommaso d'Aquino, 1988, I, q. 45, a. 6)³.

Questo, dice Leo Scheffczyk, significa che “nella creazione le processioni personali condeterminano e cooperano. L'Aquinato non spiega ulteriormente questo principio, designando la causa di questa creazione secondo l'ordine delle processioni. È che il Padre ha eccessivamente appropriato la *virtus creandi*, non da un altro, ma in un autopossesso senza origine, il Figlio l'accoglie dal Padre e lo Spirito Santo da entrambi. Ne risulta un'azione creatrice comune sulla base delle relazioni reciproche delle persone. Tommaso, e molti al suo seguito, tutto questo l'hanno chiarito concettualmente, ma non l'hanno riempito di realtà, magari con le affermazioni fatte in merito dai Padri e dalla tradizione patristica. Riempire di contenuto questa formula astratta spetterà pertanto soprattutto alle asserzioni della Scrittura” (Scheffczyk, 2012, p. 112).

L. Scheffczyk ha ragione solo in parte: san Tommaso non ha spiegato ulteriormente tutto questo nella *Summa*, ma, come vedremo, l'ha fatto nelle sue opere esegetiche, l'ha riempito della realtà trinitaria, salvifica e spirituale, e l'ha spiegato molto ampiamente, con le asserzioni della Scrittura e le affermazioni dei Padri e della tradizione patristica.

Qui dobbiamo tener presente che la *Summa*, benché la più diffusa e più studiata tra le sue opere, “non rappresenta l'insegnamento universitario di san Tommaso” (Chenu, 1982, p. 5), perché egli “non ha mai insegnato la *Summa*, ma dedicava la prima ora delle lezioni, chiamata *ora Prima*, quando la mente è ancora fresca, al commento dei testi ispirati” (Congar, 1965, p. 190).

Nel Medioevo, infatti, il professore di teologia era *magister in Sacra Pagina* (solo alla fine del XIII sec. questo titolo fu cambiato in *doctor in Sacra Theologia*), ed il compito del *magister* era precisamente l'esposizione, cioè l'esegesi, della Sacra Scrittura⁴. Le lezioni del *magister* erano vere e proprie

² Per san Tommaso il *producere* non è un semplice produrre, ma ciò che questo verbo significa: *condurre fuori, far uscire, produrre, generare, formare*.

³ *Utrum creare sit proprium alicuius Personae*; resp. – no.

⁴ San Tommaso commentò i *Salmi* (1–54), il libro di *Giobbe*, i profeti *Isaia* e *Geremia*, le *Lamentazioni*, i quattro Vangeli (*Catena aurea*), il Vangelo di *Matteo*, il Vangelo di *Giovanni* e le Lettere di *Paolo* (Weisheipl, 1994, pp. 374–381; Pesch, 1994, pp. 85–87; Torrell, 1994, pp. 376–380); da questi Autori e dalle pagine parallele ivi indicate provengono i dati sui commenti presi in considerazione.

lezioni di teologia. Le parole incontrate nel testo sacro davano al professore l'occasione di esporre, spesso più volte e sotto vari aspetti, una dottrina, per es. morale, spirituale, dogmatica ecc.

2. La *Glossa* su Gv 1,3

Del Vangelo di Giovanni san Tommaso si occupò per la prima volta nella sua *Glossa continua super Evangelia*⁵ che non è frutto delle sue lezioni universitarie, ma è opera su richiesta di papa Urbano IV. Questa *Glossa*, chiamata *Catena aurea* (su Mt terminata a Orvieto nel 1263; su Mc, Lc e Gv completata a Roma tra il 1265–68) è una vasta e straordinaria raccolta delle più belle citazioni esegetiche di tutti i Padri della Chiesa a lui noti (57 autori greci contro i 22 latini), concatenata secondo un'esposizione continua, versetto per versetto, della totalità dei quattro Vangeli.

Riportiamo qui il testo della *Catena* per ciò che concerne la causalità in Gv 1,3: *Tutto è stato fatto per mezzo di lui – Omnia per ipsum facta sunt*⁶, per far vedere sia come è questa *Glossa*, sia le fonti del pensiero di san Tommaso e il motivo, chiaramente antiariano, di ricorrere all'analogia dell'artigiano:

“Teofilatto: Gli Ariani sono soliti dire che come diciamo che mediante (*per*) la sega si costruisce la porta come mediante uno strumento (*per organum*), così si dice che tutte le cose sono fatte per mezzo del Figlio; non che egli stesso sia il Creatore (*factor*), ma lo strumento (*organum*), e così essi chiamano il Figlio una cosa creata (*facturam*), in quanto sarebbe stato fatto perché per mezzo di lui ogni altra cosa fosse fatta. Ma agli inventori di questa menzogna rispondiamo semplicemente: infatti, se come voi dite, il Padre avesse creato il Figlio per usarlo come strumento (*organo*), è evidente che il Figlio sarebbe meno rispettabile delle cose che sono create così come le cose fatte con la sega sono più nobili della sega stessa, poiché la sega è stata fatta per causa (*propter*) loro. Allo stesso modo essi parlano del Padre che crea il Figlio a causa (*propter*) delle cose che sono fatte, così che se avesse pensato di non creare il mondo, non avrebbe prodotto il Figlio. Che cosa di più stolto di queste parole? Ma essi dicono: perché non dice che il Verbo fece tutte le cose e ha usato la preposizione *per*? Perché tu non pensassi il Figlio non generato e senza principio e come Creatore di Dio (*Dei conditorem*).

Crisostomo: Ma se la preposizione *per* ti turba e cerchi nella Scrittura che lo stesso Verbo ha fatto ogni cosa, ascolta Davide (Sal 101,26): *In principio, o Signore, tu fondasti la terra e opera delle tue mani sono i cieli*. E che abbia

⁵ Qui seguiamo l'edizione bilingue (latino-italiano) (S. Tommaso d'Aquino, 2006–2016).

⁶ In tali citazioni il testo italiano con *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 2009; più avanti: BG; il testo latino con la *Volgata*.

detto questo dell'Unigenito, apprendilo dall'Apostolo che adopera questa parola per il Figlio nella lettera agli Ebrei. Se poi dici che il Profeta aveva detto questo del Padre e che Paolo lo aveva applicato al Figlio, succede di nuovo la stessa cosa. Infatti egli non avrebbe detto che questo si addice al Figlio se non avesse pensato veramente che il Padre e il Figlio hanno la stessa dignità e sono ugualmente onorabili. E di nuovo, se a te sembra che la preposizione *per* implica una certa sudditanza, perché Paolo la adopera per il Padre? Egli dice (1 Cor 1,9): *Fedele è Dio per opera del quale voi siete stati chiamati alla comunione del Figlio suo*. E ancora (2 Cor 1,1): *Paolo Apostolo per volontà di Dio*.

Origene: Su questo punto ha errato anche Valentino, dicendo che il Verbo ha fornito al Creatore la causa della creazione del mondo. Se infatti la verità delle cose sta così come egli pensa, dovrebbe essere stato scritto che tutte le cose hanno ricevuto l'esistenza dal Verbo per mezzo del Padre e non viceversa, per mezzo del Verbo dal Creatore (Tommaso d'Aquino, 2006–2016, vol. 6, pp. 30–33)⁷.

Tutti questi temi, con le rispettive eresie e la preposizione *per*, san Tommaso li tratterà molto ampiamente nel commento al Vangelo di Giovanni e in quello alle Lettere di san Paolo; Sal 102/101/,26 è citato in Eb 1,10, e il commento dell'Aquinate vedremo più avanti; mentre né nell'esposizione di 1 Cor 1,9, né in quella di 2 Cor 1,1, a proposito della causalità non dice niente (Tommaso d'Aquino, 1953, *In 1 Cor.*, c. 1, lect. 1, n. 18; Tommaso d'Aquino, 1953 *In 2 Cor.*, c. 1, lect. 1, n. 4).

3. I commenti ai testi del *Corpus Paulinum*

Nello stesso periodo, probabilmente a Roma tra il 1265–68, san Tommaso commentò per la prima volta il *Corpus Paulinum* (Tommaso d'Aquino, 1953)⁸.

In Eb 1,2, dove, secondo S. Zedda, è messa “in luce la dignità sovrana del Figlio”, che “si fonda sul fatto che, come Figlio di Dio, ha cooperato col Padre alla creazione” (Zedda, 1998, pp. 598–599), è detto che Dio *mediante* il Figlio *ha fatto anche il mondo – per quem fecit et saecula*.

Qui, secondo san Tommaso, che difende la purezza della fede cattolica dal contagio delle eresie, è dimostrata “la virtù dell'operazione di Cristo, perché è stato costituito erede di tutte le cose (Eb 1,2 [Tommaso d'Aquino, 1953, *In Hebr.*, c. 1, lect. 1, nn. 20–21]), non che egli sia stato fatto nel tempo e ciò abbia meritato con merito di una buona vita, come dice Fotino, ma che tutto ugualmente è stato fatto per mezzo di lui, come anche per mezzo del Padre. Infatti, per

⁷ Là il lettore troverà tutto l'apparato critico patristico.

⁸ Là il lettore troverà i luoghi paralleli ai testi presi in considerazione. Esiste l'edizione bilingue: Tommaso d'Aquino, *Commento al Corpus Paulinum*, traduzione e introduzione di B. Mondin, voll. 1–6, Bologna 2005–2008; tuttavia tutte le traduzioni delle citazioni sono mie – W.D.

mezzo di lui il Padre ha fatto i secoli [Tommaso d'Aquino, 1953, *In Hebr.*, c. 1, lect. 1, nn. 22]”.

Poi, per spiegare come ciò sia avvenuto, l'Aquinate prende in considerazione la preposizione *per*, usando il concetto di causa e di causale (causa intermedia), e l'analogia dell'artefice, introducendo anche quella del fuoco e del capitano. Ora, questa preposizione denota la causa dell'atto in due modi:

“Un modo: perché è la causa del fare da parte del facente, quando cioè con il causale, cui è aggiunto, è la causa dell'azione in quanto questa esce dall'agente. Infatti, il fare è sempre l'intermedio tra facente e cosa fatta. Può dunque circa l'agente denotare la causa finale, come quando l'artefice opera per il lucro; talvolta denota la causa formale, così come il fuoco riscalda per mezzo del calore; talvolta invece denota la causa efficiente, come quando il capitano opera per il re. In nessuno di questi modi il Figlio è la causa del Padre (*causa Patris*⁹), perché /il Padre/ operi per mezzo di lui né che /il Figlio/ sia da lui /cioè dal Padre/.

Talvolta invece il causale è la causa dell'azione in quanto questa termina nella cosa fatta, così come quando l'artefice opera per mezzo del martello. Infatti, il martello non è la causa dell'artefice, perché agisca, ma è la causa per l'opera d'arte che procede dall'artefice, così come il ferro che riceve l'operazione dall'artefice. E così il Figlio è la causa della cosa fatta e il Padre opera per mezzo del Figlio (Tommaso d'Aquino, 1953, *In Hebr.*, c. 1, lect. 1, nn. 22)”.

La stessa spiegazione della preposizione *per* troviamo nella Prima parte della *Summa*, dove l'Angelico prende in esame, non respingendola come erronea, la formula orientale della processione dello Spirito Santo: dal Padre *per mezzo* del Figlio (Tommaso d'Aquino, 1988, I, q. 36, a. 3)¹⁰.

In Col 1,15-17, dove, secondo E. Peretto, è sviluppato “il primato del Cristo nell'ordine della creazione naturale” (Peretto, 1998, p. 415), leggiamo che *Egli è immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione; perché in lui furono create tutte le cose... Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte in lui sussistono – Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae. Quondam in ipso condita sunt universa... omnia per ipsum, et in ipso creata sunt. Et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant.*

Abbiamo visto che san Tommaso ha dimostrato che il Figlio non è la causa strumentale della creazione; qui invece dimostra che Egli è la causa esemplare della creatura: “Dio infatti non conosce se stesso e le creature in modo diverso, ma tutto /conosce/ nella sua essenza, come nella prima causa effettiva. Il Figlio,

⁹ Nel senso come quando diciamo: *Verbo-Figlio del Padre*.

¹⁰ *Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium*; resp. – sì.

poi, è la concezione intellettuale di Dio, secondo che conosce se stesso e, per conseguenza, ogni creatura. In quanto dunque /il Figlio/ è generato, viene visto quale Verbo rappresentante tutta la creatura, ed egli è il principio di ogni creatura. Se infatti non fosse così generato (Tommaso d'Aquino, 1953, *In Col.*, c. 1, lect. 4, n. 34), il Verbo del Padre sarebbe il Primogenito solo del Padre, ma non della creatura. Sir 24,3/5/: *Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo, primogenita prima di ogni creatura*, ecc (Tommaso d'Aquino, 1953, *In Col.*, c. 1, lect. 4, n. 35)".

Spiegando l'esemplarità del Verbo, l'Aquinate precisa che Egli è il Primogenito della creatura, perché è stato generato quale principio di ogni creatura. E così si dice che Dio fece tutto nella sua sapienza, perché la sapienza di Dio si ha alle realtà create così come l'arte dell'edificatore alla casa fatta. Il Verbo è forma e sapienza, perciò tutto è stato fatto in lui come in un esemplare (Tommaso d'Aquino, 1953, *In Col.*, c. 1, lect. 4, n. 37), Gen 1,1: *Nel principio*, cioè nel Figlio, *Dio creò* ecc [Tommaso d'Aquino, 1953, *In Col.*, c. 1, lect. 4, n. 38; *Glossa interlin.*, super Gen 1,1 (I, 23 v); cfr. S. Agostino, *Confessiones*, lib. 12, c. 20: PL 32, 836; vedi *S.Th.*, I, q. 46, a. 3, resp].

Similmente, con un'importante precisazione, nel commento ad Eb 1,10 (Sal 102/101/,26): *In principio tu, Signore, hai fondato la terra – Tu in principio, Domine, terram fundasti*: “*Tu, o Signore*, cioè Dio Padre, *hai fondato la terra nel principio*, cioè nel tuo Figlio che è il principio. Gv 8,25: *Io /sono/ il principio che vi parlo*¹¹. E ciò vale lo stesso come se dicesse: Tu hai fondato la terra per mezzo del Figlio. Sal 104/103/,24: *Tutto hai fatto nella sapienza*. Il Figlio infatti è la Sapienza generata (Tommaso d'Aquino, 1953, *In Hebr.*, c. 1, lect. 5, n. 68)".

Nel Figlio di Dio, dunque, esistono tutte le cose come nella causa primordiale e preoperativa (Tommaso d'Aquino, 1953, *In Rom.*, c. 8, lect. 6, n. 714), perché il Figlio è il principio primordiale di tutte le processioni delle cose (Gv 1,3), e perciò egli è il modello primordiale (*primordiale exemplar*) che tutte le creature imitano quale vera e perfetta immagine del Padre (Col 1,15; Tommaso d'Aquino, 1953, *In I Cor.*, c. 11, lect. 1, n. 583).

È nell'eterna generazione del suo Figlio che Dio crea tutto ad immagine del Verbo, e così tutto il creato è filiale ed immagine del Padre: Dio, parlando, prima concepì, e questa concezione fu unica e fin dall'eternità, Gb 33,14: *Dio parla una sola volta*, e questa fu l'eterna generazione del Figlio, di cui nel Sal 2,7: *Tu sei mio figlio: io oggi ti ho generato* (Dąbrowski, 2014, pp. 5–29). Poi espresse questo Concepito (...) nell'edizione delle creature, perché cioè il Verbo

¹¹ Gv 8,25 – Vlg: *Ego principium, qui et loquor vobis*; BG: *Proprio ciò che vi dico*; con la nota: “testo molto difficile, diversamente tradotto [...]. La traduzione della volg.: (*Io sono*) *il Principio che vi parlo*, è grammaticalmente insostenibile” (Tommaso d'Aquino, 1990, *Super Ioann.*, c. 8, lect. 3, nn. 1183–1184).

concepito, che è l'esistente similitudine del Padre, è anche la similitudine secondo cui furono fatte tutte le creature (Tommaso d'Aquino, 1953, *In Hebr.*, c. 1, lect. 1, n. 15).

San Paolo parla anche della *nuova creatura in Cristo* (2 Cor 5,17; Gal 6,15) in stretto rapporto con l'*uomo nuovo* (Ef 2,15; 4,23s; Tommaso d'Aquino, 1953, *In Eph.*, c. 2, lect. 5, n. 116; c. 4, lect. 7, nn. 243–246; Col 3,9s; Tommaso d'Aquino, 1953, *In Col.*, c. 3, lect. 2, nn. 153–155)¹².

San Tommaso, pur usando la preposizione *per*, non spiega 2 Cor 5,17 in chiave causale, ma in quella storico-salvifica: Qui si tratta della novità nel mondo che *in Cristo*, cioè nella fede di Cristo o per mezzo di Cristo (Gal 5,6), è diventato *nuova creatura*. La rinnovazione per mezzo della grazia si dice creatura, perché la creazione è il moto dal nulla all'essere (*ex nihilo ad esse*). Ora, l'essere è duplice: della natura e della grazia. La prima creazione fu fatta quando Dio produsse le creature dal nulla all'essere della natura e allora la creatura era nuova, ma poi è invecchiata per mezzo del peccato (Lam 3,4 Vlg). C'è stato dunque bisogno di una nuova creazione, per mezzo della quale le creature sarebbero prodotte all'essere della grazia. Anche questa creazione è dal nulla, perché coloro ai quali manca la grazia, sono un nulla (1 Cor 13,2; Gb 18,15). Agostino dice che il peccato è un nulla ed un nulla diventano gli uomini quando peccano. E così risulta che l'infusione della grazia è una creazione (Tommaso d'Aquino, 1953, *In 2 Cor.*, c. 5, lect. 4, n. 192; S. Agostino, *Super Ioann.*, tr.1, 13: PL 35, 1385).

Nel commento a Gal 6,15, l'Aquinate tratta degli stessi temi, ma coinvolge tutta la Trinità e, richiamandosi a Gal 5,6, dice che la fede formata dalla carità è nuova creatura. Infatti, siamo stati creati e prodotti all'essere della natura per mezzo di Adamo; ma quella creatura era già vecchia e invecchiata, perciò il Signore, producendoci e costituendoci nell'essere della grazia, fece la nuova creatura (Gc 1,18 Vlg), e si dice *nuova*, perché per mezzo di essa ci rinnoviamo a una vita nuova; ed anche per mezzo dello Spirito Santo (Sal 104/103/,30); e per mezzo della croce di Cristo (2 Cor 5,17). Così, dunque, per mezzo della nuova creatura, cioè per mezzo della fede di Cristo e della carità di Dio che è diffusa nei nostri cuori (per mezzo dello Spirito Santo, Rm 5,5 – W.D.), ci rinnoviamo e ci uniamo a Cristo (Tommaso d'Aquino, 1953, *In Gal.*, c. 6, lect. 4, n. 374).

¹² Vedi la nota a 2 Cor 5,17 in BG, 2757 (Dąbrowski, 2010, s. 598–611, con la bibliografia ivi riportata).

4. Il commento a Gv 1,3

La seconda volta san Tommaso, in veste di *magister in Sacra Pagina*, si occupò del Vangelo di Giovanni tra il 1270–72 durante il suo secondo insegnamento a Parigi. Il frutto di quelle lezioni è il commento *Super Ioannem*¹³, steso da Reginaldo da Piperno durante le lezioni in classe, ma poi corretto dall'Aquinate stesso.

In Gv 1,3, secondo Giuseppe Segalla, “viene sottolineata la creazione di tutto mediante il Verbo. Vi si sente la punta polemica di Col 1,16-17, anche qui in un inno cristologico e nello stesso ambiente, forse una polemica antignostica” (Segalla, 1978, p. 142).

Renzo Infante, invece, pone alcune domande: “Qual è stato il ruolo del *Logos* nella creazione? È stato semplicemente un collaboratore, uno strumento di cui Dio si è servito per dare origine a tutto ciò che è al di fuori di se stesso, oppure è stato l'archetipo guardando il quale Dio ha creato il mondo? Oppure, infine, ha esercitato anch'egli una funzione attiva nella creazione, sempre in stretta relazione con il Padre?”. E risponde: “L'affermazione fondamentale del v. 3 è che tutto ciò che ha avuto origine, l'ha avuta per mezzo del *Logos* del Padre, e questo fa dell'intera creazione un atto di rivelazione, perché tutta la creazione altro non è che un riflesso del *Logos* divino, un grande libro in cui poter leggere l'opera di Dio (cfr. Sap 13,1; Rm 1,19-20¹⁴). Sono perciò nell'errore gli gnostici, i quali considerano la creazione opera di un demiurgo decaduto e quindi del tutto negativa. Se all'origine di ogni cosa vi è il Padre che opera per mezzo del suo *Logos*, il mondo non è privo di senso e non può che essere buono” (Infante, 2015, p. 43).

San Tommaso dà a Gv 1,3 una molto ampia e pluridimensionale interpretazione, basata sui dati biblici e con riferimenti a sant'Ilario, sant'Agostino, san Giovanni Crisostomo e Origene (Tommaso d'Aquino, 1990, *Super Ioann.*, c. 1, lect. 2, nn. 68–78).

Prima di passare alla spiegazione della preposizione *per*, l'Aquinate confuta tre errori, cioè quello dello gnostico Valentino (Tommaso d'Aquino, 1990, *Super Ioann.*, c. 1, lect. 2, n. 73; vedi anche n. 76); poi quello di Origene, il quale afferma che lo Spirito Santo è stato fatto dal Verbo insieme a tutte le cose, per cui sarebbe una creatura (Tommaso d'Aquino, 1990, *Super Ioann.*, c. 1, lect. 2, n. 74); e infine un altro errore di Origene, il quale afferma che tutto è stato fatto *per mezzo* del Verbo, così come quando un essere superiore opera qualcosa

¹³ Qui seguiamo, con alcune modifiche basate sul testo originale, la traduzione italiana (Tommaso d'Aquino, 1990–1992); là il lettore troverà tutto l'apparato critico patristico.

¹⁴ Nota W.D.: vedi Tommaso d'Aquino, 1953, *In Rom.*, c. 1, lect. 6, n. 116 (Rm 1,19), dove san Tommaso dice che nelle creature visibili, “come in un libro, si può leggere la conoscenza di Dio”.

servendosi di un essere inferiore, cosicché il Figlio sarebbe inferiore e strumento (*organum*) del Padre (Tommaso d'Aquino, 1990, *Super Ioann.*, c. 1, lect. 2, n. 75).

Respinti questi errori, san Tommaso passa alla preposizione *per*. La sua spiegazione è così ampia, che qui ne indichiamo soltanto le linee principali.

L'Angelico adopera il concetto di causa efficiente, formale e movente, la teoria dell'appropriazione (Olmi, 2006, pp. 68–128; Dąbrowski, 2008, pp. 411–472) [oggi, purtroppo, la validità di tale procedimento viene messa in dubbio (Olmi, 2006, pp. 125–128)] e le analogie dell'artigiano, del fuoco e del capitano, per spiegare che il Figlio-Verbo non è stato la causa che mosse il Padre a creare tutte le cose, ma che il Padre opera per mezzo della sua sapienza, che è la sua stessa essenza, perciò il Padre opera per mezzo della sapienza allo stesso modo in cui opera per mezzo della sua essenza; e così, per appropriazione, diciamo che il Padre fa tutte le cose per mezzo del Figlio, cioè per mezzo della sua sapienza, perché l'essere causa delle creature proviene al Verbo dal Padre, dal quale riceve anche l'essere (Tommaso d'Aquino, 1990, *Super Ioann.*, c. 1, lect. 2, n. 76).

Da ciò non risulta – insiste san Tommaso – che il Verbo sia strumento del Padre. Poiché il Padre comunica al Figlio la stessa propria potenza e il Figlio opera per mezzo di essa, quando diciamo che il Padre opera per mezzo del Figlio, non significa che il Figlio è minore del Padre, e neppure che è suo strumento. Perciò è evidente che né lo Spirito Santo né il Figlio sono la causa che muove il Padre ad operare; e neppure sono la causa ministeriale o strumentale del Padre (Tommaso d'Aquino, 1990, *Super Ioann.*, c. 1, lect. 2, n. 76).

Se le parole di Gv 1,3 vengono considerate rettamente – sottolinea l'Aquinate – appare evidente che è stato usato un linguaggio esattissimo. Infatti, chi vuole fare una cosa, deve prima concepirla nella sua sapienza, che è la forma e la *ratio* della cosa da fare, così come la forma concepita prima nella mente dell'artigiano è la *ratio* dell'arca da costruire. Così anche Dio non fa nulla, se non per mezzo del concetto del suo intelletto, e questo concetto è la sapienza concepita fin dall'eternità, cioè il Verbo-Figlio di Dio. È dunque impossibile che faccia qualcosa, se non per mezzo del Figlio. E così risulta che tutto ciò che il Padre fa, lo fa per mezzo del Figlio (Tommaso d'Aquino, 1990, *Super Ioann.*, c. 1, lect. 2, n. 77).

5. L'esposizione di Rm 11,36

Dopo il secondo insegnamento a Parigi, san Tommaso fu invitato a Napoli, dove nel 1272–73 (alcuni: a Parigi tra il 1270–72) per la seconda volta commentò il *Corpus Paulinum*. L'Aquinate si mise a correggere la prima serie (1259–65)

stesa da Reginaldo da Piperno, ed arrivò alla 1 Cor 10. Il commento alla Lettera ai Romani, dove la mano dell'Angelico "è molto direttamente percettibile" (Torrell, 1994, p. 379), è un'opera "magnifica e di altissimo valore" (Weisheipl, 1994, p. 253).

Per questi motivi qui c'è il posto per il testo di Rm 11,36: *Poiché da lui, per mezzo di lui e per lui sono tutte le cose – Quondam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia*. Qui, secondo U. Vanni, "Paolo insiste sulla universalità e sulla completezza della dipendenza delle cose da Dio: tutte sono in relazione con lui, e lo sono sotto ogni aspetto del loro essere: origine, esistenza, tendenza dinamica" (Vanni, 1998, p. 330).

San Tommaso, dopo aver detto che "per designare la causalità di Dio, l'Apostolo usa le preposizioni: *da*, *per* ed *in* (*ex*, *per* et *in*)" (Tommaso d'Aquino, 1953, *In Rom.*, c. 11, lect. 5, n. 943), prende in considerazione la preposizione *da* e respinge l'eternità della materia prima (Tommaso d'Aquino, 1953, *In Rom.*, c. 11, lect. 5, n. 943), sottolinea la consostanzialità del Figlio al Padre e indirettamente respinge il panteismo (Tommaso d'Aquino, 1953, *In Rom.*, c. 11, lect. 5n. 944); poi passa alla preposizione *in* che indica tre cause: Un modo: indica la materia, così come quando diciamo che l'anima è nel corpo e la forma nella materia. In questo modo, però, non si dice che tutte le cose sono in Dio, perché egli non è la causa materiale delle cose.

L'altro modo: indica la causa efficiente in cui potere è il disporre i suoi effetti; e secondo ciò si dice che tutte le cose sono in lui, secondo che tutte le cose sussistono nel suo potere e nella sua disposizione, come dice il Sal 95/94/4: *Nella sua mano sono tutti i confini della terra*. At 17,28: *In lui viviamo, ci muoviamo e siamo*.

Terzo modo: indica la causa finale, secondo che tutto il bene della cosa e la sua conservazione sussistono in ciò che per lei è il meglio; e secondo ciò si dice che tutte le cose sono in Dio come nella bontà conservante. Col 1,17: *Tutte le cose in lui sussistono* (Tommaso d'Aquino, 1953, *In Rom.*, c. 11, lect. 5, n. 947).

La spiegazione della preposizione *per* è più concisa e meno ampia di quella nel commento a Gv 1,3, ma più vasta di quella nel commento ad Eb 1,2. San Tommaso adopera qui il concetto di causa e le analogie dell'artefice, del fuoco e del capitano, si richiama a Pr 3,19; 8,15 (Tommaso d'Aquino, 1953, *In Rom.*, c. 11, lect. 5, n. 945); e nella conclusione sottolinea fortemente: Diciamo che tutte le cose sono state fatte dal Padre per mezzo del Figlio, secondo Gv 1,3: *Tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui*. Non però che il Padre abbia dal Figlio la virtù del fare le cose, ma piuttosto che il Figlio riceve dal Padre la virtù del fare, non però strumentale o diminuita o altra, ma principale e uguale e medesima. Gv 5,19: *Qualunque cosa fa il Padre, similmente anche il Figlio la fa* (Tommaso d'Aquino, 1990, *Super Ioann.*, c. 5, lect. 3, n. 752). Sebbene tutte

le cose siano state fatte dal Padre per mezzo del Figlio, il Figlio però non è strumento o ministro del Padre (Tommaso d'Aquino, 1953, *In Rom.*, c. 11, lect. 5, n. 946).

L'Aquinate ha subito forti critiche per aver introdotto una concezione antropomorfica di Dio "artigiano" (Colombo, 1985, p. 203) che esprimerebbe una causalità più di tipo materiale che non conviene all'essere essenzialmente spirituale che è Dio. In realtà, in questi termini, la critica non è pertinente e, in ogni caso, non sostanziale: per evitare il giudizio deplorato basterebbe tener presente che si tratta di analogia (Kasper, 2008, p. 134–141) applicata proprio a Dio, il quale non può esercitare nessuna causalità materiale (Tommaso d'Aquino, 1953, *In Rom.*, c. 11, lect. 5, n. 947); poi, che si tratta di Dio nella sua caratteristica propria, che è quella di sussistere in tre Persone; infine, adoperare la teoria dell'appropriazione, come fa qui san Tommaso, per concludere con l'accento trinitario: Così, dunque, tutte le cose sono *da lui*, cioè da Dio, come dalla prima potenza operatrice. Tutte le cose, poi, sono *per mezzo di lui*, in quanto ha fatto tutte le cose per mezzo della sua sapienza. Tutte le cose sono *in lui*, come nella bontà conservante.

Queste tre, poi, cioè la potenza, la sapienza e la bontà, sono comuni alle tre Persone. Perciò le parole: *da lui e per mezzo di lui e in lui*, si possono attribuire a ciascuna delle tre Persone, però la potenza, che ha ragione di principio, viene appropriata al Padre, il quale è il principio di tutta la divinità (Dąbrowski, 2009, pp. 755–794); la sapienza al Figlio, il quale procede come Verbo che nient'altro è che la Sapienza generata; la bontà viene appropriata allo Spirito Santo, il quale procede come Amore di cui oggetto è la bontà.

E perciò, appropriando, possiamo dire: *da lui*, cioè dal Padre, *per mezzo di lui*, cioè per mezzo del Figlio, *in lui*, cioè nello Spirito Santo, *sono tutte le cose* (Tommaso d'Aquino, 1953, *In Rom.*, c. 11, lect. 5, n. 949).

Conclusioni

Come abbiamo visto, san Tommaso, introducendo nella dottrina teologica della creazione la causalità delle Persone divine e la teoria dell'appropriazione, fornisce un'ottima sintesi tra ragione e fede, tra filosofia e dogma. Il discorso dell'Aquinate, preciso e rigoroso, ci offre un'interpretazione ontologica della creazione che non ne diminuisce la portata salvifica. La tematica della causalità efficiente, formale, finale ed esemplare, a proposito della creazione, apre ad un ruolo anche alla Trinità, fondando la creazione stessa nell'eterna generazione del Figlio. Nelle interpretazioni dei dati biblici, l'Angelico spiega molto chiaramente che Dio-Trinità è la causa di tutte le cose, cioè che tutte le cose

sono state create dal Padre per mezzo del Figlio, e tuttavia il Figlio non è strumento o ministro del Padre o a lui inferiore, ma è la causa effettiva uguale al Padre.

Bibliografia

- Chenu Marie-Dominique, 1982, *Introduzione*, in: Tommaso d'Aquino, *La conoscenza di Dio*, Edizioni Messaggero, Padova.
- Coda Piero, 1995, *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Coda Piero, 2011, *Dalla Trinità – l'evento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011.
- Colombo Giuseppe, 1985, *Creazione*, in: Giuseppe Barbaglio e Severino Dianich (ed.), *Nuovo dizionario di teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo, pp. 184–210.
- Congar Yves M.J., 1965, *Zarys dziejów teologii*, in: AA.VV., *Tajemnica Boga*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin.
- Dąbrowski Wiesław, 2008, *Il concetto di appropriazione nei commenti di san Tommaso d'Aquino alle lettere di san Paolo Apostolo*, Angelicum, 85, pp. 411–472.
- Dąbrowski Wiesław, 2009, *La tearchia del Padre secondo i commenti di san Tommaso d'Aquino al Corpus Paulinum*, Angelicum, 86, pp. 755–794.
- Dąbrowski Wiesław, 2010, *Trójca Święta w świetle komentarza św. Tomasza z Akwinu do Corpus Paulinum*, Wydawnictwo Stampa, Warszawa.
- Dąbrowski Wiesław, 2014, *La generazione del Figlio secondo san Tommaso d'Aquino nel suo commento del Sal 2,7*, Teologia w Polsce, 8,2, pp. 5–29.
- Greshake Gisbert, 2000, *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia.
- I documenti del Concilio Vaticano II, Paoline, Milano 1987, *Decreto "Optatam totius" (28 X 1965)*, pp. 389–409.
- Infante Renzo, 2015, *Giovanni* (introduzione, traduzione e commento), San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Kasper Walter, 2008, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia.
- Olmi Antonio, 2006, *Il concetto di appropriazione nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, Sacra Doctrina, 51, nr. 2, pp. 68–128.
- Peretto Elio, 1998, *Lettera ai Colossesi*, in: Piero Rossano (ed.), *Lettere di san Paolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.
- Pesch Otto H., 1994, *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Queriniana, Brescia.
- Scheffczyk Leo, 2012, *La creazione come apertura alla salvezza. Dottrina sulla creazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Segalla Giuseppe, 1978, (versione – introduzione – note), *Giovanni*, in: *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 36, Paoline, Roma 1978.
- Tommaso d'Aquino, 1953, *Super Epistolas S. Pauli Lectura* (a cura di R. Cai OP, editio VIII revisa), vol. 1–2, Marietti, Torino–Roma.
- Tommaso d'Aquino, 1988, *Summa Theologiae*, Paoline, Cinisello Balsamo.
- Tommaso d'Aquino, 1990–1992, *Commento al Vangelo di san Giovanni*, a cura di Tito Sante Centi OP, vol. 1–3, Città Nuova, Roma.
- Tommaso d'Aquino, 2006–2016, *Catena aurea. Glossa continua super Evangelia*, traduzione di Roberto Coggi OP, vol. 1–7, Edizioni Studio Domenicano, Bologna.
- Torrell Jean-Pierre, 1994, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Pimme, Casale Monferrato.

Vanni Ugo, 1998, *Lettera ai Romani*, in: Piero Rossano (ed.), *Lettere di san Paolo*, San Paolo, Cini-sello Balsamo 1998.

Weisheipl James A., 1994, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano.

Zedda Silverio, 1998, *Lettera agli Ebrei*, in: Piero Rossano (ed.), *Lettere di san Paolo*, San Paolo, Cini-sello Balsamo 1998, pp. 598–599.

Przyczynowość Trójcy w stworzeniu – teologiczna myśl biblijna św. Tomasza z Akwinu

Streszczenie: Autor analizuje interpretacje tekstów biblijnych św. Tomasza z Akwinu w odniesieniu do kwestii ujętych w tytule artykułu jako *Przyczynowość Trójcy w stworzeniu...*, ponadto konfrontuje to zagadnienie ze współczesną egzegezą. Na początku zatem zarysowano problem teologiczny Trójcy Świętej w stworzeniu we współczesnej teologii z odniesieniami do św. Tomasza z Akwinu, odwołując się do jego fundamentalnego dzieła – *Summa Theologiae*. Historyczny rozwój badań nad Tomaszowymi kwestiami został ujęty w pięciu częściach: 1. – Trynitarna przyczynowość w *Summa Theologiae*; 2. – Glosa do Ewangelii św. Jana 1,3 (*Catena aurea*); 3. – Komentarze do tekstów *Corpus Paulinum*; 4. – Komentarz do Ewangelii św. Jana 1,3 (komentarz *Super Ioannem*); 5. – Wykład na temat Rz 11,36.

Autor formułuje wniosek, że interpretacja tekstów biblijnych przez św. Tomasza jest teologiczna, doktrynalna i biblijna, oparta nie tylko na spekulatywnej filozofii, ale także na odniesieniach do teorii apropiacji historii zbawienia. Podkreśla także, że przedstawiona przez św. Tomasza w jego komentarzach biblijnych przyczynowość Trójcy została ujęta przejrzyście i dogłębnie, ma swoje uzasadnienie i jest aktualna oraz pozostająca w granicach wiary, doktryny i duchowości Kościoła katolickiego.

Słowa kluczowe: Trójca, stworzenie, przyczyna, apropiacja.

The causality of the Trinity in the creation – the theological and biblical thought of St. Thomas Aquinas

Summary: In the presentation of the subject – preceded by an introduction, where is presented the theological problem of the Trinity in the creation in the contemporary theology with references to St. Thomas Aquinas in his *Summa Theologiae* – the author examines St. Thomas' interpretations of the biblical texts regarding the theme of this research, confronted with the contemporary exegesis, and presents in five points the historical development of the Thomas' explanation of the preposition *per*: 1 – The Trinitarian causality in the *Summa Theologiae*; 2 – The *Glossa* on John 1:3 (the *Catena aurea*); 3 – The commentaries to the texts of the *Corpus Paulinum*; 4 – The commentary to John 1:3 (the commentary *Super Ioannem*); 5 – The exposition of Rom 11:36. Thomas' interpretations of the scriptural texts are theological, doctrinal and biblical, based not only on the speculative philosophy with the concept of cause, but also with references to the theory of the appropriation and to the history of salvation. All this permits the author to conclude that the causality of the Trinity, presented by St. Thomas in his biblical commentaries, is very clear and rich, and remains valid and topical, and permits remaining in the faith, in doctrine and in the spirituality of the Catholic Church.

Keywords: Trinity, creation, cause, appropriation.

Jan Guzowski*

Facoltà di Teologia, Università della Warmia e Mazury a Olsztyn (Polonia)

IL QUADRO DEL MONDO CONTEMPORANEO RILEVATO DA PAOLO VI

Riassunto: Quest'articolo presenta il mondo contemporaneo secondo l'ottica di Papa Paolo VI. Il mondo delineato da Paolo VI si riassume in generale in tre significati; primo: "il creato, il cosmo; secondo: "l'umanità"; terzo: ed è il significato cattivo e ostile. Il mondo, in questo senso, è ancora l'umanità, ma quella resa schiava del mistero del male". Il Papa sottolinea ogni volta l'odierno sviluppo della scienza e della tecnica. Purtroppo esiste il pericolo della spersonalizzazione della vita umana a causa delle ambiguità del progresso e dello sviluppo. Secondo il Papa "essere di più" in questo contesto significa realizzare il pieno sviluppo della persona. L'uomo non deve preoccuparsi di moltiplicare le cose, delle quali può servirsi, ma di sviluppare soprattutto la sua personalità umana, chiamata a vivere in comunione con Dio.

Parole chiavi: Papa Paolo VI, il mondo, l'ateismo, la persona umana, l'umanità, Enciclica *Populorum progressio*.

Leggendo con attenzione l'insegnamento di Paolo VI, possiamo osservare come la sua dottrina sia inserita nel particolare contesto di questo mondo, qual è delineato in generale nei tre seguenti significati; primo: "il creato, il cosmo: è questo l'immenso universo della creazione, che non avremo mai finito di conoscere e di scoprire, e che può magnificamente servire come scala alla scoperta di Dio" (Paolo VI, 1967a, s. 727); secondo: "l'umanità" (Paolo VI, 1967a, s. 727); terzo: "ed è il significato cattivo e ostile. Il mondo, in questo senso, è ancora l'umanità, ma quella resa schiava del mistero del male; è la negazione e la ribellione al regno di Dio; è la coalizione delle false virtù, rese tristemente potenti dal loro affrancamento dal fine supremo; è in pratica una concezione della vita deliberatamente cieca sul suo vero destino, e sorda alla vocazione dell'incontro con Dio; uno spirito egocentrismo, drogato di piacere, di fatuità, d'incapacità di vero amore" (Paolo VI, 1967a, s. 727).

* Adres/Address/Indirizzo: don dr. Jan Guzowski; ORCID: 0000-0002-7664-0755; jan.guzowski@uwm.edu.pl

In questo senso l'insegnamento del Papa assurge a una teologia del mondo: un'immagine cristiana in cui sono adeguatamente riuniti i contenuti dell'insegnamento cristiano.

Paolo VI come erede e anche padre del Concilio Vaticano II, nella sua concezione del mondo si riferisce all'insegnamento conciliare, laddove vengono riunite le varie accezioni di riferimento al mondo, risultanti dalla famiglia umana e dal suo ambiente sociale e cosmico, sul quale influisce, purtroppo, anche il mondo del male. I padri conciliari, nella Costituzione *Gaudium et spes*, hanno preso in considerazione "il mondo che è teatro della storia del genere umano, e reca i segni degli sforzi suoi, delle sue sconfitte e delle sue vittorie, il mondo che i cristiani credono creato e conservato in esistenza dall'amore del Creatore, mondo certamente posto sotto la schiavitù del peccato, ma dal Cristo crocifisso e risorto, con la sconfitta del Maligno, liberato e destinato, secondo il proposito divino, a trasformarsi e a giungere al suo compimento" (Concilio Vaticano II, 1966, n. 2).

Questa precisazione relativa al mondo contemporaneo si può trovare in moltissimi interventi del Papa Paolo VI. Una delle più chiare e significative è inserita nel testo dell'Omelia al Santuario di Nostra Signora di Fatima: "Voi sapete come il mondo sia in una fase di grande trasformazione a causa del suo enorme e meraviglioso progresso nella conoscenza e nella conquista delle ricchezze della terra e dell'universo. Ma sapete e vedete come il mondo non è felice, non è tranquillo; e la prima causa di questa sua inquietudine è la difficoltà alla concordia, la difficoltà alla pace" (Paolo VI, 1967e, p. 238).

Un'analisi più acuta del mondo contemporaneo viene presentata dal Papa nella enciclica *Ecclesiam suam* (nn. 2–5) (Paolo VI, 1964a), e nella *Populorum progressio* (nn. 6–11) (Paolo VI, 1967b).

In tutte queste circostanze vengono evidenziate sia le luci della presente generazione, sia le ombre del mondo contemporaneo, con la sottolineatura del clima di crescente inquietudine in cui l'uomo moderno, nonostante lo stupendo progresso di cui gode, si trova purtroppo a vivere (cfr. Coste, 1989, pp. 15–25; Martins, 1981, pp. 351–368; Pavanetto, 2003, pp. 273–281).

1. L' "Ominizzazione" del mondo contemporaneo e le sue ambiguità

Analizzando il mondo attuale, riscontriamo come sia venuta a crearsi e a determinarsi una particolare situazione a causa del progresso della tecnica e della scienza: la cosiddetta "l'ominizzazione"¹. A questo riguardo il Papa

¹ Nell'insegnamento del Papa non abbiamo mai trovato il termine "ominizzazione" del mondo. Abbiamo preso questo termine dal libro di Johann B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1974.

osserva che: “That Our voice can reach you directly is a result of the progress of science, and one marvels at the most recent advances of modern technology which have brought so many benefits to mankind” (Paolo VI, 1964c, p. 127).

L’odierno sviluppo della scienza e della tecnica non è paragonabile a quello di nessun’altra epoca: “l’età nostra segna una stagione storica di grandi cambiamenti e di profondo rinnovamento, che toccano ogni forma di vita: il pensiero, il costume, la cultura, le leggi, il tenore economico e domestico, i rapporti umani, la coscienza individuale e collettiva, la società intera. Ci siamo abituati a questo grande fenomeno di trasformazione, che investe ogni cosa, ogni strumento, ogni persona, ogni istituzione; ed in maniera così rapida e universale, che tutti si ha l’impressione d’essere trascinati e travolti da una corrente irresistibile, come da un fiume che ci investe e ci porta via” (Paolo VI, 1969d, p. 847).

E proprio in virtù di tale grande progresso, l’uomo moderno ha straordinariamente allargato e continua ad ampliare, l’orizzonte della sua conoscenza, estendendola sempre di più. Questa circostanza rappresenta, come dirà Giovanni Paolo II nella sua Enciclica *Dives in misericordia* “una conoscenza più approfondita delle leggi del proprio comportamento sociale” (Giovanni Paolo II, 1980, n. 10).

Il Papa rivolge particolarmente la sua attenzione alla più alta coscienza dell’unità del genere umano, perché “la coscienza dell’umanità si afferma tuttavia sempre più forte in questo foro privilegiato, dove, al di là degli antagonismi e dei particolarismi, gli uomini ritrovano questa parte inalienabile di loro stessi che li riunisce tutti: l’umano nell’uomo” (Paolo VI, 1970a, p. 996).

Questa apertura al mondo e ai suoi molteplici problemi – umani, sociali, culturali e religiosi – e questa “coscienza dell’umanità”, saranno una delle caratteristiche fondamentali positive del mondo se gli uomini accetteranno la “reciproca dipendenza” per la vita della società, “l’autentica solidarietà”. Paolo VI dice: “Ad un mondo in marcia verso la sua unità, fornite l’alimento dell’indispensabile armonia! Ché se la ricerca in comune della verità ravvicina gli uomini, solo l’incontro dei cuori rinsalda la loro unità” (Paolo VI, 1970c, p. 1291).

Il teologo tedesco osserva che l’uomo nei confronti della natura “intende se stesso come demiurgo, costruttore del mondo che si crea dal materiale di questa natura il suo mondo, mondo dell’uomo, mondo ominizzato”, e nel cammino di questa ominizzazione “la ‘creazione’ di Dio appare [...] sempre più mediata e filtrata dall’ ‘opera’ dell’uomo. In misura più o meno maggiore, in tutto ciò con cui abbiamo a che fare nella nostra esistenza mondana, noi non ci incontriamo nella natura creata da Dio, ma nel mondo progettato già ogni volta e trasformato dall’uomo – e qui ancora una volta con noi stessi”, p. 59. Secondo J. Metz, il mondo ominizzato appare come un “mondo pluralistico” un “mondo in divenire”, trasformato e dominato dall’uomo stesso. Questa ominizzazione del mondo si deve distinguere dall’umanizzazione, cioè non solo progresso per il progresso, ma il progresso, soprattutto, per il bene dell’uomo. Il fine di ogni sviluppo deve essere lo sviluppo pieno dell’uomo, con la possibilità di sperimentare la vicinanza di Dio e del suo fratello.

In questo progressivo avvicinarsi dei popoli tra loro, con il conseguente arricchimento intellettuale e culturale, la scienza e la tecnica vengono ad assumere un compito particolarmente importante.

A questo riguardo, il Papa sottolinea: “Sarebbe invece atto di buona intelligenza quello che confermasse in voi la persuasione che quanto più siamo tecnicamente progrediti tanto più abbiamo il dovere e il bisogno d’essere religiosamente fedeli; quanto più la civiltà strumentale e di massa soffoca, nell’atto stesso che la serve, la vita dell’uomo, tanto più dobbiamo alimentare il respiro dell’anima, che solo la preghiera e la fede possono, in sommo grado e in modo non fallace, vivificare” (Paolo VI, 1964b, p. 131).

Paolo VI coltiva la speranza che il mondo possa diventare sempre più umano, sempre più unito, perché i giovani d’oggi hanno “grande vocazione: ristabilire l’alleanza, l’amicizia, la concordia, l’armonia fra il mondo esteriore della meccanica, della chimica, della fisica e il mondo superiore della vita del pensiero, della vita spirituale e religiosa” (Paolo VI, 1965a, p. 1177).

A questo punto invita soprattutto i giovani: “Tenete gli occhi aperti!” (Paolo VI, 1965a, p. 1177), perché, nonostante tanti mali e tante difficoltà che attraversano il mondo e l’umanità, “Bisogna avere la giusta visione della città nella quale ci troviamo, della vita, dei problemi moderni; stare attenti alle lezioni, a quanto si deve imparare” (Paolo VI, 1965a, p. 1177).

L’uomo odierno non sente soltanto il bisogno che il genere umano diventi unito, ma avverte anche la necessità di conoscere sempre meglio se stesso. Il Santo Padre vede la soddisfazione di questo desiderio nello sviluppo e nelle acquisizioni delle scienze biologiche, psicologiche e sociali, le quali potranno aiutare l’uomo a penetrare sempre più nelle ricchezze del proprio essere e della propria esistenza (cfr. Paolo VI, 1967c, pp. 173–174).

E, infatti, l’uomo contemporaneo “ha la tendenza naturale ad esplorare l’incognito, a conoscere il mistero” (Paolo VI, 1969f, p. 507); “ma l’uomo ha anche timore dell’incognito” Paolo VI, 1969f, p. 507).

Grazie allo sviluppo di tali scienze, l’uomo d’oggi riesce, ovviamente, a conoscere sempre meglio non solo se stesso e il mistero del proprio essere, ma anche la sua dignità, le sue aspirazioni e i suoi diritti, le sue capacità creative, la sua funzione sociale e, quindi, i vincoli che le legano inscindibilmente alla comunità in cui vive e alla quale appartiene. In tal modo finisce per essere oggetto della storia per diventarne soggetto attivo, libero e responsabile, e in questa nuova veste – cioè come soggetto della storia – divenire sempre più umano.

Vale la pena precisare, a questo punto, attraverso l’insegnamento di Paolo VI, tutto ciò che rende lo sviluppo come vero e autentico, che fa l’uomo sempre più umano. Tale precisazione si rende necessaria per richiamare l’attenzione delle

persone responsabili di fronte ai pericoli che possono derivare all'umanità da un uso distorto delle scoperte scientifiche (Paolo VI, 1969b, p. 719).

Quando si parla di scienze, di progresso o di sviluppo, si deve porre al primo posto l'uomo. "È consapevole che la scienza, come tutti gli altri valori umani, ha una grande funzione non solo in ordine alla evoluzione perfettiva dell'uomo, ma anche per una scoperta sempre maggiore di Dio, delle sue opere, del suo mistero: di Dio, dal quale rivelazione e ragione, grazia e natura derivano come due canali di verità e di vita che hanno la stessa fonte e convergono alla stessa foce. Ogni conquista della scienza costituisce una maggiore possibilità di avvicinamento tra i due termini: Dio e l'uomo" (Paolo VI, 1969b, p. 718).

Allora il vero bene dell'uomo è la condizione "sine qua non" per un vero e autentico sviluppo o progresso. Ne derivano anche molte altre condizioni ad essa collegate. Lo scienziato e tutti gli uomini che si occupano di scienza e di tecnica devono avere davanti agli occhi che i progressi della scienza si devono rivolgere al vero bene dell'uomo (cfr. Paolo VI, 1968, pp. 174-176).

Purtroppo, questo non avviene a causa di certe ambiguità che l'ominizzazione porta con sé. A proposito il Santo Padre, con parole molto forti, osserva che "quanto più l'uomo cerca, studia, pensa, scopre e costruisce la sua gigantesca torre della cultura moderna, tanto meno si sente sicuro della validità della ragione, della verità oggettiva, della utilità esistenziale del sapere, della sua propria immortalità; il dubbio lo insidia, lo annebbia, lo scuote, lo avvilisce; egli si rifugia nell'evidenza delle sue meravigliose conquiste, egli si alimenta della sincerità delle sue esperienze, egli si fida del credito delle grandi e sonore parole di moda; ma in realtà il timore gli dà le vertigini sul valore di ogni sua cosa" (Paolo VI, 1970b, pp. 245-246).

"Di che cosa ha paura l'uomo contemporaneo": è questo un tema sul quale torna spesso il S. Padre nei suoi interventi; lo si riscontra soprattutto nella Lettera apostolica *Octogesima adveniens*, la quale ci offre un'analisi più chiara e sintetica di tutte le minacce che si riversano paurosamente sull'uomo (cfr. Paolo VI, 1971b, pp. 1169-1202).

Uno dei più gravi pericoli per il mondo d'oggi è – come già accennato – la possibilità di autodistruzione dell'umanità e dell'universo, attraverso le armi atomiche costruite dall'uomo stesso.

Paolo VI è consapevole di questo pericolo e dice: "Noi, che tante volte e in vari modi abbiamo egualmente auspicato che siano messe al bando le armi atomiche, ci uniremo adesso a quel pianto, a quella preghiera, a quella speranza, con questa Nostra umile preghiera domenicale" (Paolo VI, 1965b, p. 1143).

La consapevolezza dell'autodistruzione dell'umanità, le guerre e le divisioni che ancora esistono nel mondo, seminano nelle coscienze degli uomini il dubbio, lo scoraggiamento, l'egoismo, l'incertezza e la discordia.

Le minacce per l'uomo non sono rappresentate soltanto dagli armamenti, dall'apparato militare – anche se in tale ambito esse assumono proporzioni sempre più apocalittiche – ma si manifestano anche in tutte quelle occasioni in cui l'uomo è umiliato sino a far parte del mercato delle cose ed essere asservito ad una perversa logica di egoismo e di sfruttamento (cfr. Alici, 1982, pp. 125–126).

Prendiamo in seria considerazione la minaccia molto insidiosa e spesso sfuggente, insita in una situazione di “pace senza giustizia”, che caratterizza i nostri tempi: “Il n'est de vraie paix que dans la justice. Et la vraie justice n'est pas dans un juridisme imposé par les uns ou les autres en raison de leur position de force dans la société, mais dans le souci d'assurer toujours mieux la protection de ces droits naturels qui ont été inscrits par le Créateur dans la conscience des hommes” (Paolo VI, 1969c, p. 647).

Vediamo, dunque, chiaramente che “nonostante la negazione filosofica, che ha voluto trovare un invincibile determinismo nell'azione dell'uomo, l'evidenza di questa prerogativa dell'uomo s'è così imposta praticamente ai nostri giorni, che si assocerà da tutti l'idea dei diritti dell'uomo a quella della libertà, e si parlerà comunemente di libertà dovunque si presenti una capacità umana di operare” (Paolo VI, 1969a, p. 865).

L'uomo ha bisogno di “libertà di pensiero, libertà di azione, libertà di parola, libertà di scelta, ecc., ricercandone le radici interiori: libertà psicologica e libertà morale, e descrivendone le specificazioni esteriori: libertà giuridica, libertà economica, libertà politica, libertà religiosa, libertà artistica, e così via” (Paolo VI, 1969a, p. 865).

Proseguendo il suo insegnamento, Paolo VI evidenzia ancora tanti altri elementi che ostacolano il mondo nella sua aspirazione a divenire più umano, per esempio, “le disuguaglianze economiche, sociali e culturali troppo grandi tra popolo e popolo provocano tensioni e discordie, e mettono in pericolo la pace” (Paolo VI, 1967b, p. 76).

Abbiamo già parlato di crisi in campo politico (alla possibilità d'autodistruzione dell'umanità attraverso le armi non solo atomiche e nucleari, ma anche chimiche o biologiche, d'oppressione politica negli interi popoli); c'è un'altra preoccupazione, alla quale s'interessa il Papa. Si tratta della crisi in campo economico, precisamente degli squilibri economici fra popoli sviluppati e sottosviluppati, dove si possono creare inquietudine e pericoli per la pace (cfr. Paolo VI, 1967b, p. 76).

Al primo posto si trova il problema della fame, causata non soltanto dalla mancanza di cibo, ma soprattutto dal dislivello economico esistente nel mondo. È così: La lotta contro la miseria, pur urgente e necessaria, è insufficiente. Si tratta di costruire un mondo, in cui ogni uomo, senza esclusioni di razza, di religione, di nazionalità, possa vivere una vita pienamente umana, affrancata

dalle servitù che gli derivano dagli uomini e da una natura non sufficientemente padroneggiata (cfr. Paolo VI, 1967b, p. 47).

Da queste disuguaglianze tra i popoli nascono varie tensioni: “I popoli poveri non staranno mai troppo in guardia contro questa tentazione che viene loro dai popoli ricchi, i quali offrono troppo spesso, insieme con l’esempio del loro successo nel campo della cultura e della civiltà tecnica, un modello di attività tesa prevalentemente alla conquista della prosperità materiale” (Paolo VI, 1967b, p. 41).

Il Papa, però, richiede anche particolare attenzione al contrasto che esiste tra progresso tecnico e umano e dice nel Radiomessaggio alla Unione Opere Cattoliche di Francia: “Le progrès technique, en effet, ne nous rend pas meilleurs. Il n’entraîne pas nécessairement, par lui-même, le progrès spirituel” (Paolo VI, 1969e, p. 204).

Questa ambiguità del progresso (inteso come una ideologia onnipresente) riguarda un dubbio che “nasce oggi sia sul suo valore sia sulla sua riuscita. Che significa questa caccia inesorabile d’un progresso che sfugge ogni volta che si è persuasi di averlo conquistato?” (Paolo VI, 1971b, n. 41). Per questo dobbiamo chiederci con Paolo VI: “Non consiste il vero progresso nello sviluppo della coscienza morale che condurrà l’uomo ad assumersi solidarietà allargate e ad aprirsi liberamente agli altri e a Dio?” (Paolo VI, 1971b, n. 41).

La risposta del Papa è piuttosto ottimistica: “Per un cristiano, il progresso si imbatte necessariamente nel mistero escatologico della morte: la morte del Cristo e la sua risurrezione, l’impulso dello Spirito del Signore aiutano l’uomo a situare la sua libertà creatrice e riconoscente nella verità di ogni progresso, nella sola speranza che non delude (cf. *Rm* 5, 5)” (Paolo VI, 1971b, n. 41).

2. Il pericolo della spersonalizzazione della vita umana a causa delle ambiguità della ominizzazione

L’atteggiamento dell’uomo di fronte alle minacce che lo circondano può essere molto diverso: da una grandissima preoccupazione al “nichilismo”; dalla paura di essere distrutto all’accettazione fiduciosa di tutto ciò che gli è davanti; dall’indifferenza al coraggioso impegno per cambiare le vie del mondo.

L’insegnamento del S. Padre è particolarmente rivolto a tutti i comportamenti dell’uomo che, dal punto di vista morale, si presentano con valore negativo.

Proviamo a riassumere questi atteggiamenti nei seguenti gruppi.

2.1. Mentalità ateistica

La mentalità ateistica dell'uomo deriva dall'orgoglio per le conquiste ed i traguardi raggiunti nei diversi campi della tecnica e della scienza (cfr. Paolo VI, 1966, pp. 645–646; Paolo VI, 1971a, pp. 654–657).

L'uomo che vive nell'odierna società, consorzio di razionalismo scientifico, “Licenziose esperienze sono ammesse e favorite quasi fossero conquiste liberatrici; liberatrici da che cosa? Dalla coscienza del bene e del male, dal rispetto verso la persona umana, dalla stima dei valori più veri e più preziosi che conservano e abbelliscono l'equilibrio fra lo spirito e la carne, col pudore, con l'innocenza, con il dominio di sé, con la scelta cosciente e generosa della verità dell'amore e delle sue altissime e umanissime finalità” (Paolo VI, 1971a, p. 657), ha tolto dalla sua vita ogni significato trascendente, chiudendosi entro un orizzonte di valori temporali e terreni (cfr. Paolo VI, 1971a, p. 657).

E nel nome della sua stessa dignità, l'uomo moderno vuole negare Dio, ma il Papa ricorda: “Chi nega Dio spegne la luce sulla faccia umana; nega cioè l'uomo nelle sue supreme prerogative” (Paolo VI, 1971a, p. 656).

Questo rifiuto e questo netto taglio con Dio, viene chiamato liberazione dall'alienazione religiosa. L'uomo “fa morire” Dio in se stesso, negli altri e nel mondo, per poter “adorare se stesso, di fare di sé il termine supremo non solo del pensiero e della storia, ma della realtà, e di credere che egli può da sé, con le sole sue forze, veramente progredire e salvarsi” (Paolo VI, 1966, p. 646).

Di conseguenza, “all'ateismo ragionalista e scolastico sta succedendo l'ateismo materialista e sociale. Sta affermandosi una mentalità falsamente umanistica, imbevuta di radicale egoismo, perché chiusa alla conoscenza e all'amore di Dio, e fondamentalmente inquieta e sovversiva, perché chiusa alla luce e alla speranza di Dio” (Paolo VI, 1966, p. 646).

Il Papa, con grande tristezza, mette in evidenza che purtroppo si può dire “il progressivo aumento della non credenza nel mondo moderno... Dal punto di vista spirituale, questo mondo moderno sembra dibattersi in quello che un autore contemporaneo ha chiamato «il dramma dell'umanesimo ateo»” (Paolo VI, 1975, p. 55).

Questa pericolosa tendenza denunciata dal Papa Paolo VI, nelle Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* viene chiamata il “vero secolarismo”: “si è obbligati a constatare nel cuore stesso di questo mondo contemporaneo il fenomeno che diviene quasi la sua nota più sorprendente: il secolarismo” (Paolo VI, 1975, p. 55).

2.2. Atteggiamento consumistico

Questo comportamento deriva dal secolarismo, sopra menzionato, o dall'ateismo pratico: "Nuove forme di ateismo – un ateismo antropocentrico, non più astratto e metafisico ma pragmatico, programmatico e militante – sembrano derivarne. In connessione con questo secolarismo ateo, ci vengono proposti tutti i giorni, sotto le forme più svariate, la civiltà dei consumi, l'edonismo elevato a valore supremo, la volontà di potere e di dominio, discriminazioni di ogni tipo: altrettante inclinazioni inumane di questo umanesimo" (Paolo VI, 1975, p. 55). L'uomo, come osserva il Papa, liberandosi dalla sua profondità, cioè del contatto intimo con Dio, va a vivere nella "mentalità oggi diffusa, umanistica, edonista" (Paolo VI, 1970e, p. 171).

L'atteggiamento, di cui parliamo, di solito chiamato "consumistico" si è diffuso soprattutto nei paesi e negli ambienti caratterizzati da maggior progresso tecnico e da più grande benessere materiale (cfr. Paolo VI, 1970e, p. 171); in particolare, dunque, nella civiltà occidentale.

In questo modo di vita, l'uomo è orientato verso i beni materiali, abusandone. Non si tratta unicamente del cibo e delle bevande, ma di tutti i beni materiali. E "una simile mentalità, invece d'ingrandire l'uomo, lo può impiccolire. Essa restringe la sua visuale di preferenza al campo esterno, al regno dei sensi, all'uomo istintivo, all'ideale borghese o gaudente, al cuore stretto ed egoista. Senza dire che essa non fa l'uomo felice, ma piuttosto incontentabile e piegato o verso l'illusione, o verso il pessimismo" (Paolo VI, 1970e, p. 172).

Paolo VI analizza l'atteggiamento consumistico dell'uomo con grande saggezza e chiede, con ragione: "se nonostante tutte le sue conquiste, l'uomo non rivolga contro se stesso i risultati della sua attività. Dopo aver affermato un necessario dominio sulla natura, non diventa ora schiavo degli oggetti che produce?" (Paolo VI, 1971b, p. 9).

Qui si vede molto chiaramente che il progresso dell'uomo è giustificato soltanto in parte e che "l'esistenza dell'uomo non può dimenticare la sua essenza" (Paolo VI, 1970d, p. 1011).

3. Il primato della persona sulle cose come contrapposizione della mentalità materialistica

Queste mentalità, di cui abbiamo appena parlato, potrebbero semplicemente racchiudersi in una sola: quella materialistica, diffusa nel mondo sotto diverse forme.

Intendiamo adesso presentare proprio il materialismo nella sua profondità e totalità, contrapponendovi la tesi che, secondo Paolo VI, potrebbe riuscire a cambiare la vita degli uomini, minacciati dalla cultura materialistica, che vede al primo posto non l'uomo, ma le cose.

Così facendo, siamo esattamente al punto essenziale dell'insegnamento del papa, che pone l'uomo al centro della storia e della vita, e considera i valori spirituali sopra quelli materiali. Molti discorsi del Papa, infatti, affermano il primato della persona sulle cose, e dei valori spirituali su quelli materiali.

Il ragionamento del Pontefice è semplice. L'uomo, la persona umana è chiamata alla pienezza di vita in Cristo Gesù. Questo significa, di conseguenza, essere in grado di realizzare le capacità umane – capacità di “essere di più” (Paolo VI, 1967d, n. 6).

L'uomo è stato creato da Dio, che gli ha assegnato il “dominio” sul mondo come compito e l'uomo può – come osserva l'enciclica *Populorum progressio* – “col solo sforzo della sua intelligenza e della sua volontà, ogni uomo può crescere in umanità, valere di più, essere di più” (Paolo VI, 1967d, n. 15).

“Essere di più” in questo contesto significa realizzare il pieno sviluppo della persona. L'uomo non deve preoccuparsi di moltiplicare le cose, delle quali può servirsi, ma di sviluppare soprattutto la sua personalità umana, chiamata a vivere in comunione con Dio.

Il Papa usa qui l'affermazione del Concilio Vaticano II: non “avere di più”, ma “essere di più” (Paolo VI, 1967d, n. 15; vedi anche Concilio Vaticano II, 1966, n. 55). Questo tema è stato sviluppato ancora di più da Giovanni Paolo II, che nella sua Enciclica *Redemptor Hominis* ha detto: “L'uomo non può rinunciare a se stesso, né al posto che gli spetta nel mondo visibile; non può diventare schiavo delle cose, schiavo dei sistemi economici, schiavo della produzione, schiavo dei suoi propri prodotti. Una civiltà dal profilo puramente materialistico condanna l'uomo a tale schiavitù” (Giovanni Paolo II, 1979, n. 16).

Il campo dove si stabilisce la distinzione principale fra ciò che l'uomo è e ciò che egli ha, fra l'essere e l'avere, è la cultura, la quale è un modo specifico dell’“essere” e dell’“avere” dell'uomo (Paolo VI, 1967d, n. 6).

Infatti, se un progetto culturale vuol essere valido, non potrà attribuire il primato alla dimensione spirituale, a quella dimensione che riguarda la crescita dell'essere, più che la crescita dell'avere. “È proprio della persona umana il non poter raggiungere un livello di vita veramente e pienamente umano se non mediante la cultura, coltivando cioè i beni e i valori della natura. Perciò, ogniquale volta si tratta della vita umana, natura e cultura sono quanto mai strettamente connesse” (Concilio Vaticano II, 1966, n. 53).

Il principio del primato della persona e dei valori spirituali è valido anche per potersi mettere in comunicazione con la realtà esterna, perché “chiudendosi

dentro la corazza del proprio egoismo, le civiltà attualmente fiorenti finirebbero coll'attentare ai loro valori più alti, sacrificando la volontà di essere di più alla bramosia di avere di più" (Paolo VI, 1967d, n. 49).

Riassumendo, possiamo dire con Paolo VI che questo principio del primato della persona significa "l'esempio d'una vita sana, il gusto della carità cristiana autentica e fattiva, lo stimolo ad apprezzare i valori spirituali" (Paolo VI, 1967d, n. 67).

Dal primato della persona sulle cose deriva quello dei valori spirituali su quelli materiali. Se l'uomo vuol essere più fedele a se stesso, deve porre al primo posto nella sua vita e nella sua cultura, i valori spirituali. Proprio la vera apertura dell'uomo all'infinito mistero di Dio stabilisce un autentico sistema di valori che non renderà l'uomo schiavo delle cose e delle istituzioni.

La vita umana, le comunità umane non devono essere formate soltanto sulla base di fattori materiali (la casa, i possedimenti, il territorio), ma devono essere costruite su base più profonde, sul duraturo patrimonio spirituale.

Concludendo, desideriamo elencare alcuni valori fondamentali e permanenti, sui quali il Papa pone attenzione. Questi sono: sacro rispetto per la vita; dignità inviolabile di ogni persona; libertà di pensiero, di coscienza e di religione; condivisione della ricchezza nella giustizia; senso dell'impegno e della coscienza professionale; fratellanza e solidarietà tra gruppi sociali e tra nazioni (cfr. Paolo VI, 1970f, pp. 12–13; vedi anche Paolo VI, 1969a, pp. 865–868).

Infine, il quadro del mondo di Papa Paolo VI ci lascia capire tutto il suo insegnamento. Perché la dottrina e le opere pastorali del Papa sono la risposta a tutti i mali del mondo e degli uomini. Si tratta per esempio, delle encicliche *Ecclesiam suam* (sul dialogo), *Populorum progressio* (sullo sviluppo e progresso economico), e anche la proclamazione dell'Anno della fede o dell'Anno Santo e soprattutto, la prova di voler costruire la civiltà dell'amore.

Bibliografia

- Alici Luigi, 1982, *Basta la giustizia? Lo smarrimento della misericordia e la crisi dell'umanesimo contemporaneo*, in: autori vari, *Prima lettura della "Dives in misericordia"*. Atti del convegno internazionale, Collevalenza 26–29 nov. 1981, Collevalenza, pp. 125–126.
- Concilio Vaticano II, 1966, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et spes*, Acta Apostolicæ Sedis, 58, pp. 1025–1115.
- Coste René, 1989, *L'Enciclica "Populorum progressio" nel contesto del pontificato di Paolo VI*, in: autori vari, *Il magistero di Paolo VI nell'enciclica "Populorum progressio"*, Giornata di Studio, Milano, 16 marzo 1988, Brescia, pp. 15–25.
- Giovanni Paolo II, 1980, *Lettera enciclica "Dives in Misericordia"*, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 4.11.2019, <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html>.

- Giovanni Paolo II, 1979, *Lettera enciclica "Redemptor Hominis"*, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 6.11.2019, <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html>.
- Martins José Saraiva, 1981, Il mondo contemporaneo e le sue inquietudini, in: autori vari, *Dives in misericordia*, Commento all'Enciclica di Giovanni Paolo II, (a cura di José Saraiva Martins), Brescia, pp. 351–368.
- Metz Johann B., 1974, *Sulla teologia del mondo*, Brescia.
- Paolo VI, 1967a, "*Haec est victoria quae vincit mundum: Fides nostra*", Udiienza Generale, 5 aprile 1967, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, V, Libreria Editrice Vaticana, p. 727.
- Paolo VI, 1969a, *Autenticamente liberi nel rispetto della verità e dell'autorità*. Udiienza Generale, Mercoledì, 5 febbraio 1969, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, VII, Libreria Editrice Vaticana, pp. 865–868.
- Paolo VI, 1965a, *Discorso agli alunni dell'Istituto Professionale "Pio IX"*, mercoledì delle Ceneri, 3 marzo 1965, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, III, Libreria Editrice Vaticana, p. 1177.
- Paolo VI, 1964a, *Enciclica "Ecclesiam suam"*, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 25.09.2019, <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html>.
- Paolo VI, 1967b, *Enciclica "Populorum progressio"*, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 25.09.2019, <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html>.
- Paolo VI, 1975, *Esortazione apostolica "Evangelii nuntiandi"*, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 5.11.2019, <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html>.
- Paolo VI, 1964b, *Gli addetti all'Azienda Statale dei Telefoni*. Messa per i dipendenti dell'Azienda Statale dei Telefoni, Omelia, 23 febbraio 1964, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, II, Libreria Editrice Vaticana, p. 131.
- Paolo VI, 1967c, *Il Comitato del "Programma Alimentare Mondiale"*. Discours au Comité Intergouvernemental du « Programme Alimentaire Mondial, giovedì 20 aprile 1967, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, V, Libreria Editrice Vaticana, pp. 173–174.
- Paolo VI, 1971a, *Il rapporto dell'uomo con Dio*, Udiienza generale, 28 luglio 1971, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, IX, Libreria Editrice Vaticana, pp. 654–657.
- Paolo VI, 1965b, *Il tragico ricordo di Hiroshima*. Angelus, domenica 8 agosto 1965, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, III, Libreria Editrice Vaticana, p. 1143.
- Paolo VI, 1968, *Le migliori conquiste per il bene dell'umanità*. Discours à l'Académie Pontificale des Sciences, Sabato, 27 aprile 1968, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, VI, Libreria Editrice Vaticana, pp. 174–176.
- Paolo VI, 1971b, *Lettera apostolica di Paolo VI "Octogesima adveniens"*. Nell'80^o anniversario della Enciclica "*Rerum novarum*", 14 maggio 1971, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, IX, Libreria Editrice Vaticana, pp. 1169–1202.
- Paolo VI, 1967d, *Lettera enciclica di Sua Santità Paolo PP. VI "Populorum progressio"*, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 22.10.2019, <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html>.
- Paolo VI, 1969b, *Lo studio sulla genesi dei timori*. Discors ai partecipanti all'XI Congresso Nazionale della Società Italiana di Patologia, venerdì, 31 ottobre 1969, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, VII, Libreria Editrice Vaticana, p. 719.
- Paolo VI, 1964c, *Message of Pope Paul VI to the Catholic School Children of the United States of America* (A sollievo ed aiuto dei Fanciulli soferenti), 12 febbraio 1964, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, II, Libreria Editrice Vaticana, p. 127.

- Paolo VI, 1970a, *Messaggio del Santo Padre Paolo VI in occasione del XXV anniversario della nascita dell'Organizzazione delle Nazioni Unite*, 4 ottobre 1970, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, VIII, Libreria Editrice Vaticana, p. 996.
- Paolo VI, 1970b, *Messaggio Pasquale ai Popoli. Nella risurrezione del Signore pienezza di fede e di amore per tutti gli uomini*, domenica 29 marzo 1970, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, VIII, Libreria Editrice Vaticana, pp. 245–246.
- Paolo VI, 1967e, Santa Messa nella Basilica di Fátima. Omelia, 13 maggio 1967, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, V, Libreria Editrice Vaticana, p. 238.
- Paolo VI, 1970c, *Pellegrinaggio apostolico di Sua Santità Paolo VI in Asia Orientale, Oceania ed Australia*. Santa Messa nel Villaggio di Leulumoega. Omelia. Oceano Pacifico, Isole di Samoa lunedì, 30 novembre 1970, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, VIII, Libreria Editrice Vaticana, p. 1291.
- Paolo VI, 1969c, *Prevenire il male e tutelare i diritti della persona umana*. Discours aux organisateurs du X^e Congrès International de Droit Pénal sabato 4 ottobre 1969, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, VII, Libreria Editrice Vaticana, p. 647.
- Paolo VI, 1969d, *Profondo e personale il rinnovamento stabilito dal Concilio*, Udienza generale, 15 gennaio 1969, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, VII, Libreria Editrice Vaticana, p. 847.
- Paolo VI, 1969e, *Radiomessage aux participants au Soixante-Treizième Congrès de l'union des Œuvres Catholiques*, Venerdì 11 april 1969, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, VII, Libreria Editrice Vaticana, p. 204.
- Paolo VI, 1966, *Radiomessaggio ai fedeli e al mondo intero. Inno sempre nuovo alla buona volontà e alla coscienza fraterna*, 22 dicembre 1966, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, IV, Libreria Editrice Vaticana, pp. 645–646.
- Paolo VI, 1969f, *Sia lode a Dio Creatore del mondo*. Discorso ai cosmonauti Neil Armstrong, Edwin Aldrin e Michael Collins, giovedì, 16 ottobre 1969, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, VII, Libreria Editrice Vaticana, p. 507.
- Paolo VI, 1970d, *Su ogni critica corrosiva si affermi l'ordine morale cristiano*, Udienza Generale, mercoledì, 7 ottobre 1970, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, VIII, Libreria Editrice Vaticana, p. 1011.
- Paolo VI, 1970e, *Valore della rinuncia e del sacrificio*. Udienza Generale, mercoledì, 11 marzo 1970, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, VIII, Libreria Editrice Vaticana, p. 171.
- Paolo VI, 1970f, *La libertà presuppone responsabilità che si avvera e si completa nell'amore*. Discorso ai partecipanti al XXXI Congresso del Movimento Laureati di Azione Cattolica Italiana, sabato, 3 gennaio 1970, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, VIII, Libreria Editrice Vaticana, pp. 12–13.
- Pavanetto Cleto, 2003, *Paolo VI tra amore per la Chiesa e coscienza dei gravi problemi della sua epoca*, in: autori vari, *Paolo VI. Fede, cultura università*, (a cura di M. Mantovani e M. Tosa), Roma, pp. 273–281.
- Saraiva Martins José, 1981, *Il mondo contemporaneo e le sue inquietudini*, in: autori vari, *Dives in misericordia. Commento all'Enciclica di Giovanni Paolo II*, (a cura di José Saraiva Martins), Brescia, pp. 351–368.

Obraz współczesnego świata przedstawiony przez Pawła VI

Streszczenie: Autor zajął się tekstami papieża Pawła VI pod kątem analizy jego odbioru świata współczesnego. Papież ujmując cały świat w trzech kontekstach jako: całe stworzenie (wszechświat), ludzkość i zagrożenie złem. Świat w tym ostatnim sensie jest wciąż ludzkością, ale tą, która stała się

niewolnikiem zła. Podkreślając dzisiejszy rozwój nauki i techniki, dostrzega jednak niebezpieczeństwo odpersonalizowania życia ludzkiego z powodu dwuznaczności postępu i rozwoju. Według papieża „bycie bardziej” w tym kontekście oznacza realizowanie pełnego rozwoju osoby. Człowiek nie powinien troszczyć się o powiększanie swojego dobrobytu, ale przede wszystkim dbać o rozwój swojej osobowości. Papież wskazuje na pewne trwałe wartości, które powinny być kultywowane w życiu każdego człowieka, co pozwoli mu uchronić się przed złem tego świata, są to m.in.: szacunek do życia, wolność myśli i wyznania, sprawiedliwość w dzieleniu się dobrami, sumienie zawodowe, solidarność między narodami i grupami społecznymi.

Słowa kluczowe: Papież Paweł VI, świat, ateizm, osoba ludzka, człowieczeństwo, Encyklika *Populorum progressio*.

The image of the contemporary world presented by Paul VI

Summary: This article presents the contemporary world in the eyes of Pope Paul VI. The world revealed by Paul VI is presented in a general way in three meanings. The first: the whole creation, the universe; the second: mankind; the third: there is an evil meaning, and even hostile. The world, in this meaning, is still mankind, but the one that has become a slave of evil. The Pope constantly highlights the modern development of science and technology. Unfortunately, there is a risk of the depersonalisation of human life due to the ambiguity of progress and development. According to the Pope, ‘to be more’ in this context means to achieve complete personal development. A human being should not care about increasing their wealth. They should above all care about the development of their human personality.

Keywords: Pope Paul VI, World, Atheism, Human Person, Humanity, Encyclical „Populorum progressio”.

Janusz Bujak*

Facoltà di Teologia, Università di Szczecin (Polonia)

L'“ECOLOGIA INTEGRALE” E LA CURA PER LE POPOLAZIONI INDIGENE ALLA LUCE DEL DOCUMENTO DI LAVORO INSTRUMENTUM LABORIS DEL SINODO AMAZZONICO

Riassunto: Lo scopo di questo articolo era quello di mostrare, in quale modo il termine “ecologia integrale” viene usato nell'*Instrumentum laboris* del Sinodo Panamazzonico. Nell'Introduzione dell'articolo è stato presentato brevemente l'insegnamento di Papa Francesco sugli argomenti relativi alla salvaguardia del Creato. Nel primo paragrafo abbiamo visto, come il Santo Padre comprende il concetto “ecologia integrale”. Il secondo paragrafo riferisce le proposte dell'*Instrumentum laboris* riguardo al concetto di “ecologia integrale” applicata alla situazione delle popolazioni indigene che vivono nella regione amazzonica. Il terzo e ultimo paragrafo presenta le proposte riguardo alla giusta comprensione dell'ecologia integrale ed alla pastorale delle popolazioni indigene che vivono in Amazzonia.

Parole chiavi: ecologia integrale, *Instrumentum laboris*, Amazzonia, popoli indigeni.

Introduzione

Lo scopo dell'articolo è quello di presentare il rapporto che esiste tra l'“ecologia integrale” e la cura per le popolazioni indigene nella regione Amazzonica nell'*Instrumentum laboris* del Sinodo per l'Amazzonia.

Papa Francesco dedica molto spazio nel suo insegnamento agli argomenti relativi alla salvaguardia del Creato. Continuando l'insegnamento dei suoi predecessori, pone alcuni nuovi accenti sull'insegnamento della Chiesa circa il rapporto tra uomo e mondo creato.

Innanzitutto, il 18 giugno 2015, ha firmato la prima enciclica nella storia della Chiesa interamente dedicata alle questioni ecologiche, dal titolo *Laudato si*, in cui, come Giovanni Paolo II, invita alla “conversione ecologica” e allo

* Adres/Address/Indirizzo: don dr. habil. Janusz Bujak, prof. US; ORCID: 0000-0001-8881-3134; janusz.bujak@usz.edu.pl

stesso tempo sviluppa il suo concetto di “ecologia integrale” che consiste in una combinazione di tre questioni: la crisi ecologica, la crisi economica e la situazione delle popolazioni indigene in diverse parti del mondo (Francesco, 2015a, n. 137nn.; Alves, 2015, p. 1330; Bochenek, 2019, p. 214). Seguendo l'esempio del patriarca ortodosso di Costantinopoli Bartolomeo, nel 2015 il papa ha istituito nella Chiesa cattolica il 1° settembre come Giornata Mondiale di Preghiera per la Cura del Creato (Francesco, 2015c)¹. In questa occasione il Papa prepara ogni anno un messaggio in cui affronta questioni legate ai problemi ambientali (Francesco, 2016b, pp. 4–7; Bartłomiej, Franciszek, 2017, p. 8; Francesco, 2018b, pp. 4–5; Francesco, 2019). Il 17 agosto 2016, il Santo Padre ha istituito il Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale, che si occupa, tra l'altro, della crisi ecologica e delle sue conseguenze per la persona umana (Francesco, 2016a, p. 8; Wojciechowski, 2017, pp. 213–215)².

Infine, il papa argentino ha convocato un sinodo sulla situazione ecclesiale ed ecologica nella regione dell'Amazzonia (6–27 ottobre 2019). La base per i lavori sinodali è stato l'*Instrumentum laboris*, il Documento Preparatorio intitolato *Amazzonia, nuovi cammini per la Chiesa e per un'ecologia integrale*, presentato alla sala stampa del Vaticano il 17 giugno 2019 (Murray, 2019).

1. L'“Ecologia integrale” nell'insegnamento del Papa Francesco

Il Santo Padre, nell'enciclica *Laudato si* ha dedicato la quarta parte del documento alla questione dell'ecologia integrale (Francesco, 2015a, n. 137–162). Nel punto 137 dell'enciclica leggiamo infatti: “Dal momento che tutto

¹ Por. „Condividendo con l'amato fratello il Patriarca Ecumenico Bartolomeo le preoccupazioni per il futuro del creato (cfr. Lett. Enc. *Laudato si*, 7–9), ed accogliendo il suggerimento del suo rappresentante, il Metropolita Ioannis di Pergamo, intervenuto alla presentazione dell'Enciclica *Laudato si* sulla cura della casa comune, desidero comunicarvi che ho deciso di istituire anche nella Chiesa Cattolica la “Giornata Mondiale di Preghiera per la Cura del Creato”, che, a partire dall'anno corrente, sarà celebrata il 1° settembre, così come già da tempo avviene nella Chiesa Ortodossa. [...] Mentre auspico la più ampia collaborazione per il migliore avvio e sviluppo della Giornata Mondiale di Preghiera per la Cura del Creato, invoco l'intercessione della Madre di Dio Maria Santissima e di san Francesco d'Assisi, il cui *Cantico delle Creature* ispira tanti uomini e donne di buona volontà a vivere nella lode del Creatore e nel rispetto del creato” (Francesco, 2015c). Nella Chiesa ortodossa il 1° settembre segna l'inizio dell'anno liturgico e questa data ha scelto il patriarca Demetrio nel 1989 come giorno di preghiera per la cura del creato (Vischer, 2000, pp. 11–12). Nella sua enciclica *Laudato si*, il Papa ha ricordato l'insegnamento del patriarca ecumenico Bartolomeo sulle cause della crisi ecologica e sulle vie d'uscita, tra cui l'ascesi, che “«significa imparare a dare, e non semplicemente a rinunciare. E' un modo di amare, di passare gradualmente da ciò che io voglio a ciò di cui ha bisogno il mondo: di Dio. E' liberazione dalla paura, dall'avidità e dalla dipendenza»” (Francesco, 2015a, p. 9).

² Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale [online], accesso: 6.11.2019, <<http://www.humandevlopment.va/it.html>>.

è intimamente relazionato e che gli attuali problemi richiedono uno sguardo che tenga conto di tutti gli aspetti della crisi mondiale, propongo di soffermarci adesso a riflettere sui diversi elementi di una ecologia integrale, che comprenda chiaramente le dimensioni umane e sociali”. In un discorso ai partecipanti alla conferenza tenutasi in Vaticano il 5–6 luglio 2018 in occasione del terzo anniversario della pubblicazione dell’enciclica, il Papa ha sottolineato che l’idea guida dell’enciclica e l’intera idea di ecologia integrale è l’affermazione che “tutto è collegato” (Francesco, 2018a, p. 34).

L’arcivescovo Bernardito Auza, osservatore permanente della Santa Sede presso le Nazioni Unite, durante una conferenza sull’ecologia integrale nell’insegnamento di Papa Francesco, organizzata a Washington il 19–21 marzo 2019 dalla REPAM³ ha affermato, che quando la Chiesa cattolica parla di un’ecologia integrale, pensa non solo al nostro pianeta, ma ai nostri fratelli e sorelle su questo pianeta, ai nostri coinquilini nella casa comune (Auza, 2019). Per questo motivo, Papa Francesco nell’enciclica *Laudato si* ha sottolineato che la crisi ecologica è anche una crisi sociale: “Non ci sono due crisi separate, una ambientale e un’altra sociale, bensì una sola e complessa crisi socio-ambientale. Le direttrici per la soluzione richiedono un approccio integrale per combattere la povertà, per restituire la dignità agli esclusi e nello stesso tempo per prendersi cura della natura” (Francesco, 2015a, n. 139; Alves, 2019, p. 1329). Il Papa sottolinea che la sensibilità ecologica è associata alla sensibilità verso il grido della terra e dei poveri: “Ma oggi non possiamo fare a meno di riconoscere che un vero approccio ecologico diventa sempre un approccio sociale, che deve integrare la giustizia nelle discussioni sull’ambiente, per ascoltare tanto il grido della terra quanto il grido dei poveri” (Francesco, 2015a, n. 49). In modo particolare abbiamo bisogno di solidarietà con i popoli indigeni dell’Amazzonia, regione che Papa Francesco ha descritto come “polmone del pianeta” (Francesco, 2015a, n. 38; Auza, 2019)⁴. Papa Francesco vuole che la sua enciclica venga letta non solo come documento sulla protezione ambientale, ma soprattutto come enciclica di carattere sociale, che unisce due dimensioni: la preoccupazione

³ REPAM – Rede Ecclesial Pan – Amazônica, accesso: 6.11.2019, <<http://repam.org.br>>, l’organizzazione fondata nel 2014 in Brasile, responsabile per la preparazione dell’*Instrumentum laboris* del Sinodo amazzonico (Murad, 2019, p. 47; Roca, 2019, p. 59); messaggio del card. Pietro Parolin in occasione dell’inaugurazione della REPAM: *Mensagem do papa Francisco por ocasião do encontro inaugural da Rede Ecclesial Pan-Amazônica*, [Brasília, 9–12 de Setembro de 2014], aceso: 11.11.2019, <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2014/documents/papa-francesco_20140909_messaggio-rete-ecclesiale-pan-amazonica.html>.

⁴ Il bioeticista italiano Massimo Losito sottolinea che Papa Francesco nella sua enciclica rifiuta l’ecologia radicale e le sue idee, ad es. salute riproduttiva e riduzione delle nascite (n. 50), deificazione della terra a spese dell’uomo (n. 90) e biocentrismo (n. 118). Piuttosto, si tratta della consapevolezza di essere profondamente uniti a tutto ciò che esiste (Losito, 2016, p. 55).

per i poveri e per il pianeta Terra, sulla scia di *Rerum novarum* di Leone XII (Francesco, 2015a, n. 15, 16, 63; Dicastery for promoting Integral Human Development, 2017; Suess, 2019, p. 25)⁵.

2. L' "Ecologia integrale" e le popolazioni indigene amazzoniche

Nelle sue dichiarazioni sulle popolazioni indigene che vivono in Amazzonia, il Santo Padre richiama l'attenzione su due aspetti della loro esistenza: da un lato, la minaccia rappresentata dallo sfruttamento dei beni naturali in questa regione, che non tiene conto della loro esistenza e dei loro diritti, e dall'altro, l'enfasi sul valore del loro modo di vivere e della loro spiritualità per l'intera Chiesa (Francesco, 2015a, n. 146; Auza, 2019). Nell'anno di pubblicazione dell'enciclica *Laudato si*, il papa ha fatto un viaggio in Bolivia e Paraguay (8–13.07.2015). Durante un incontro con i rappresentanti dei movimenti popolari, che si è svolto il 9 luglio a Santa Cruz, in Bolivia, il Papa ha tra l'altro sottolineato la necessità di difendere la nostra madre – la terra: Vi chiedo, in nome di Dio, di difendere la Madre Terra. Su questo argomento mi sono debitamente espresso nella Lettera enciclica *Laudato si* [...]” (Francesco, 2015b, p. 21). Anche durante il suo viaggio in Cile e Perù, il 19 gennaio 2018, a Puerto Maldonado il papa ha incontrato gli indigeni (Francesco, 2018c, p. 23; Suess, 2019, pp. 25–26).

L'insegnamento di Papa Francesco sull' "ecologia integrale" in relazione ai popoli indigeni viventi nelle foreste amazzoniche è stato espresso fedelmente nel documento di lavoro del Sinodo sull'Amazzonia, intitolato *Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per una ecologia integrale*⁶.

⁵ „Il concetto di ecologia integrale è stato elaborato nell'ambito della dottrina sociale della Chiesa. Esso venne infatti introdotto per la prima volta in un testo del magistero cattolico da papa Benedetto XVI nell'enciclica *Caritas in veritate* e, non senza il richiamo all'opera pionieristica del patriarca ecumenico Bartolomeo, è stato poi sviluppato da papa Francesco nella *Laudato si*. Il termine è infine stato ripreso dal recente Sinodo sull'Amazzonia tenutosi in Vaticano. Qui, però, esso abbandona lo stretto ambito della dottrina sociale e diventa un obiettivo che vorrebbe ridefinire tutta la pastorale della Chiesa in Amazzonia, con uno sguardo anche alla Chiesa universale” (Imperatori, 2019, p. 533).

⁶ Il Documento di lavoro è stato presentato in Vaticano il 17 giugno 2019 dal cardinale Lorenzo Baldisseri, da padre Humberto Miguel Yáñez S.I. e dal vescovo Fabio Fabene (Baldisseri, 2019). Il card. Baldisseri ha presentato le tre fasi della stesura del documento: “Per quanto riguarda il cammino sinodale dall'indizione del Sinodo da parte del Santo Padre Francesco, il 15 ottobre 2017, fino al presente, occorre ricordare che il 19 gennaio 2018 ha avuto luogo il primo incontro della Segreteria Generale con la REPAM a Puerto Maldonado. È seguita poi la costituzione del Consiglio pre-sinodale di Segreteria, i cui membri sono stati nominati dal Santo Padre includendovi diversi presuli, due religiose e un laico appartenenti alla suddetta Rete Ecclesiale Panamazzonica (REPAM). Questo Consiglio si è radunato due volte: la prima nel mese di marzo 2018 per stilare il Documento Preparatorio e la seconda dal 14 al 15 maggio 2019 per elaborare il Documento di lavoro o *Instrumentum laboris*, che voi avete tra le vostre mani”.

Il documento di lavoro del Sinodo è diviso in tre parti, secondo il metodo: vedere, discernere, agire, molto caro a Papa Francesco.

La prima parte del documento si intitola *La voce dell'Amazzonia* ed è dedicata all'ascolto delle voci degli abitanti dell'Amazzonia e dell'ambiente in cui vivono⁷. In questa sezione del documento viene sottolineata la necessità di dialogo con le popolazioni indigene, principalmente per quanto riguarda i piani per lo sviluppo delle aree in cui vivono, come ha detto Papa Francesco nel discorso a Puerto Maldonado (*Instrumentum laboris*, 2019, n. 35). Il modello del dialogo è Gesù Cristo, che cercava in modo particolare di dialogare con poveri e sofferenti. Seguendo le sue orme, il Documento di Lavoro indica molte aree di dialogo con i popoli amazzonici, ad esempio la loro spiritualità, le religioni e la cultura. Va ricordato, tuttavia, che il rispetto per il loro patrimonio religioso e culturale non significa relativizzare la propria fede (*Instrumentum laboris*, 2019, n. 39).

La seconda parte del Documento porta il titolo: *Ecologia integrale: il grido della terra e dei poveri* ed è dedicata principalmente ai problemi ambientali e socioeconomici. In questa sezione viene sviluppato il tema dell'ecologia integrale, che riconosce la relazionalità come la categoria più importante della vita dell'essere umano: “Ciò significa che ci sviluppiamo come esseri umani sulla base dei rapporti con noi stessi, con gli altri, con la società in generale, con la natura/ambiente e con Dio” (*Instrumentum laboris*, 2019, n. 47).

Il Documento sottolinea che per i popoli indigeni la famiglia è di particolare importanza. In essa vengono trasmessi valori come l'amore per la terra, la solidarietà, la famiglia, la semplicità, il lavoro comune, la medicina tradizionale e l'educazione. Inoltre, tradizioni orali (storie, credenze, canzoni), colori, costumi, cibo, la medicina tradizionale, lingua e rituali fanno parte del patrimonio familiare. La famiglia insegna a vivere in armonia con altre persone, generazioni, con la natura e gli spiriti (*Instrumentum laboris*, 2019, n. 75).

La terza e ultima parte intitolata *Chiesa profetica in Amazzonia: sfide e speranze*, sottolinea la necessità di creare una Chiesa di carattere amazzonico e missionario (*Instrumentum laboris*, 2019, n. 4; Roca, 2019, p. 60)⁸. È quindi

⁷ L'Amazzonia è la più grande foresta tropicale della terra ; infatti le foreste amazzoniche coprono un'area di circa 5,3 milioni di km quadrati. Il bacino del Rio delle Amazzoni, che è il fiume più lungo del mondo (7000 km), è di 7,8 milioni di km quadrati. Ci sono 9 paesi nel bacino amazzonico: Bolivia, Brasile, Ecuador, Guyana, Guyana francese, Colombia, Perù, Suriname e Venezuela. Nel territorio del Brasile si trova oltre il 70% dell'area amazzonica. L'Amazzonia è un grande mosaico di indigeni, che conta circa 33 milioni di persone, 380 tribù indigene di cui circa 140 vivono in isolamento volontario. Queste tribù parlano 240 lingue appartenenti a 49 gruppi linguistici (*Intrumentum laboris*, 2019, n. 10; Murad, 2019, p. 32; Roca, 2019, pp. 57–58).

⁸ Il documento di Medellín del 1968 contiene le basi ecclesologiche di quella che sarà in seguito definita la “Chiesa dal volto amazzonico”. Questo vale per questioni come l'opzione per i poveri, la Chiesa povera e l'inculturazione della liturgia. Direttamente di ecologia e popolazioni indigene parla il documento di Aparecida, nn. 83–87, 125–126, 470–474 (Murad, 2019, pp. 34–36, 42–43).

necessario accettare ciò che lo Spirito Santo ha insegnato ai popoli indigeni nel corso dei secoli: la fede in Dio Padre – Madre Creatore, l'importanza dell'unità e dell'armonia con la terra, il senso di solidarietà con le altre persone, il progetto del “buon vivere”, la saggezza di un'antica civiltà trasmessa dagli anziani e che si manifesta a livello di salute, rapporti tra persone, educazione, coltivazione della terra, una relazione vivente con la natura e la “Madre Terra”, nei rituali religiosi, nelle relazioni con gli antenati, in un approccio contemplativo alla realtà e in un senso di gratitudine, capacità di celebrare e festeggiare, provare un senso di santità della propria terra. Questa è la vera e propria inculturazione, che implica anche la possibilità di ordinare uomini sposati e anche le donne (*Instrumentum laboris*, 2019, n. 121–129)⁹.

3. Lo sguardo teologico sull'ecologia integrale dell'*Instrumentum Laboris*

Mario Imperatori SJ nota alcuni pericoli legati alla comprensione del termine “ecologia integrale” e sottolinea che è necessario comprendere bene il concetto di ecologia. “Visto che il concetto di «ecologia» non è di per sé un concetto teologico, si corre infatti il grave rischio di assumere in teologia in modo acritico e scorretto un concetto che di per sé appartiene a un altro ambito del sapere”. Per poterlo comprendere in modo giusto in prospettiva cristiana, è necessaria una precisa analisi teologica per evitare di cadere nell'ecologismo politicamente corretto. Lo stesso pericolo riguarda la nozione “integrale”. Anche qui è facile cadere nell'integralismo e nel fondamentalismo (Imperatori, 2019, pp. 534–535). Quando il teologo si chiede che tipo di ecologia può essere definita integrale risponde, che “solo l'ecologia che sa rispettare e sviluppare nella persona umana il senso del mistero di cui ogni ecosistema è portatore, così come ogni uomo e ogni donna che vi partecipa”. Si può allora parlare “del primato di uno *sguardo contemplativo* sulla natura” che “dovrebbe precedere qualsiasi altro sguardo portato sulla natura”. Questo atteggiamento non è esclusivamente cristiano, ma appartiene ad ogni tradizione religiosa. Nella teologia cristiana si parla di “creazione” (Gen 1–2), che diventa “l'alleanza primaria di Dio con l'umanità intera” (Imperatori, 2019, p. 537). Dal punto di vista della teologia cristiana, la creazione considerata come natura e compresa come *creatio continua* viene ricondotta alla Volontà di Dio. “Ne consegue un

⁹ „2. Affermando che il celibato è un dono per la Chiesa, si chiede che, per le zone più remote della regione, si studi la possibilità di ordinazione sacerdotale di anziani, preferibilmente indigeni, rispettati e accettati dalla loro comunità, sebbene possano avere già una famiglia costituita e stabile, al fine di assicurare i Sacramenti che accompagnano e sostengono la vita cristiana; 3. Identificare il tipo di ministero ufficiale che può essere conferito alle donne, tenendo conto del ruolo centrale che esse svolgono oggi nella Chiesa amazzonica” (*Instrumentum laboris*, 2019, n. 129 a.2–3).

dato di enorme rilevanza per quanto riguarda il concetto di «ecologia integrale»: teologicamente parlando, non può essere integrale un'ecologia per la quale la Relazione con Dio e con la Sua Volontà dovesse risultare ontologicamente irrilevante” (Imperatori, 2019, p. 538). Tuttavia la creazione non basta per comprendere l'Alleanza. Un altro passo necessario è l'incarnazione del Figlio di Dio, l'evento per cui la creazione esiste, come ha sostenuto Duns Scoto. Senza principio cristologico la natura risulta inintelligibile. Quando parliamo dell'incarnazione del Logos, necessariamente pensiamo anche alla Madre di Dio, perchè “senza di lei non può infatti esservi alcun Figlio fatto uomo. Tra Maria e la natura umana e, attraverso di essa, la natura *tout cour*, si stabilisce dunque una correlazione di grande rilevanza teologica”. Questo significa, “che non si dà alcuna relazione teologicamente corretta con la natura che non passi anche attraverso la figura teologica di Maria [...]. Non si tratta quindi di interpretare il significato teologico di Maria a partire dalla natura, sulla scia di quanto fatto dal paganesimo con la donna, trasformata in Dea madre. Ma il significato teologico della natura apparirà in tutta la sua verità solo nell'intima correlazione con la Madre di Dio, donna e sapienza creata in vista di Cristo Gesù, a cui solo lei ha donato la concreta natura umana”. Imperatori sottolinea che parlare di “madre terra”, come fa l'*Instrumentum laboris*, nel contesto dell'Incarnazione e del ruolo di Maria nella storia della salvezza, diventa problematico. La tradizione biblica critica fortemente la divinizzazione della fertilità naturale (cf. At 19, 23–40) (Imperatori, 2019, pp. 540–542).

Per Imperatori l'ecologia integrale dovrebbe prendere anche in considerazione l'evento del peccato originale e delle sue conseguenze per la relazione tra natura e umanità. “Nel caso contrario, ci troveremmo di fronte a un atteggiamento che, teologicamente parlando, non può non risultare ingenuo e irrealistico” (Imperatori, 2019, p. 542–543.547–548).

Il cardinale Jorge Urosa Savino, arcivescovo – emerito della capitale venezuelana Caracas, sottolinea di essere d'accordo con la necessità di stigmatizzare la violenza e lo sfruttamento perpetrati contro i popoli che vivono in Amazzonia (Tremamunno, 2019). Il problema dell'*Instrumentum laboris*, invece, è quello di fermarsi quasi esclusivamente su questioni culturali, ecologiche e socioeconomiche, mentre dice poco sull'evangelizzazione e la cura pastorale degli indigeni. Nella prima parte del Documento troviamo una descrizione ottimistica, quasi utopica, della vita del popolo indigeno amazzonico, che segue lo stereotipo del “buon selvaggio”, nobile, educato, ingenuo e fiducioso. Gli abitanti dell'Amazzonia vivono in armonia con la natura e con l'Essere Supremo, e la regione stessa è quasi un paradiso terrestre (*Instrumentum laboris*, 2019, n. 22), pieno di vita e di saggezza (*Instrumentum laboris*, 2019, n. 5). Il documento, parlando della natura, la personifica e ne parla come “Madre

Terra” (*Instrumentum laboris*, 2019, n. 44). Il testo elogia la saggezza degli antenati e propone nuove modalità di evangelizzazione che si costruiscono sul dialogo con questa saggezza, poiché la diversità che esiste in Amazzonia evoca una nuova Pentecoste (*Instrumentum laboris*, 2019, n. 30).

Secondo l’arcivescovo di Urosa, si tratta di un’antropologia idealistica dei popoli indigeni, molto lontana dalla visione biblica e cristiana dell’uomo, che è indubbiamente un’immagine di Dio, ma sconfitto dal peccato e bisognoso di salvezza. Il contenuto del documento dà l’impressione che Cristo non sia necessario e che basterebbe un’utopica armonia naturale. Il problema è anche il trattamento della regione amazzonica e delle popolazioni indigene che vi abitano come locus teologicus e nuova fonte di rivelazione divina (*Instrumentum laboris*, 2019, n. 18 e 19). Intanto, la parola “rivelazione” nel Magistero e nella teologia cattolica ha un significato molto concreto: è la manifestazione di Dio nel Suo Figlio che si è fatto uomo, come afferma la Costituzione *Dei Verbum* n. 2 (Tremamunno, 2019). Per i partecipanti al Sinodo Panamazzonico, un modello da seguire avrebbe dovuto essere il documento di Aparecida del 2007, tanto più che il cardinale Jorge Bergoglio, oggi Papa Francesco, è stato il presidente della commissione responsabile della sua redazione (Urosa Savino, 2019). Il documento di Aparecida ha anche evidenziato i problemi sociali, economici, politici ed ecologici della Chiesa dell’America Latina e dei Caraibi, compresa l’Amazzonia, ma allo stesso tempo ha affrontato con forza il tema dell’evangelizzazione dei popoli indigeni. Nel paragrafo 95 del Documento di Aparecida leggiamo, che “Gesù Cristo è la pienezza della rivelazione per tutte le nazioni e un punto di riferimento fondamentale per il discernimento dei valori e delle differenze in tutte le culture, comprese quelle indigene. Pertanto, il tesoro più grande che possiamo offrire loro è l’incontro con Gesù Cristo il Risorto, nostro Salvatore. Gli indigeni che hanno già accettato il Vangelo sono chiamati, come discepoli e missionari di Gesù Cristo, a vivere con grande gioia la loro identità cristiana, a giustificare la loro fede all’interno delle comunità e a cooperare attivamente affinché nessuno degli indigeni dell’America Latina abbandoni la propria fede cristiana, ma anche a sentire che in Cristo possono trovare il pieno significato della loro esistenza”.

Il documento di Aparecida unisce la dimensione teologica, cristologica ed ecclesiologica con la preoccupazione per la giustizia, l’evangelizzazione e la missione della Chiesa tra le popolazioni indigene dell’Amazzonia e di altre regioni dell’America Latina e dei Caraibi (Urosa Savino, 2019).

Conclusione

Si dovrebbe apprezzare l'impegno degli autori dell'*Instrumentum laboris* per proteggere l'ambiente naturale e i diritti delle popolazioni indigene dell'Amazzonia, poiché la crisi ecologica e la crisi umanitaria sono spesso strettamente collegate tra di loro (Lasarte, 2019). Ciò che può causare preoccupazione è una valutazione così positiva della cultura e della spiritualità tradizionale, non cristiana degli indigeni dell'Amazzonia, che viene trattata addirittura come fonte della rivelazione di Dio. Questo conduce inevitabilmente alla sottovalutazione dell'annuncio di Gesù Cristo come Unico Salvatore di tutti i popoli, anche degli indigeni di Amazzonia (Santos, 2019, pp. 13–22).

Bibliografia

- Alves José Eustáquio Diniz, 2015, *A encíclica Laudato si': ecologia integral, gênero e ecologia profunda. The Encyclical Laudato si': integral ecology, gender and deep ecology*, Horizonte, 13, pp. 1315–1344.
- Auza Bernardito, *The Mission of the Church in favor of Indigenous Peoples as an option from „Laudato si'” (actions within the framework of the United Nations)*, in: *Amazzonia: Nuovi Cammini per la Chiesa e per una Ecologia Integrale* [online], accesso: 15.10.2019, <<http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/en/news/archbishop-bernardito-auza--the-mission-of-the-church-in-favor-o.html>>.
- Baldisseri Lorenzo, 2019, *Intervento dell'Em.mo. Card. Lorenzo Baldisseri. Conferenza Stampa di presentazione dell'Instrumentum laboris per l'Assemblea Speciale del Sinodo dei Vescovi per la Regione Panamazzonica (17.06.2019)*, in: *Holy See Press Office* [online], accesso: 17.10.2019, <<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/06/17/0522/01078.html>>.
- Bartolomeo, Francesco, 2017, *Messaggio congiunto di papa Francesco e del patriarca ecumenico Bartolomeo per la Giornata Mondiale di Preghiera per il Creato (1.09.2017)*, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 9.05.2020, <http://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20170901_messaggio-giornata-cura-creato.html>.
- Bochenek Krzysztof, 2019, *Pope Francis's Proposition of Integral Ecology. Papieża Franciszka propozycja ekologii integralnej*, Problems Of Sustainable Development – Problemy Ekorozwoju, vol. 2, 14, pp. 213–220.
- Dicastery for promoting Integral Human Development, 2017, *The Contribution of „Laudato si'” to Catholic Social Doctrine, Taizé (23.09.2017)*, in: *Dicastery for Promoting Integral Human Development* [online], accesso: 15.10.2019, <<http://www.humandevlopment.va/en/risorse/interventi/2017/the-contribution-of-laudato-si--to-catholic-social-doctrine--23-.html>>.
- Francesco, 2013, *Viaggio Apostolico a Rio de Janeiro in occasione della XXVIII Giornata Mondiale della Gioventù Incontro con l'Episcopato Brasiliano (27.07.2013)*, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 9.05.2020, <http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130727_gmg-episcopato-brasile.html>.
- Francesco, 2015a, Lettera enciclica *Laudato si* (24.05.2015), Ancora, Milano.
- Francesco, 2015b, *Viaggio Apostolico in Ecuador, Bolivia e Paraguay. Partecipazione al il Incontro Mondiale dei Movimenti Popolari (9.07.2015)*, in: *La Santa Sede* [online], accesso: 9.05.2020, <http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html>.

- Francesco, 2015c, *Lettera per l'Istituzione della "Giornata Mondiale di Preghiera per la Cura del Creato"* (6.08.2015), accesso: 9.05.2020, <http://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2015/documents/papa-francesco_20150806_lettera-giornata-cura-creato.html>.
- Francesco, 2016a, *Lettera apostolica in forma di "motu proprio" con la quale si istituisce il Dicasterio per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrato* (17.08.2016), in: *La Santa Sede* [online], accesso: 7.05.2020, <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20160817_humanam-progressionem.html>.
- Francesco, 2016b, *Messaggio per la celebrazione della Giornata Mondiale di Preghiera per la Cura del Creato "Usiamo misericordia verso la nostra casa comune"* (1.09.2016), in: *La Santa Sede* [online], accesso: 9.05.2020, <http://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2016/documents/papa-francesco_20160901_messaggio-giornata-cura-creato.html>.
- Francesco, 2018a, *Discorso ai partecipanti alla Conferenza Internazionale in Occasione del Terzo Anniversario dell'Enciclica "Laudato Si'"* (6.07.2018), in: *La Santa Sede* [online], accesso: 9.05.2020, <http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/july/documents/papa-francesco_20180706_terzoanniversario-laudatosi.html>.
- Francesco, 2018b, *Messaggio per la Celebrazione della Giornata Mondiale di Preghiera per la Cura del Creato* (1.09.2018), in: *La Santa Sede* [online], accesso: 9.05.2020, <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2018/documents/papa-francesco_20180901_messaggio-giornata-cura-creato.html>.
- Francesco, 2018c, *Viaggio apostolico in Cile e Perù. Incontro con i popoli dell'Amazzonia* (19.01.2018), in: *La Santa Sede* [online], accesso: 9.05.2020, <http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180119_peru-puertomal-donado-popoliamazzonia.html>.
- Francesco, 2019, *Messaggio di sua Santità per la celebrazione della Giornata Mondiale di Preghiera per la Cura del Creato* (1.09.2019), in: *La Santa Sede* [online], accesso: 14.10.2019, <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190901_messaggio-giornata-cura-creato.html>.
- Imperatori Mario, 2019, *A proposito di ecologia integrale. Alcune considerazioni teologiche*, *Rassegna di Teologia*, 4, pp. 533–548.
- Instrumentum laboris. Assemblea speciale del Sinodo dei Vescovi per la regione Panamazzonica. Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per una ecologia integrale*, Vaticano (17.06.2019), in: *Amazzonia: Nuovi Cammini per la Chiesa e per una Ecologia Integrale* [online], accesso: 12.11.2019, <<http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/it/documenti/l-instrumentum-laboris-per-il-sinodo-sull-amazzonia1.html>>.
- Lasarte Martin, 2019, *Evaluating the Synod for the Amazon: Fr Lasarte's ten 'likes' and nine 'dislikes'*, in: *AsiaNews.it* [online], accesso: 30.10.2019, <<http://asianews.it/news-en/Evaluating-the-Synod-for-the-Amazon-Fr-Lasartes-ten-likes-and-nine-dislikes-48375.html>>.
- Losito Massimo, 2016, *L'ecologia umana al cuore dell'ecologia integrale nel magistero di Papa Francesco*, *Studia Bioethica*, 9(2), pp. 54–57.
- Murad Afonso, 2019, *Uma Igreja com rosto amazônico: memória e profecia a partir do contexto brasileiro*, *Perspectiva Teológica*, vol. 51, 1, pp. 31–54.
- Murray Cristiane, 2019, *Sinodo Amazzonia. Instrumentum laboris: ascoltare con la Chiesa il grido di un popolo*, in: *Vatican News* [online], accesso: 7.11.2019, <<https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2019-06/sinodo-amazzonia-instrumentum-laboris-ascoltare-grido-popolo.html>>.
- Parolin Pietro, card., 2014, *Mensagem do papa Francisco por ocasião do encontro inaugural da Rede Eclesial Pan-Amazônica*, [Brasília, 9–12 de Setembro de 2014], in: *La Santa Sede* [online], accesso: 11.11.19, <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2014/documents/papa-francesco_20140909_messaggio-rete-ecclesiale-pan-amazzonica.html>.

- Roca Fernando Alcázar, 2019, *El Sínodo Amazónico, la Amazonía y la Iglesia*, Perspectiva Teológica, 51, 1, pp. 55–67.
- Santos dos Adelson Araújo, 2019, *Spiritualità indigena dell'amazzonia e cura della «casa comune»*, La Civiltà Cattolica, 3, 4057, pp. 13–22.
- Suess Paulo, 2019, *A proposta do papa Francisco para o sínodo Pan-amazônico de 2019: sinodalidade, missão, Ecologia integral*, Perspectiva Teológica, 51, 1, pp. 15–30.
- Tremamunno Marinellys, 2019, *Urosa: le omissioni dell'Instrumentum laboris*, (27-09-2019), in: *La Nuova Bussola Quotidiana* [online], accesso: 18.10.2019, <<http://lanuovabq.it/it/urosa-leomissioni-dellinstrumentum-laboris>>.
- Urosa Savino Jorge, 2019, *Cardinal Urosa: The Pan-Amazon Synod's Working Document and Evangelization. The Synod for Amazonia: Comments Concerning the Instrumentum Laboris; Part 2 of a Series*, 30.09.2019, in: *National Catholic Register* [online], accesso: 22.02.2020, <<http://www.ncregister.com/daily-news/cardinal-urosa-the-pan-amazon-synods-working-document-and-evangelization>>.
- Vischer Lucas, 2000, *Un tempo della creazione*, Rivista di Studi Ecumenici, 18, 1, pp. 11–22.
- Wojciechowski Grzegorz, 2017, *Struktura i kompetencje Dykasterii ds. Integralnego Rozwoju Człowieka*, Studia Prawnicze KUL, 4, pp. 205–218.

„Integralna ekologia” i troska o ludność tubylczą w świetle dokumentu roboczego *Instrumentum laboris* synodu amazońskiego

Streszczenie: Autor artykułu postawił sobie za cel wyjaśnienie, w jaki sposób termin „ekologia integralna” jest rozumiany w roboczym dokumencie zatytułowanym *Instrumentum laboris* synodu amazońskiego. We wprowadzeniu krótko przedstawił nauczanie papieża Franciszka na tematy związane z ochroną stworzenia, wykładając w punkcie pierwszym, w jaki sposób Ojciec Święty rozumie pojęcie „ekologii integralnej”. Drugi punkt odnosi się do propozycji *Instrumentum laboris* dotyczących koncepcji „ekologii integralnej” stosowanej w odniesieniu do sytuacji ludności tubylczej, mieszkającej w regionie Amazonii. W trzecim punkcie zostały zawarte propozycje dotyczące właściwego zrozumienia integralnej ekologii i duszpasterstwa rdzennych mieszkańców Amazonii.

Słowa kluczowe: ekologia integralna, *Instrumentum laboris*, Amazonia, ludność tubylcza.

“Integral ecology” and concern for indigenous peoples in the light of the working document *Instrumentum laboris* of the Amazon Synod

Summary: The purpose of this article is to explain how the term ‘integral ecology’ is used in the *Instrumentum laboris* of the Amazon Synod. The introduction briefly presents the teachings of Pope Francis on subjects related to the protection of creation. The first point discusses how the Holy Father understands the concept of “integral ecology.” The second point refers to the *Instrumentum laboris* proposals for the concept of “integral ecology” applied to the situation of indigenous peoples living in the Amazon region. The third presents proposals for a proper understanding of the integral ecology and pastoral care of the indigenous peoples of Amazon.

Keywords: integral ecology, *Instrumentum laboris*, Amazonia, indigenous people.

Dariusz Kowalczyk SJ*

Pontificia Università Gregoriana, Roma (Italia)

LA CREAZIONE SECONDO SERGEJ BULGAKOV

Sommario: «Dio creò il mondo». Questa verità non riguarda soltanto un inizio puntuale, nel quale il creato fu chiamato dal nulla all'esistenza. La teologia della creazione si deve occupare, infatti, della relazione tra il Dio Creatore e l'universo creato. Una delle più profonde proposte di descrizione di tale relazione è stata formulata dal teologo russo Sergej Bulgakov che ha cercato di evitare, da un lato, le idee dal profumo monistico, che indeboliscono la trascendenza di Dio o mettono in dubbio l'identità propria del creato, e dall'altro lato, la trappola di mettere il creato accanto a Dio come se avessimo a che fare con due realtà divise. Il sistema bulgakoviano costituisce un panenteismo sofilogico in cui Dio si auto-manifesta dall'eternità nella sua vita intratrinitaria (la Sofia increata) e anche nel non-Dio, cioè nella creazione (la Sofia creata). Bulgakov si oppone alla visione che considera nel Creatore la Causa prima, incausata. Ogni causalità riferita a Dio lo riduce – secondo il nostro autore – alla catena causa-effetto del mondo. La creazione non può consistere nell'atto di causare le cose ma nel manifestarsi fuori di sé, per questo Bulgakov parla di eternità del creare. Dio, infatti, è il Creatore da sempre. Questo non nega la libertà di Dio nell'opera della creazione, perché in Dio non c'è distinzione tra necessità e libertà. L'Assoluto è come vuole essere e vuole essere come è. L'eterna creazione trova il suo eterno fondamento nella vita intratrinitaria e, come essa, è *fatta* nell'amore con i suoi due lati: il sacrificio e la beatitudine. Il sacrificio (la kenosi) consiste nel ritirarsi per fare spazio all'altro e, insieme, uscire da se stesso per manifestarsi nell'altro. La teologia della Creazione secondo Sergej Bulgakov ci offre un valido fondamento per la riflessione ecologica. La visione del «tutto in Dio e di Dio nel tutto» costituisce, infatti, una chiamata a custodire ragionevolmente il creato, Sofia divina creata.

Le parole chiave: Bulgakov, creazione, sofilogia, kenosi trinitaria, ecologia.

«In principio Dio creò il cielo e la terra» (Gn 1,1) – questo l'esordio della Bibbia, mentre il Credo di Nicea-Costantinopoli inizia con l'affermazione: «Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, Creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili». L'opera della creazione viene, dunque, attribuita a Dio Padre ma il Catechismo della Chiesa Cattolica, citando sant'Ireneo, ci ricorda che è, ovviamente, tutta la Trinità presente all'attività

* Adres/Address/Indirizzo: prof. dr. Dariusz Kowalczyk SJ; ORCID: 0000-0002-6469-2443; kowalczyk@unigre.it

creativa e all'opera nel mantenere l'universo: «“Non esiste che un solo Dio...: egli è il Padre, è Dio, il Creatore, l'Autore, l'Ordinatore. Egli ha fatto ogni cosa da se stesso, cioè con il suo Verbo e la Sapienza”, “per mezzo del Figlio e dello Spirito”, che sono come “le sue mani”» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 292; Sant'Ireneo di Lione, 2, 30, 9 e 4, 20, 1). Il verbo «creare» nella Bibbia ebraica (*bārā'*) ha sempre come soggetto Dio stesso, cioè solo Dio può creare. L'atto di creare, infatti, consiste nel far nascere un ente dal nulla (*ex nihilo*) e non dalla sostanza propria o da qualche materia preesistente. «Contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e sappi che Dio li ha fatti non da cose preesistenti» – leggiamo in 2 Mac 7,28. San Paolo, invece, afferma che Dio «chiama all'esistenza le cose che ancora non esistono [gr. *ta me onta*]» (Rm 4,17). Nonostante lo sviluppo teologico che queste precisazioni hanno avuto, il concetto di «creazione» resta ancora non univoco e aperto a diverse interpretazioni. Una di esse, attraente ed originale, ci sembra sia proposta dal teologo russo Sergej Bulgakov¹.

Tra monismo e dualismo

Il concetto di «creazione dal nulla» costituisce la base dell'insegnamento cristiano sul rapporto tra Dio e il mondo. Secondo Bulgakov il cristianesimo cerca di evitare due idee estreme: il monismo e il dualismo. Nello specifico, il monismo può essere definito panteistico e ateistico. In entrambi i casi, il mondo risulta autosufficiente e, come tale, assoluto. Nell'approccio panteistico (cosmoteismo), la sua assolutezza consiste nell'avere la sostanza divina ed eterna. Nell'approccio ateistico, invece, (cosmismo), assoluta ed eterna è la sostanza universale (energia o materia) che – volendo o no – assume le caratteristiche divine. In ogni caso, esiste un solo uno: Dio che emana dalla sua sostanza il mondo che non ha, però, un'identità propria, oppure il mondo che, avendo in se stesso l'assolutezza eterna, si presenta come divino. Bulgakov fa notare che «inerente a questa concezione del mondo è la negazione del problema stesso dell'origine del mondo, in quanto tale cosa, l'origine, non si pone per un essere assoluto» (Bulgakov, 2013, p. 19).

All'estremo opposto del monismo si colloca il dualismo che riconosce, sì, la creazione del mondo ma il creatore non è uno ma due: il dio bianco e il dio

¹ Sergej Bulgakov (1871–1944), filosofo e teologo russo. Da giovane è stato il marxista, poi ha fatto un passaggio all'idealismo filosofico, per ritornare alla fede ortodossa. Nel 1918 viene ordinato diacono e sacerdote. Nel 1923, dopo la Rivoluzione d'Ottobre, viene cacciato dall'Unione Sovietica. Dal 1925 fino alla sua morte vive a Parigi, dove videro la luce le sue opere principali: *L'Agnello di Dio* (1927), *Il Paraclito* (1936) e *La Sposa dell'Agnello* (1945).

tenebroso. In questo modo si vuole rispondere alla domanda inquietante circa l'imperfezione e il male nel mondo e, ancor di più, dire che il Dio bianco (buono) è così perfetto che non ha in se stesso nessuno spazio per il mondo, cioè per il non-Dio. Si deduce, da qui, il postulato di un'altra divinità che può essere più vicina al mondo. Il nostro autore fa notare, inoltre, che tale dualismo è, ovviamente, un'idea contraddittoria in se stessa, un *non-senso* ontologico, perché Dio può essere soltanto uno. Detto altrimenti, due dèi si abolirebbero reciprocamente. Dall'altro lato, il dualismo, anche se assurdo nella sua impostazione, indica, paradossalmente, un dato importante per la riflessione sulla creazione, cioè che «non c'è e non ci può essere un luogo proprio o un fondamento indipendente per il mondo che appartenga a lui solo. Se poi c'è, allora dev'essere collocato in Dio, perché non c'è niente che sia fuori di Dio» (Bulgakov, 2013, p. 23).

La teologia parla di creazione *ex nihilo* ma non comprende fino in fondo questa espressione se pensa che accanto a Dio c'è un nulla, una specie di spazio vuoto, una vacuità dove Dio ha posto tutto il creato, il non-Dio. Il nulla della creazione non è lo zero matematico, né il vuoto della fisica (Kowalczyk, 2016, pp. 147–165). Secondo Sergej Bulgakov l'espressione «creazione dal nulla» è un'espressione negativa della verità positiva che dice che «non c'è nulla tranne Dio». Egli spiega: «Infatti tale nulla extradivino semplicemente non esiste. Esso non è per niente il confine dell'essere divino [...]. Il nulla non è come un oceano racchiudente questo essere; al contrario, proprio la Divinità stessa è un oceano senza sponde. [...]. Il nulla assoluto, *ούκ ον*, non esiste; esso è un "riflesso condizionato" del nostro pensiero, e niente di più» (Bulgakov, 2013, p. 77). *Ex nihilo* esprime, nella dottrina della creazione, la libertà assoluta nei confronti di tutto ciò che non è Dio, e, dall'altro lato, la contingenza della creazione e la sua diversità da Dio. Si può, però, dire che esiste un nulla creaturale, cioè la vacuità che noi siamo capaci di immaginare togliendo qualsiasi ente (Bulgakov, 2002, pp. 209–221). Esso, però, non è il nulla della creazione *ex nihilo*.

Dobbiamo rigettare, alla fine, sia il monismo che il dualismo. Il problema, però, rimane: come spiegare la possibilità dell'esistenza di Dio che è il tutto e, nello stesso tempo, affermare l'esistenza del non-Dio che non è soltanto un'emanazione del Divino ma possiede una propria identità diversa da quella divina? «Entriamo qui – dirà Bulgakov – nel campo della rivelazione cristiana, perché la creazione del mondo può essere soltanto l'oggetto di una fede e il contenuto di una rivelazione» (Bulgakov, 2013, p. 25).

Dio non è la Causa

La seconda delle famose cinque vie di san Tommaso parte dalla nozione di causa efficiente. L'Aquinate afferma: «Troviamo infatti che nel mondo sensibile vi è un ordine tra le cause efficienti; ma non si trova, ed è impossibile, che una cosa sia causa efficiente di se medesima [...]. Ora, un processo all'infinito nelle cause efficienti è assurdo. [...] Quindi bisogna ammettere una prima causa efficiente, che tutti chiamano Dio» (Tommaso d'Aquino, 2014, I, q. 2, a. 3. Bulgakov si oppone alla lunga tradizione filosofico-teologica, di cui è esponente san Tommaso, che vede, appunto, Dio come *causa sui ipsius*, *causa di se medesimo*. Dio in quanto Dio, infatti, non ha bisogno di nessuna spiegazione causale, nemmeno se viene chiamato *causa di sé*. La critica del teologo russo va ancora oltre, opponendosi al considerare Dio la prima causa efficiente del mondo. Egli ritiene che la creazione non abbia niente a che fare con la categoria della causalità.

La creazione consiste nel far esistere il relativo e il molteplice dal e nell'Assoluto, ma questo non vuol dire – sottolinea il nostro teologo – che Dio è la causa e il mondo il suo effetto. Se Dio fosse la causa, anche la prima causa, sarebbe «incluso nella catena delle cause e degli effetti [...]». La causa spiega l'effetto solo trovandosi con esso sul medesimo piano. Ma nella creazione si produce invece [...] un salto dall'Assoluto al relativo. La spiegazione causale qui non serve a niente» (Bulgakov, 2002, p. 204). L'idea della causa prima, del primo motore, è di fatto – secondo Bulgakov – una contraddizione e resta tale anche quando introduciamo il concetto di motore immobile o di causa incausata. Questi concetti ci offrono soltanto «una specie di illusione verbale. [...] Conseguenza di questa illusione è la fondamentale indeterminatezza e ambiguità dell'aristotelismo, come pure del tomismo che su di esso si basa: la differenza e la distinzione esistente tra Dio e il mondo si attenua e si smarrisce» (Bulgakov, 2013, p. 65). La causalità si basa sull'assioma che dal nulla non viene nulla, cioè – detto positivamente – ogni ente ed ogni movimento hanno una causa. Dunque, se vogliamo parlare di una causa prima, libera e incausata, scivoliamo in una contraddizione, poiché «una causalità incausata non è più una causa» (Bulgakov, 2013, p. 65). Il concetto di creazione *ex nihilo* esce, difatti, da qualsiasi sistema di causalità. Chiamare Dio la causa del mondo porta – secondo il nostro autore – a ridurre Dio al mondo o a compromettere l'idea della causa. Secondo Bulgakov la verità della creazione va oltre la causalità empirica e, come tale, rimane incomprensibile se non viene considerata alla luce della rivelazione, pertanto la creazione non può costituire un concetto utile per le scienze naturali. Uno scienziato osservando la catena delle cause nel mondo non incontra Dio e non ha bisogno dell'«ipotesi Dio», come diceva Laplace, anche se questo non

vuol dire che il mondo sia autosufficiente e spieghi se stesso. L'infinità «cattiva» della causalità non offre una risposta soddisfacente per la ragione umana. L'unica risposta possibile può venire dalla rivelazione ed è da accogliere con fede, ricorda il teologo russo, citando la Lettera agli Ebrei: «Per fede noi sappiamo che i mondi furono formati dalla parola di Dio, sì che da cose non visibili ha preso origine quello che si vede» (Eb 11,3). La fede nella creazione è, dunque, tutt'altra cosa che un ragionamento basato sulla causalità.

Credere nel Dio Creatore del mondo non è lo stesso che parlare di Causa prima, così come parlare dell'essere la creatura divina non è lo stesso che comprendere se stesso come l'effetto della Causa divina. Purtroppo, nella tradizione filosofico-teologica, la creazione è stata compresa – fa notare Bulgakov – come un caso particolare della causalità ed in questo modo la creazione ha perso la sua originalità. La creazione presuppone il Creatore personale e la causalità è piuttosto un meccanismo impersonale, cieco e privo della novità creativa, perciò – sempre secondo il nostro autore – in Tommaso d'Aquino, che segue, in parte, Aristotele, la causa prima del mondo ha delle caratteristiche impersonali e l'elemento personale viene introdotto solo in un secondo momento, non avendo, d'altronde, un notevole significato. Mettere insieme il concetto di causalità con la libertà della persona divina porta ad un antropomorfismo che consiste «nella distinzione e anzi nella contrapposizione in Dio tra la libertà e la necessità, come ha luogo nell'essere creaturale e limitato» (Bulgakov, 2013, p. 59). Si dice, infatti, che l'esistenza di Dio è necessaria mentre non lo è l'esistenza del mondo, allora Dio, nella sua libertà, poteva non creare il mondo ma ha deciso di farlo. L'immagine di Dio che prende delle decisioni libere scegliendo tra diverse possibilità non è, però, – afferma Bulgakov – conforme all'assolutezza di Dio, ovvero questa assolutezza dice che in Dio «tutto è ugualmente necessario e ugualmente libero» (Bulgakov, 2013, p. 59), non c'è nessun occasionalismo. Possiamo, sì, parlare della volontà e della libertà di Dio nei confronti dell'esistenza del mondo ma questo non significa che dobbiamo introdurre nel discorso le categorie antropomorfe del volere e non volere. La volontà divina non è tesa tra diverse possibilità ma è assoluta e, perciò, «non vuole nulla, perché essa ha tutto» (Bulgakov, 2013, p. 61). La volontà e la necessità in Dio sono identiche. La creazione, conclude il nostro autore, non è un supplemento non-necessario alla vita di Dio: «Se Dio ha creato il mondo, ciò significa che Egli non poteva non crearlo, quantunque l'atto del Creatore appartenga alla pienezza della vita di Dio» (Bulgakov, 2013, p. 60).

La creazione in chiave sofologica

Se Dio non è la Causa non causata che ha causato il mondo, anche se poteva non farlo, allora come spiegare la creazione? Bulgakov ritiene che ogni spiegazione a riguardo debba essere inserita in una prospettiva sofologica. La Sapienza divina, di cui parla la Bibbia (p.es. Sap 7-11; Gb 28; Prov 8-9), è stata presentata come un attributo di Dio o identificata con il Verbo, con lo Spirito Santo o anche con Maria. Per il nostro autore queste interpretazioni risultano inadeguate e, seguendo Soloviev e Florenskij, propone una visione diversa che fa della Sapienza, chiamata Sofia, un concetto fondamentale del suo teologare. La Sofia, in quanto Sapienza di Dio, viene riferita al Dio uno e trino, cioè a tutte e tre le Ipostasi divine e alla natura divina. La Sapienza è la natura (*ousia*) di Dio ma non a mo' di realtà apersonale, nella quale partecipano ugualmente il Padre, il Figlio e lo Spirito, né di una quarta Ipostasi. Essa sarebbe, ad un tempo, impersonale e personale. Impersonale in quanto non è una personalità, personale in quanto non sussiste in Dio se non nelle Persone. La Sofia, infatti, è la natura (essenza) divina nell'autorivelazione delle Ipostasi. In altre parole, la natura divina, in quanto si rivela intratrinitariamente, è la Sofia. Scrive Bulgakov: «La Sapienza, sofia, è pleroma, mondo divino, sussistente in Dio e per Iddio, eterno e increato, ove Dio vive nella SS. Trinità» (Bulgakov, 1990, pp. 159–160). Più precisamente, si tratta dell'automanifestazione intratrinitaria che il Figlio e lo Spirito compiono insieme; il Padre, infatti, non si rivela in se stesso ma sempre attraverso e negli altri due.

Ora, il Dio uno e trino non possiede la sua autorivelazione solo per se stesso; sarebbe, altrimenti, un atteggiamento contraddittorio al carattere della Sapienza stessa. Perciò, la Sofia increata, ossia la natura divina che si autorivela all'interno della Trinità, trova il suo prolungamento nell'autorivelazione al non-Dio. Questo vuol dire che esiste anche la Sofia creata ovvero il prolungamento *extra sé* della vita trinitaria *in sé*. In Dio l'uscire da sé, per amare il nonsé, non è una questione di libero arbitrio ma è la libertà-necessità dell'amore assoluto che sfrutta sempre tutte le sue possibilità. Il prolungamento della Sofia increata nella Sofia creata è proprio ciò che chiamiamo «creazione». Dio, dalla sua eternità, vuole esistere come «Dio-per-il-mondo» e da sempre crea non altro che la «creazione-per-Dio». Tale reciprocità, voluta e realizzata, da sempre, appunto, dal Dio trinitario, viene chiamata la «teantropia» (divino-umanità), uno dei concetti fondamentali per Bulgakov per esprimere non soltanto l'unione ipostatica del Figlio incarnato ma la stessa relazione tra il Creatore e il creato. In questo modo il nostro teologo cerca di evitare due possibili estremi a cui può condurre la riflessione sulla relazione Dio-creazione: una radicale eterogeneità tra Dio e il mondo e un'identificazione del mondo con Dio.

Riassumendo, possiamo dire che: 1. La divinità di Dio (la natura) esiste da sempre, non soltanto come non svelata sorgente e profondità senza fine (*ousia*) ma, anche, come il dinamismo infinito di automanifestazione (la Sofia increata); 2. Questa automanifestazione si realizza trinitariamente tra le tre Persone divine costituendo la vita divina; 3. La Sofia, cioè l'automanifestazione di Dio, non si limita alla forma increata ma trova il suo prolungamento nella forma creaturale, cioè nella Sofia creata; 4. La creazione consiste nella rivelazione sofianica dell'Assoluto nel relativo; 5. La Sofia increata e la Sofia creata sono, da un certo punto di vista, la stessa cosa, cioè Dio che si rivela; la differenza risiede nel fatto che Lui si rivela in modo perfetto nella sua vita assoluta intradivina oppure si rivela nel mondo che diviene dal nulla. Bulgakov, per spiegare la creazione, ricorre ad un'immagine appropriata, ben riuscita: «Il mondo riposa nel grembo di Dio, come un bambino in quello della madre. Questi vive la sua vita propria, con i suoi processi specifici che sono solo suoi e non quelli della madre, ma nello stesso tempo non esiste che nella madre e per mezzo di lei» (Bulgakov, 2002, p. 206). Secondo quest'icona o metafora, la madre sarebbe la Sofia increata e il bambino la Sofia creata. L'Assoluto pone in sé il relativo e, in questo modo, il suo essere diventa duplice: assoluto-relativo, senza diminuire la sua assolutezza, anzi, l'Assoluto, ponendo in sé il relativo, conferma se stesso in quanto Assoluto. Il teologo russo afferma: «Dio è l'Assoluto-in sé, ma l'Assoluto relativo al mondo [...]. Uscire da sé entrando nel proprio *altro*, porsi nell'essere extra-divino e, per così dire, ripetersi, riprodursi fuori di sé, è opera della divina assolutezza come *onnipotenza*. Questa uscita di Dio [...] è anche *creazione* come atto eterno del Dio creatore, non più automanifestazione, qual è la vita interna di Dio, ma rivelazione al di fuori di sé» (Bulgakov, 1990, p. 177)².

Secondo Bulgakov la creazione è un atto immanente a Dio, come lo è la sua Divinità. Egli fa notare, inoltre, che potremmo provare ad immaginare una Monade assoluta che esiste nella sua eterna solitudine, godendo egoisticamente della propria perfezione. Non solo, potremmo pensare, addirittura, che tale Assoluto possa decidere, per qualche motivo dispotico, di creare le cose per giocare con loro e poi annientarle. Questa visione orribile non ha niente a che fare con il Dio rivelatoci in Gesù Cristo, che è esclusivamente Amore trinitario. Dio Amore deve (= vuole) essere il Creatore e, perciò, è da sempre il Creatore, anzi, «creando il mondo, l'Assoluto pone se stesso come Dio» (Bulgakov, 2002, p. 207). La parola «Dio» indica l'Assoluto che è correlativo al mondo. Sarebbe un tentativo di antropomorfizzazione immaginarci l'Assoluto, in un «momento»

² P. Coda, uno dei conoscitori di Bulgakov, spiega: «In questo senso, la creazione è il non-Dio come l'altro di Dio, posto in essere da Dio quale libera proiezione di Sé "fuori" di Sé perché diventi Dio (per partecipazione), a Lui tornando, ma restando altro da Dio» (Coda, 2011, p. 490).

della sua eternità, dare inizio alla creazione del mondo. Per il nostro autore, la qualità di Creatore è eterna, come lo è l'Assoluto e, pertanto, non esita ad affermare: «La “creazione del mondo” deve essere innanzitutto intesa come l'atto eterno dell'autodeterminazione di Dio, atto che appartiene alla eternità di Dio. Essa [...] è eterna come la santa Trinità e la sua autorivelazione nella Sofia divina, è eterna come la vita di Dio» (Bulgakov, 2013, pp. 87–88). In altre parole, la creazione per Dio esiste da sempre e, come tale, è coeterna a Dio, non ha nessun inizio, anche se, ponendoci dal punto di vista del creato, possiamo dire che la creazione ha avuto un inizio. Il creato, infatti, vive e percepisce le cose soltanto nel tempo. L'*ex nihilo* della creazione potrebbe essere interpretato, in questa prospettiva, come il passaggio di Dio dall'eternità al tempo.

La comprensione sofilogica della relazione tra Dio e il mondo, proposta da Bulgakov, costituisce una forma di panenteismo. Infatti, secondo John O'Donnell il sistema bulgakoviano è un tentativo di spiegare come il mondo sia in Dio e Dio nel mondo (O'Donnell, 1995, p. 43ss). Da un lato, il mondo ha il suo inizio in Dio, dall'altro, però, Dio non è mai senza il mondo, perché dalla sua eternità determina se stesso come il Creatore. O'Donnell difende la posizione di Bulgakov dalle accuse di indebolire, se non, addirittura, negare la trascendenza di Dio ma, nello stesso tempo, prende distanza dalla sofilogia di Bulgakov. Il gesuita americano è convinto che l'elemento – a suo parere – più prezioso nella teologia del teologo russo, ovvero il fondamento trinitario ed eterno della creazione, possa essere ben sviluppato a partire dall'idea del Figlio eternamente rivolto verso il mondo e l'uomo.

La kenosi trinitaria nella creazione

L'eternità del creare il mondo, di cui parla Bulgakov, non nega, in alcun modo, la verità che la creazione sia l'atto dell'amore di Dio. Anzi, la creazione appartiene all'amore eterno e, come tale, lo conferma. Per il nostro autore, la formulazione neotestamentaria «Dio è amore» (1Gv 4,8.16) non è soltanto descrittiva (Dio ci ama) ma, prima di tutto, ontologica (Dio è Amore in se stesso da sempre). Nel «Paraclito» leggiamo: «Non vi è amore senza sacrificio. [...] Non vi è amore senza gioia e senza beatitudine» (Bulgakov, 2012, pp. 122–123). È questo l'assioma bulgakoviano dell'amore. La vita intratrinitaria, cioè la Sofia increata, consiste nell'amore e, anche in questo caso, l'amore si realizza attraverso l'intreccio del sacrificio (*kenosi*) e della beatitudine. Il Padre sacrifica se stesso generando il Figlio, cioè dando tutto il suo essere e facendo spazio al Figlio. Il Figlio non mantiene niente per se stesso ma ridà tutto al Padre. Questo svuotamento reciproco porta, nello Spirito Santo, alla gioia dell'essere

perfettamente, *perichoreticamente*, uniti. Il sacrificio dello Spirito, invece, consiste nell'«annientamento ipostatico. [Lo Spirito] non esiste per sé, perché è tutto negli altri, nel Padre e nel Figlio, e il suo essere proprio è come un non-essere» (Bulgakov, 2012, p. 124). Questo lato kenotico dell'amore intradivino costituisce la condizione *sine qua non* della creazione *ex nihilo*. L'Assoluto, infatti, può fare spazio per il creato, cioè per il non-Dio, perché, dall'eternità, le tre Persone fanno spazio l'uno per l'altro. Hans Urs von Balthasar, nel quale troviamo non poche idee presenti già prima in Bulgakov, facendo riferimento alla kenosi primordiale della generazione afferma: «Che Dio (in quanto Padre) possa in questo modo dar via la sua divinità, e che Dio (in quanto Figlio) non la tenga unicamente come prestata ma la posseda in “eguaglianza di essenza”, significa una così inconcepibile e insuperabile “separazione” di Dio da se stesso che ogni altra separazione in tal modo resa possibile [...] può verificarsi solo all'interno di essa» (Balthasar, 1986, pp. 302–303). Potremmo a questo aggiungere: persino la separazione della creazione tra il divino e il non-divino. Va detto, però, che la separazione tra il Padre e il Figlio viene eternamente superata dallo Spirito Santo che unisce il creato con il Creatore, senza per questo indebolire l'identità delle cose create.

«La creazione è – afferma Bulgakov – il sacrificio da parte dell'Assoluto della sua natura assoluta, non provocato da nessuno e da nulla (poiché non c'è niente fuori dell'Assoluto)» (Bulgakov, 2002, p. 208). Questo sacrificio è trinitario, cioè ogni Persona divina si manifesta nella creazione in modo sacrificale. Il Padre è il principio del creare, cioè è il Creatore nel senso proprio e così viene professato – come abbiamo accennato all'inizio – nel Credo: «Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili». Il sacrificio del Padre nella creazione corrisponde alla sua kenosi intratrinitaria della generazione eterna e consiste nel suo uscire da sé per diventare Dio per il mondo. Il Padre crea con la Parola, cioè attraverso il Figlio. Il teologo russo fa notare ancora che «per il Padre, il Figlio è il contenuto della creazione, tutte le sue forme e i suoi aspetti» (Bulgakov, 1990, p. 184). Il Verbo, compiendo la volontà del Padre, esce dal seno del Padre, e, ancor prima dell'incarnazione, si introduce umilmente nel mondo. Questa è la kenosi del Figlio, la sua eterna immolazione nella creazione. Quale è il ruolo dello Spirito Santo? Bulgakov lo chiama «perfettivo». Il Padre attraverso il Figlio dà l'ordine della creazione, lo Spirito, invece, riveste la creazione della bellezza diventando così la gioia del Creatore. Inoltre, lo Spirito esce – come fa il Figlio – verso il divenire della creazione, «in qualche modo diviene il divenire del mondo, Colui che attua i suoi contenuti, come il Figlio è il suo essere alla sua base» (Bulgakov, 1990, p. 185). Questa opera dello Spirito, di portare il creato alla perfezione, non può essere realizzata se non in modo sacrificale, ovvero kenotico.

Il sacrificio trinitario della creazione trova il suo apice nell'incarnazione della terza Persona divina e, soprattutto, nell'evento del Golgota. Secondo Bulgakov la Croce «costituisce la sostanza metafisica della creazione. Il mondo è stato creato dalla croce, eretta da Dio su di sé per amore» (Bulgakov, 2002, p. 208). Si parla, giustamente, della creazione come l'espressione dell'onnipotenza e dell'onniscienza divina ma essa è anche il sacrificio e la kenosi dei Tre. Dunque, non è sbagliato vedere nella creazione non soltanto un atto dell'amore onnipotente ma anche l'opera della misericordia di Dio. Quest'ultimo pensiero lo troviamo esplicitamente espresso non in Bulgakov ma in Faustina Kowalska. La Santa nel suo «Diario» scrive: «O Dio, Tu nella Tua Misericordia Ti sei degnato di chiamare dal nulla all'esistenza il genere umano» (Kowalska, 2000, p. 572). Riteniamo interessante riportare questa riflessione della mistica perché la kenosi di Dio e, di conseguenza, la sua misericordia, vengono spesso ricondotti al tempo dopo la caduta dell'uomo. In realtà, la misericordia kenotica di Dio è eterna come eterna è la creazione. Scrive Bulgakov: «La *kenosi* esprime in generale il rapporto di Dio col mondo, e già la creazione del mondo è un atto kenotico della Divinità, che ha posto al di fuori di sé e accanto a sé il divenire di questo mondo. Ma questa *kenosi* si rivela in modo assolutamente nuovo nell'umiliazione del Verbo, il quale si unisce Egli stesso con la creazione, umanizzandosi» (Bulgakov, 1990, p. 287).

Secondo il nostro autore, la kenosi di Dio nell'opera della creazione riguarda anche la temporalità che entra nell'eternità. Egli ritiene assurdo immaginare Dio che crea la temporalità del mondo e, nel frattempo, non si faccia toccare in alcun modo da essa. Tale visione priverebbe la creazione di ogni autenticità ontologica. La temporalità, invece, è reale perché si trova in contatto continuo con l'eternità divina. Bulgakov afferma: «Dio stesso, quale Creatore, che pone il mondo temporale e che ha relazione con questo mondo, si sottomette alla temporalità» (Bulgakov, 2013, p. 111). Questa sottomissione ci viene rivelata a partire dal racconto della Genesi, il declinarsi della creazione in sei giorni, fino all'Apocalisse, dove vediamo Dio, *Colui che è, che era e sta venendo*, presente accanto all'uomo fino al compimento della storia. La sottomissione alla temporalità del Creatore attesta, ovviamente, il sacrificio dell'amore che porta alla gioia e alla beatitudine.

A mo' di conclusione – la «conversione ecologica»

La teologia della creazione di Sergej Bulgakov può essere riletta secondo diverse prospettive. Tra di esse si annovera la visione ecologica. A tal proposito, merita una menzione il pensiero di Giovanni Paolo II che parlava di «conversione

ecologica»³. La sofologia del teologo russo, anche se per alcuni punti discutibile, ci offre un possibile fondamento cristiano per le questioni ecologiche. Yannis Spiteris, vescovo cattolico di origine greca, esprime la convinzione che il discorso sofologico sulla creazione, «se ben capito, sarebbe di una straordinaria attualità per le tendenze ecologiche tanto diffuse nella nostra società. Darebbe, al rinnovato rispetto per la natura, una base teologica non indifferente. Per non cadere nel materialismo ateo, che ignora la natura come creatura di Dio o nel panteismo materialista che trasforma la natura in oggetto di culto nelle varie forme della *New Age*, sarebbe di grande aiuto l'insegnamento di Bulgakov sullo Spirito-Sofia, considerato come la matrice prima di ogni essere creato e come vita che riempie di sé l'universo, senza per questo mortificare la trascendenza assoluta di Dio» (Spiteris, 1998, p. 100).

Ignazio IV di Antiochia, patriarca greco-ortodosso, propone una riflessione sui fondamenti teologici dell'attenzione ecologica sulla scia della teologia orientale-ortodossa, tra l'altro, anche del panenteismo di Bulgakov (Ignazio IV di Antiochia, 2015). Il patriarca indica tre prospettive: il mondo è il rappresentante di Dio; l'uomo è il rappresentante del mondo presso Dio; l'uomo è il rappresentante di Dio nel mondo. Dio crea kenoticamente il mondo, anzi, si fa materia e, poi, attraverso la risurrezione, l'ascensione e la Pentecoste la salva dalla morte introducendola nella vita trinitaria. Il mondo, dunque, viene chiamato nell'uomo ad essere trasfigurato e tale chiamata esige una risposta da parte dell'uomo, esige la responsabilità per il creato che non ci sarà senza il digiuno, la castità, la vigilanza, cioè senza il sacrificio.

La visione bulgakoviana di «Dio nel tutto e in tutti» ci spinge, senza farci cadere nelle trappole di un ecologismo addirittura anticristiano, al saggio rispetto per il creato. A questo ci chiama papa Francesco, nella cui enciclica «Laudato si» troviamo espressioni «sofianiche» come p.es.: «È nostra umile convinzione che il divino e l'umano si incontrino nel più piccolo dettaglio della veste senza cuciture della creazione di Dio, persino nell'ultimo granello di polvere del nostro pianeta» (Francesco, 2015, n. 9).

Bibliografia

- Balthasar Hans Urs, von, 1986, *Teodrammatica*, trad. Guido Sommovilla, vol. 4, *L'Azione*, Jaca Book, Milano.
Bulgakov Sergej, 1983, *La Sagesse de Dieu*, L'Age d'Homme, Lausanne.

³ Durante l'udienza generale del 17.01.2001 Giovanni Paolo II disse: «Occorre, perciò, stimolare e sostenere la "conversione ecologica", che in questi ultimi decenni ha reso l'umanità più sensibile nei confronti della catastrofe verso la quale si stava incamminando. L'uomo non più 'ministro' del Creatore. Ma autonomo despota, sta comprendendo di doversi finalmente arrestare davanti al baratro».

- Bulgakov Sergej, 1990, *L'Agnello di Dio. Il Mistero del Verbo incarnato*, trad. Ornella M. Nobile Ventura, Città Nuova, Roma.
- Bulgakov Sergej, 2002, *La luce senza tramonto*, trad. Maria Campatelli, Lipa, Roma.
- Bulgakov Sergej, 2012, *Il Paraclito*, trad. Fausta Marchese, EDB, Bologna.
- Bulgakov Sergej, 2013, *La Sposa dell'Agnello*, trad. Cesare Rizzi, EDB, Bologna.
- Catechismo della Chiesa Cattolica, 2002, Città del Vaticano.
- Coda Piero, 2003, *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia.
- Coda Piero, 2011, *Dalla Trinità. L'Avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma.
- Francesco, 2015, Lettera enciclica *Laudato si* (24.05.2015), Àncora, Milano.
- Giovanni Paolo II, 2001, *Udienza Generale (17.01.2001)*, *The Holy See* [online], accesso: 7.05.2020, <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117.html>.
- Ignazio IV di Antiochia, 2015, *Salvare la creazione*, Àncora, Milano.
- Kowalczyk Dariusz, 2016, *Creazione ex nihilo o ex trinitate?*, in: *L'inizio e la fine dell'Universo*, a cura di L. Caruana, GBPress, Roma, pp. 147–165.
- Kowalska Faustyna, 2000, *Diario*, LEV, Città del Vaticano.
- Lingua Graziano, 2000, *Kénosis di Dio e santità della materia. La sofologia di S. N. Bulgakov*, ESI, Napoli.
- Litva Alojz, 1950, *La Sophie de créature selon Bulgakov*, *Orientalia Christiana Periodica*, 16, pp. 47–52.
- O'Donnell John, 1995, *The Trinitarian Panentheism of Sergej Bulgakov*, *Gregorianum*, 76, 1, pp. 31–45.
- Sertorius Lili, 1979, *La Teologia ortodossa nel XX secolo*, in: *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. II, a cura di Robert Vander Gucht – Herbert Vorgrimler, Città Nuova, Roma, pp. 188–232.
- Spiteris Yannis, 1998, *Lo Spirito Santo nella tradizione teologica cristiana: la prospettiva dell'Oriente I cristiano*, in: *Spirito, eschaton e storia*, a cura di Nicola Ciola, Lateran University Press, Roma, pp. 53–111.
- Tommaso d'Aquino, 2014, *La Somma Teologica*, vol. I, Edizioni Studio Domenicano, Bologna.

Stworzenie według Siergieja Bułhakowa

Streszczenie: „Bóg stworzył świat” – prawda ta nie dotyczy samego początku, momentu, w którym stworzenie zostało powołane do istnienia z nicości. Teologia stworzenia musi także podjąć refleksję nad relacją pomiędzy Bogiem Stworzycielem a stworzonym uniwersum. Jedną z najbardziej głębokich propozycji opisanie tej relacji została sformułowana przez Siergieja Bułhakowa. Ten rosyjski teolog prawosławny próbował ominąć, z jednej strony, wszelkie idee zbliżone do monizmu, które osłabiają transcendencję Boga lub podważają własną tożsamość stworzenia, a z drugiej, pułapkę, jaką jest widzenie stworzenia obok Boga, jakbyśmy mieli do czynienia z dwoma oddzielnymi rzeczywistościami. System Bułhakowa to sofologiczny panenteizm, w którym Bóg odwiecznie manifestuje samego siebie. Czyni to w swym wewnątrztrynitarnym życiu (Sofia niestworzona), a także w nie-Bogu, tj. w stworzeniu (Sofia stworzona). Bułhakow sprzeciwia się wizji, która traktuje Stworzyciela jako Pierwszą Przyczynę bez przyczyny. Przypisywanie Bogu jakiegokolwiek przyczynowości redukuje Go do wewnątrzświatowego łańcucha przyczyna-skutek. Stworzenie nie polega na byciu przyczyną rzeczy, ale na manifestowaniu się na zewnątrz siebie. Dlatego Bułhakow mówi o wieczności aktu stworzenia. Bóg jest Stworzycielem od zawsze. To stwierdzenie nie neguje wolności Boga w dziele stwarzania, ponieważ w Bogu nie ma rozróżnienia między koniecznością a wolnością. Absolut jest taki, jaki chce być i chce być taki, jaki jest. Wieczne

stworzenie znajduje swój wieczny fundament w życiu wewnątrztrynitarnym i – tak jak ono – polega na miłości w jej dwóch wymiarach: ofierze i błogosławieństwie. Ofiara (kenoza) to wycofywanie się, by uczynić miejsce innemu, a zarazem wyjście z siebie, by zmanifestować się w innym. Teologia stworzenia Siergieja Bułhakowa oferuje nam podstawę do refleksji ekologicznej. Wizja „wszystkiego w Bogu i Boga we wszystkim” jest wszak wezwaniem, by rozsądnie strzec stworzenia, tj. Boska Sofia stała się stworzoną Sofią.

Słowa kluczowe: Bułgakow, stworzenie, sofiologia, kenoza trynitarna, ekologia.

Creation according to Sergei Bulgakov

Summary: “God created the world”. This truth does not apply exclusively to the very beginning of the world when creation was called to exist from nothingness. Theology of creation inevitably reflects on the relationship between God the Creator and the created universe. Sergei Bulgakov meditates in the most profound way on this relationship. While a Russian theologian tries to avoid any associations with the monistic concept that renders God’s transcendence weak and undermines His creative identity, he circumvents a possible deception of seeing the creation next to God, as if we were dealing with two separate realities. His system is built on a sophiological panentheism where God perpetually manifests Himself. God acts both through an intra-Trinitarian life (divine sophia) and in a non-God reality, i.e. in creation (earthly sophia). Bulgakov does not agree with a vision that sees in the Creator the First Cause without any reason. Attributing causality to God would reduce Him – according to our author – to the intra-world chain of cause and effect. Creation is not about being the cause of things, but about manifestation outside of oneself. That is the reason why Bulgakov claims that eternity is in the act of creation, because God has always, already been the Creator. This statement does not negate God’s creative freedom, because a distinction of necessity and freedom does not apply to God. Absolute is what it wants to be, and it wants to be what it is. The eternal creation finds its eternal foundation in the intra-Trinitarian life and – similarly to it – relies on love in its dual aspects: sacrifice and benediction. Sacrifice (kenosis) is a withdrawal to make room for another, and at the same time, to get out of oneself in order to manifest oneself in the other. Sergei Bulgakov’s theology of creation is fundamental for ecological reflection. The vision “everything in God and God in everything” is, after all, a call to protect creation wisely, that is, divine sophia.

Keywords: Bulgakov, creation, sophiology, Trinitarian kenosis, ecology.

Jarosław Babiński*

Wydział Teologiczny, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska)

STWORZONOŚĆ CZŁOWIEKA JAKO FUNDAMENT EKOLOGICZNEJ ODPOWIEDZIALNOŚCI

Streszczenie: Kreatologia jest doskonałym obszarem do podejmowania refleksji ekologicznej w przestrzeni teologii. Prawda o stworzeniu człowieka jako korony stworzeń – „na obraz i podobieństwo Boże” przyznaje mu uprzywilejowane miejsce w świecie. Jednocześnie jednak uświadamia powierzone przez Boga zadanie, jakim jest objęcie świata troską i opieką. Człowiek, będąc dzieckiem Bożym, jest jednocześnie dzieckiem świata. To obliguje go do poczucia solidarności ze stworzeniem i taką realizację swoich aspiracji, by nie niszczyć otaczającego go świata. Zadanie „czynienia sobie ziemi poddanej” musi być realizowane z uwzględnieniem rządzących nią praw. Człowiek musi być świadomy, że nie jest właścicielem świata, ale jego dzierżawcą. To implikuje postawę mądrego gospodarza, roztropnego zarządcy i ogrodnika ziemi.

Słowa kluczowe: kreatologia, ekologia, ekoteologia, kryzys ekologiczny.

Biblijny opis stworzenia świata, który w całej swej złożoności i bogactwie jest manifestacją Bożej mądrości, miłości i mocy stwórczej, odsłania również istniejące w nim zależności, korelacje oraz zasady współżycia świata istot żywych (Babiński, 2017, s. 84–85; Bochenek, 2015, s. 147). Świat jawi się jako zintegrowana całość, w którym każde stworzenie ma swoje miejsce i znaczenie, a szczególna rola wyznaczona zostaje człowiekowi (Leśniewska, 2000, s. 188). Z racji wyjątkowego uposażenia – w rozum i wolną wolę – oraz misji *czynienia sobie ziemi poddanej* (por. Rdz 1, 28) spoczywa na nim szczególna odpowiedzialność. Człowiek jako władca stworzenia, korzystając z dóbr świata, ma go przekazać następnym pokoleniom, nie zakłócając ustanowionego w nim porządku (Dziuba, 1996, s. 45). Pierwszy nakaz, jaki otrzymuje on od swego Stwórcy, można odczytywać jako zawierający pierwiastek ekologiczny – określający relacje człowieka do środowiska: „człowiek jest zawsze dzieckiem środowiska, w którym żyje [...]”. Biosfera i ludzkość tworzą więc dwa elementy

* Adres/Address: ks. dr hab. Jarosław Babiński, prof. UKSW; ORCID: 0000-0002-1358-1516; jbabinski@wp.pl

tego samego skomplikowanego równania, którego rozwiązania bywały wspinałymi sukcesami lub złożonymi klęskami” (Jurczyk, 1990, s. 75). Prawda o jedności człowieka ze światem, a jednocześnie ich wzajemnej współzależności, implikuje obowiązek wzięcia dzisiaj szczególnej odpowiedzialności za podejmowane przez człowieka działania: „pojawia się świadomość, że człowiek i jego środowisko są bardziej niż kiedykolwiek nierozłączni. Środowisko stanowi podstawowe uwarunkowanie życia i rozwoju człowieka. Ten zaś z kolei udoskonala i uszlachetnia środowisko poprzez swoją obecność, pracę i kontemplację [...]. Tak więc człowiek i przyroda są ze sobą złączeni i dzielić muszą wspólny los doczesny” (Paweł VI, 1973, s. 68).

1. Stworzoność podstawą solidarności człowieka ze światem

Podejmując refleksję nad zagadnieniem stworzenia w aspekcie ekologicznym, konieczne jest uwzględnienie prawdy o przynależności człowieka do świata przyrody i kształtującego go środowiska przyrodniczego. Człowiek transcendujący porządek stworzenia ze względu na podobieństwo do Boga, jednocześnie żyje w świecie i jest kształtowany w jego uwarunkowaniach. Ludzka relacja do Boga urzeczywistnia się w określonym kontekście świata, zwłaszcza innych stworzeń. Oznacza to, że warunkiem manifestacji pełni człowieczeństwa jest uczestnictwo w naturalnej wspólnotocie ze stworzeniem. Uwzględnienie takiej perspektywy sprawia, że przyroda nabiera nowego, pełniejszego znaczenia w relacji do człowieka. Staje się przestrzenią współuczestniczącą w życiu człowieka; nie tylko tłem, w którym rozgrywa się ludzka historia. Świat wokół człowieka tym samym nie może zostać zredukowany do zbioru przedmiotów, lecz musi być traktowany jako rzeczywistość mająca przemożny wpływ na życie człowieka i jego historię. Będzie on w pełni człowiekiem tylko wtedy, gdy swoją egzystencję będzie przeżywał w naturalnej wspólnotocie życia ze wszystkimi stworzeniami. W ten sposób stanie się autentycznym i wiarygodnym reprezentantem świata, w którym natura prawdziwie dochodzi do głosu (Łepko, 2003, s. 85–86).

Takie ujęcie rozumienia człowieka i jego misji w świecie wynika z opisu stworzenia. Podstawową prawdą, którą można z niego wyczytać, jest bowiem właśnie stwierdzenie, że człowiek został stworzony w komunii ze światem – jest dzieckiem Bożym, ale równocześnie „dzieckiem ziemi i dzieckiem świata” (Rogowski, 2002, s. 192). Wpisuje się to w podstawową zasadę antropologii chrześcijańskiej, rozumiejącą człowieka jako byt w swej strukturze subontyczny: cielesno-duchowy, w którym współsubstancjalne materia i duch tworzą integralną całość (Gaudanec, 2016, s. 354). Ciało ludzkie jest niezbędnym „narzę-

dziem”, przez które duch ludzki może się wyrażać, działać i nawiązywać kontakt ze światem zewnętrznym. „Obecność człowieka w świecie jest obecnością jego żywego ciała” (Krapiec, 2005, s. 157). Nie może on zaistnieć bez ciała, a dusza – która jest nasycona „materialnością” – w swych aktach ludzkich jest zależna od ciała (Dec, 1994, s. 243–245).

Teksty biblijne jasno wyrażają prawdę o solidarności człowieka ze światem stworzonym. Najbardziej podstawową relacją jest związek człowieka z ziemią. Człowiek zostaje stworzony w celowo przygotowanym dla niego przez Boga środowisku. Cały opis stworzenia konsekwentnie zmierza do jego finalnego aktu, jakim jest powołanie człowieka do istnienia. Ulepiony z *prochu ziemi* stanowi integralny element świata, przez który jest ostatecznie zdeterminowany (Franciszek, 2015, n. 2). Fakt narodzin w konkretnych uwarunkowaniach czasu i przestrzeni ma przemożny wpływ na ludzką cielesność (Bartnik, 1996, s. 51; Gózdź, 2008, s. 7; Łukomski, 1994, s. 26–27). Oczywiście człowiek przekracza świat materii swoją duchowością, jednak to właśnie jedność z materią ziemi decyduje o jego ontycznym statusie. Fakt stworzenia z materii jest podstawą mówienia o człowieku jako o stworzeniu i decyduje o ograniczeniach jego natury. Bóg, ściśle wiążąc dzieje człowieka z losami ziemi, realizuje swój plan zbawienia. Wolą Jego jest bowiem nie tylko zbawienie człowieka, ale i całej rzeczywistości stworzonej, stąd zaprojektowana przez Niego w planie stworczym głęboka solidarność człowieka ze światem. Człowiek, będąc jego integralnym elementem, w nim wzrasta, korzysta z jego dóbr, ale i obejmuje go swoją troską i opieką (Rychlicki, 1999, s. 56–58).

Jeszcze wyraźniej solidarność człowieka ze światem oddaje opis stworzenia zawarty w drugim rozdziale Księgi Rodzaju. Człowiek ulepiony z *prochu ziemi* zostaje powołany do istnienia przez tchnienie życia (por. Rdz 2, 7). Jest więc istotą zniszczalną, śmiertelną, ukształtowaną z ziemi, a więc z tych samych pierwiastków materialnych, co pozostałe ziemskie istoty. To w sposobie istnienia, a więc podleganiu procesom rozwoju, zniszczenia i śmierci, wyraża się podobieństwo do wszystkich istot niedoskonałych i przemijających. Również za element jednoczący należy uznać posiadanie *oddechu życia*: tej samej życiowej zasady, na której opiera się egzystencja człowieka i zwierząt (Kędzierski, 2006, s. 60). Tu dostrzec można swego rodzaju paradoks – człowiek, będąc obrazem Boga, jest jednocześnie prochem ziemi. Między człowiekiem a przyrodą nie ma przepaści, lecz zażyłość – tworzą razem organiczną całość (Linzey, 2010, s. 65–66) i ulegają tym samym regułom przemijania i procesom zmiany, uświadamiającym ich efemeryczność, przygodność i niekonieczność.

Również Nowy Testament podkreśla wartość ludzkiej cielesności, której niszczenie ściąga karę Bożą (por. 1 Kor 3, 17). Ciało jest chlubą dla człowieka, przez nie bowiem objawia się obecność Boga (1 Kor 6, 19). To miejsce, w któ-

rym – podobnie jak w świecie – Bóg powinien odbierać cześć i szacunek. Co więcej, ciało jest warunkiem wchodzenia w relację z Bogiem i światem (Utrata, 2006, s. 224–225; Franciszek, 2015, n. 155). Cieleśność człowieka „skupia w sobie [...] elementy świata materialnego, tak że przez niego dosięgają one swego szczytu i wnoszą głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy” (Sobór Watykański II, 2002, n. 14). Człowiek jest istotą żyjącą w świecie i w jego przestrzeni manifestujący swą teotroficzną naturę. Świat jest niejako „przedłużeniem” ludzkiego ciała, które łączy istotę ludzką z otaczającą ją rzeczywistością i warunkuje jego rozwój. Do osoby ludzkiej odnieść można w tym kontekście określenie „mikrokosmosu”. Streszcza on bowiem w sobie wszystkie stopnie bytu stworzonego i jest „bytem przejścia”, zmierzającym ku ostatecznemu spełnieniu się jego losu, który oznacza powrót do Boga jako Stwórcy i źródła wszelkiego bytu (Hryniewicz, 1991, s. 429).

Jedność stworzenia implikuje skierowane do człowieka wezwanie do solidarności z innymi stworzeniami: „Człowiek jako dobry zarządca, «ekonom» Boga, powinien w taki sposób kształtować ziemię i tak panować nad innymi żyjącymi na niej stworzeniami, żeby mógł się stale realizować pierwotny zamysł Boga – zachowywanie ziemi jako miejsca życia wystarczającego dla wszystkich istot żyjących” (Kehl, 2008, s. 160). Przywilej panowania nad światem natury (Ganoczy, 1999, s. 39) nie oznacza prawa do protekcyjno-utylitarystycznego traktowania stworzenia. Świadomość panowania ma rodzić postawę odpowiedzialności za świat, a w konsekwencji solidarność z każdym żyjącym istnieniem. Świadomość zachodzenia naturalnych związków między człowiekiem a stworzeniem – które istnieją z woli Stwórcy – powinna wyznaczać stosunek człowieka do środowiska naturalnego, uwzględniający dynamizm wzajemnych relacji i uwarunkowań (Krawczyk, 1986, s. 21). Człowiek jest dzieckiem Bożym, ale i dzieckiem tego świata – dzieckiem przyrody. To musi implikować wobec stworzenia postawę nie wrogości czy obcości, lecz solidarności i braterstwa.

2. Aktywność człowieka w świecie naśladowaniem Boga

Teleologiczność bytu ludzkiego domaga się dookreślenia jego misji w świecie. W perspektywie zadań w świecie stworzonym ludzkie powołanie można najogólniej określić jako uczestnictwo w nadawaniu ostatecznych i doskonałych kształtów dziełu stworzenia, które wyszło z ręki Boga, ale które jest w stanie załączkowym i elementarnym. Bóg nie stworzył bowiem w pełni gotowego, doskonałego świata. Dzieło stworzenia to nie tylko „statyczny”, jednorazowy akt Boga-Stwórcy, ale Jego stale urzeczywistniające się stwórcze działa-

nie, które należy rozumieć jako dzieło utrzymania rzeczywistości w istnieniu oraz permanentną kreację przez zachodzenie praw i procesów oraz dokonujący się rozwój, zmiany, ewolucję. W dziele tym – rozumianym jako *creatio continua* – ma do odegrania swą rolę również człowiek. Jego zaangażowanie w ten proces ma służyć przez jego umysł, działanie i technikę rozwojowi świata i osiągnięciu jego przeznaczenia (Buxakowski, 1998, s. 29, 101–106; Müller, 2015, s. 244–250). Ontyczna struktura człowieka – materialno-duchowego mikrokosmosu – umożliwia realizację wyjątkowej misji: przekształcania świata ku jego coraz pełniejszej humanizacji i uduchowieniu. Dzięki aktywności człowieka w świecie, który realizuje Boży plan, materia staje się „materią ku duchowi”, a człowiek – „demiurgiem powrotu materii do Boga”. Oczywiście, powrót stworzenia do swego Stwórcy w sposób pełny i ostateczny dokona się w Paruzji. Oznacza to, że już teraz realizuje się przez człowieka konsekwentny powrót do Prapoczątku (Rogowski, 1974, s. 425–427).

Misja człowieka w świecie, wynikająca ze szczególnej pozycji, jaką otrzymał on z Bożego nadania, wtedy jest właściwie realizowana i wydaje dobre owoce, gdy urzeczywistniana jest z uznaniem suwerenności Boga jako Stwórcy i Pana wszelkiego istniejącego bytu. Pokusa uzurpacji i przypisywania sobie przez człowieka prerogatyw Bożych zawsze niesie ze sobą tragiczne skutki dla człowieka, jak i całej ludzkości, a w dalszej konsekwencji – dla całego świata. Konieczne jest dlatego nieustanne uświadamianie, że otrzymane od Boga przez człowieka wyjątkowe dary, pociągają za sobą konkretne powierzone mu zadania (Bajda, 2001, s. 224). Ich realizacja nie może wykraczać poza zakres stwórczego powołania ani się jemu sprzeciwiać. Traktowanie przez człowieka świata w sposób pryncypialny – jako swej własności, a nie powierzonej mu „dzierżawy” (rzeczywistości nie tyle danej, co zadanej) – powoduje zawsze degenerację relacji między człowiekiem a światem. Postawa zawłaszczania daru, jakim jest świat, czyni człowieka niezdolnym do bezinteresownej afirmacji bytu, do postawy kontemplacji jego dobra i piękna. Jej miejsce zastępuje postawa silniejszego, pragnienie władzy i korzyści. To powoduje zanikanie świadomości *sacrum* rzeczywistości stworzonej, które w konsekwencji rodzi postawę redukcjonistyczno-utylitarnego jej widzenia, który każe ją postrzegać jako źródło surowców, bogacenia się bądź hedonistycznie rozumianej przyjemności (Bajda, 2001, s. 232).

Prawda o współstworzonności człowieka wraz z innymi istotami implikuje wezwanie do solidarności z otaczającym światem. Określane jest ono niejednokrotnie jako „biblijna zasada solidarności” (Bajda, 2001, s. 198). Jej istotą powinna być miłość, która leży u źródeł stworzenia: *Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił* (Mdr 11, 24). Niestety, współczesny człowiek

często nie postrzega siebie jako części natury, lecz jako zdolnego nad nią zapanować władcę czy użytkownika. Kieruje się nie miłością, lecz siłą i chęcią zaspokojenia swych żądz, przez co wydaje walkę naturze. Jednak nie uświadamia sobie, że jeśli tę walkę wygra, paradoksalnie sam stanie się przegranym (Kędzierski, 2006, s. 64).

Człowiek pełni wyjątkową rolę wśród stworzeń, ale nigdy nie jest w stanie wyemancypować się ze świata przyrody. Choć Bóg powierza mu misję czynienia sobie ziemi poddanej, nie zmienia to ludzkiego statusu ontycznego. Jest więc z woli Boga dzierzawcą, administratorem świata, nie jego właścicielem (Banora, 1982, s. 9). Człowiek został stworzony na obraz Boga (Rdz 1, 27), dlatego przewyższa on wszelkie inne stworzone istoty (Jakubiec, 1968, s. 23). Pozostaje w szczególnym odniesieniu do Stwórcy i w mocy Boga działającego w świecie uzyskał prawo do funkcjonowania w nim. Opis stworzenia mówi o prymacie człowieka, wynikającym z wyjątkowości sposobu jego powołania do istnienia. Człowiek jest finalnym aktem stworzenia – ukoronowaniem wszystkiego, co zostało z woli Boga stworzone, jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego” (Urbański, 2002, s. 467). Jednak nie oddziela to go od reszty stworzeń i nie czyni go absolutnym panem wszystkiego, lecz stawia go w postawie służby stworzeniu.

Trzykrotne powtórzenie w Księdze Rodzaju prawdy o podobieństwie człowieka do Boga (Rdz 1, 26-27), stanowi zaproszenie do panowania nad światem natury, które – będąc realizacją Bożej woli – ma być urzeczywistnianiem stworczego i zbawczego planu Boga przez wprowadzanie ładu i harmonii w całe stworzenie (Łukomski, 1994, s. 198). Oznacza to, że nakaz *czynienia sobie ziemi poddanej* musi być wypełniany z uwzględnieniem natury każdego stworzenia. Z racji powołania ich do istnienia przez Boga należy się im szacunek, a możliwość korzystania z nich powinna budzić w człowieku wdzięczność za powierzenie mu przez Boga świata, jak i za zaproszenie do udziału uczestniczenia w Jego władzy nad światem (Buxakowski, 1998, s. 106; Franciszek, 2020, n. 41).

Szczególnie zdaje się to potwierdzać biblijny opis nadawania przez człowieka nazw zwierzętom. Mówi on jednocześnie o relacji przyjaźni i bliskości, jaką człowiek ma ze wszystkimi istotami żywymi (Dańczak, 2004, s. 77). To, że człowiek nadaje różnym zwierzętom nazwy, uświadamia, że są one istotami niższymi od niego i jako takie są mu one podporządkowane. W Bożym planie mają one towarzyszyć człowiekowi i stanowić dla niego pomoc, on wyznacza im właściwe dla nich miejsce oraz konkretne przeznaczenie (por. Rdz 2, 18n). Adam, nadając zwierzętom imiona, wypełnia nakaz panowania. Oznacza to, iż uznaje ich prawa oraz swoje wobec nich obowiązki (Filipiak, 1979, s. 9; Lehmann, 1992, s. 50). Dzieło stworzenia nie jest bowiem przestrzenią eksploatacji i absolutnej władzy człowieka, lecz z woli Bożej – dzierzawą, lennem.

Stwórca powierza człowiekowi pełnomocnictwo wraz z łączącymi się z nim zobowiązaniami ochrony świata, który otrzymał od Stwórcy i który, jako owoc dzieła stworzenia, ma swą niezbywalną wartość (Löw, 1992, s. 95).

Przyroda została podporządkowana człowiekowi na mocy obrazu Boga, który w sobie nosi i który upoważnia go do sprawowania władzy. Jednak na skutek grzechu obraz ten uległ „zamazaniu” – nie jest już czysty i nieskazitelny – jak na początku, kiedy człowiek przebywał w raju. Dlatego prawa człowieka do zwierzchnictwa nad naturą są ograniczone. Człowiek dotknięty grzechem nie jest już władcą stworzenia i pełni jedynie funkcję włodarza i zarządcy powierzonych mu dóbr. Ziemia nie jest jego własnością. Jeśli człowiek traktuje ziemię i zwierzęta jak swoją własność, czyni to bezprawnie, gdyż grzechem jest traktowanie jak swojej własności tego, co otrzymało się tylko w zarządzanie, w dzierżawę. Jedynym właścicielem ziemi jest sam Bóg (Osek, 2005, s. 101).

Pismo Święte przestrzega przed przekraczaniem kompetencji, które zostały powierzone człowiekowi. Próba ich poszerzania, przekraczania czy ewidentnego przypisywania sobie prerogatyw Boga zawsze prowadzi do tragedii. Szczególnym tego uwyrażeniem jest budowa wieży Babel (por. Rdz 11, 1-9). Pokusa ulegania materialnym dobrom świata, kwestionowanie ustalonego przez Stwórcę porządku i hierarchii wartości prowadzi do degradacji osoby ludzkiej i jej natury, do „odrzućcia tajemnicy świata i swojego istnienia” (Bajda, 2001, s. 232; Franciszek, 2015, n. 105). Respektowanie Bożych praw jest warunkiem zachowania przez człowieka pozycji prymatu (nie dominacji) wobec świata z asystencją Bożego błogosławieństwa. Współpraca z Bogiem wyznacza człowiekowi misję takiego działania, by świat stawał się coraz bardziej kosmosem, a nie chaosem, a więc by skutki ludzkich działań były zawsze dobre, stanowiąc ludzką partycypację w *creatio continua*, a jednocześnie i wypełnianie misji kapłańskiej, oznaczającej pośredniczenie między Bogiem a stworzonym światem (Bajda, 2001, s. 232).

3. Istota władzy człowieka nad stworzeniem

Biblijny „obraz Boży” w człowieku utożsamiany jest z jego misją panowania nad światem i go przekształcania (por. Rdz 1, 26-30). Zadania tego nie należy rozumieć jako opcjonalnego, dodatkowego, lecz „jako istotny element tej egzystencji, związany wewnętrznie z powołaniem człowieka” (Rogowski, 1986, s. 82–84). Człowiek w Bożym planie jest tym, za pośrednictwem którego dokonuje się powrót wszechświata do swego Boskiego Centrum. Ludzkie działanie przeobrażające świat prowadzi ku osiągnięciu tego zamysłu. Aktywność ludzka – partycypacja w *creatio continua* – jest wpisana w teleologiczny sposób

istnienia świata, jest koniecznym uzupełnieniem i wymogiem wynikającym z Bożego planu (Rogowski, 1986, s. 84).

Najbardziej ukonkretnia to powołanie ludzka praca. Została stworzona razem z człowiekiem, stanowiła naturalną potencjalność manifestacji natury człowieka i wyznaczonej przez Boga misji: *Gdy Pan Bóg uczynił ziemię i niebo, nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi, ani żadna trawa polna jeszcze nie weszła – bo Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię i nie było człowieka, który by uprawiał ziemię i rów kopał w ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby* (Rdz 2, 4-6). Praca jako jedna z aktywności człowieka w świecie jest środkiem jego autodoskonalenia, jak i drogą do udoskonalania rzeczywistości – przechodzeniem z chaosu do kosmosu (Babiński, 2007, s. 150; Franciszek, 2015, n. 128). Odczytywanie Bożego planu wobec świata wyznacza zakres ludzkiego zaangażowania, które wtedy jest właściwe, gdy efekty jego są *dobrze*. Ilekroć człowiek wprowadza bezład i zniszczenie, tylekroć zdradza swoje powołanie (Krawczyk, 1986, s. 20).

Boże polecenie panowania człowieka nad stworzeniem zawarte zostało w opisie stworzenia (Rdz 1,1-2, 4a.26.28). Dla właściwego zinterpretowania tego tekstu konieczna jest etymologiczna analiza językowa. Dotyczy to zwłaszcza czasowników hebrajskich: *kabas*: czynić poddanym, zdobywać, ujarzmić, oraz *radah*: panować, władać, deptać (Krawczyk, 1986, s. 20). Nie jest to jednak jedyna możliwość tłumaczenia, gdyż można te terminy rozumieć jako: „wziąć coś w posiadanie” lub „paść, prowadzić” (Lehmann, 1992, s. 53). W tym kontekście relację między człowiekiem a stworzeniem można rozumieć analogicznie, przyrównując ją do relacji między pasterzem a jego stadem. Oznacza to więc ze strony człowieka troskę o jego zachowanie, zapewnienie mu bezpieczeństwa, kierowanie nim, utrzymanie w dobrej kondycji powierzonych pasterzowi stworzeń. W kontekście uwarunkowań kulturowych hebrajskie terminy *kabas* (czynić poddanym) i *radah* (panować) mogą być interpretowane jako dwa różniące się stylistycznie pojęcia, w swej genezie odnoszące się do osiedlania się człowieka, tworzenia podstaw kultury agrarnej i udomawiania zwierząt. Człowiek ma więc opiekować się ziemią i stworzeniami – tak z nich korzystać, by zapewnić harmonię i szansę właściwego rozwoju każdej istocie (Witaszek, 1993, s. 44). Co więcej, kontekst pojawienia się sformułowania wyrażenia *niech panuje* wskazuje na błogosławieństwo. Oznacza więc to panowanie rozumiane jako kompetencję dobrego króla-władcy, zatroskanego o dobro swych poddanych. Zadaniem jego jest rządzenie, wydawanie rozkazów, pasterzowanie, a przez to zapewnienie bezpieczeństwa wszystkim podlegającym jego władzy, zapewnienie optymalnych warunków życia i rozwoju, wskazywanie wspólnych celów oraz moderowanie ich realizacji (Banora, 1982, s. 11; Lehmann, 1992, s. 51; Suchy, 1993, s. 14n). Terminy *kabas* i *radah* nie wyrażają supremacji

człowieka nad pozostałymi stworzeniami, lecz działanie porządkujące, przekształcające, będące naśladowaniem działania samego Boga, wyprowadzającego *dobry* ład i porządek (Góralczyk, 1992, s. 68; Kopec, 2008, s. 21; Rychlicki, 1999, s. 56).

Człowiek dostępuje szczególnego wyróżnienia, gdy zostaje włączony w urzeczywistnianie zamysłów Bożych w świecie. Wtedy tylko owo zadanie jest realizowane w pełni, gdy człowiek – wiedząc o wielkim zakresie swych prerogatyw, jak i jednocześnie wielkim zaufaniu, jakim obdarza go Stwórca – nie zapomina, że to Bóg jest jedynym Panem świata. Podejmując swą aktywność, jest świadomy swej królewskości/pasterzowania, ale i tego, że mandat władzy pochodzi od Boga. Winien jest Mu przez to więc cześć i posłuszeństwo. Bóg konsekwentnie egzekwuje swoje panowanie nad ziemią i rozlicza człowieka z powierzonego mu zarządu. Gdy człowiek sprzeniewierza się swemu zadaniu, tzn. przestaje być stróżem stworzenia i zaczyna nadużywać swej władzy, ściąga na siebie niszczące konsekwencje (Rychlicki, 1999, s. 56). Władza ta nie jest bowiem nigdy absolutna, lecz zapodmiotowana jest w panowaniu Boga, który łaskawie udziela jej człowiekowi. Człowiek został wyniesiony do niezwykłej godności bycia obrazem Boga. Nie oznacza to jednak nigdy równości panowania Bożego i ludzkiego. Jeśli człowiek pragnie swym zarządem światem uobecniać obraz władzy Boga, musi włożyć wysiłek, by swoje działania upodabniać do Bożych. To oznacza, że powinny charakteryzować je: służebność, mądrość, ukierunkowanie na dobro innego człowieka, świata zwierząt i ziemi jako Bożego środowiska wzrostu, rozwoju, odkrywania i wypełniania swego powołania (Benedykt XVI, 2009, n. 11, 19; Franciszek, 2015, n. 67; Jan Paweł II, 1995, n. 52).

Człowiek jest panem przyrody, ale jednocześnie jej częścią. Dlatego nie może jej użytkować, kierując się wyłącznie własnymi upodobaniami. Świat zostaje powierzony mu jako swego rodzaju lenno, jako dar od Boga, w którym kryje się zobowiązanie mądrego z niego korzystania oraz przekazania go następnym pokoleniom. Stworzenie jest bowiem dziedzictwem powierzonym człowiekowi. Z tej racji człowiek nie ma prawa niszczyć stworzenia lub „obciążać hipoteką, której nie da się już obliczyć” (Töpfer, 1992, s. 78–80). Nie jest wszechwładnym panem ziemi, lecz jej dzierżawcą i współpracownikiem Boga, „sprawiedliwym zarządcą” (Franciszek, 2015, n. 116). Swoje powołanie ma podejmować jako stworzony na obraz i podobieństwo Boże, tym samym wyrażając w swych działaniach Bożą troskę o ziemię i stając się uczestnikiem wypełniania przymierza, jakie Bóg zawarł z wszelkim stworzeniem (Mirek, 2001, s. 164; Ratzinger, 1999, s. 72–91; Rogowski, 1999, s. 329).

W zadaniu *czynienia sobie ziemi poddanej* zostały zawarte uprawnienia do dysponowania światem, ale nie są one nieograniczone. Człowiek ma prawo

przekształcać świat, by stawał się on coraz bardziej mu przyjazny, przystosowany do jego potrzeb i oczekiwań. Proces ten jednak musi dokonywać się z uwzględnieniem rządzących nim praw przyrody oraz starania o integralne trwanie i rozwój wszelkiego stworzenia (Franciszek, 2015, n. 68). Dostrzec tu można dwie zasadnicze granice w podejmowaniu działań. Pierwszą jest sam człowiek, którego nie wolno wykorzystywać przeciwko jego dobru, rozumiejąc przez to zarówno innych ludzi (ludzkość), jak i dziedzictwo przyszłych pokoleń. Drugą są „same istoty stworzone”, dokładnie: Boży замысль wyrażający się w ich stworzeniu, który implikuje określony ich sposób traktowania. Oznacza on nie tyle dowolność, co troskę skoncentrowaną na ich dobru, co wyraża się w życzliwej opiece: *doglądaniu* czy *uprawianiu* (Benedykt XVI, 2005, n. 48; Łukomski, 1999, s. 190–191).

Człowiek jako obraz Boga i namiestnik Stwórcy winien Go naśladować w swych zabiegach w odniesieniu do stworzeń. Oznacza to – w sensie negatywnym – odrzucenie wszelkich zakus realizowania postawy dominacji, uzewnętrzniającej się w brutalnej eksploatacji przyrody (Pieniek, 2008, s. 83). Interpretacja słów o czynieniu sobie ziemi poddanej jako legitymizacja dewastacji, bezwzględnego panowania nad środowiskiem czy prawa do grabieżczego, lekomyślnego czy podyktowanego chciwością korzystania z jego dóbr stoi w sprzeczności z duchem przekazu biblijnego. Stworzenie człowieka w świecie na obraz i podobieństwo Boga stawia go wobec świata w relacji braterstwa i symbiozy. Jednocześnie właśnie wyjątkowe uposażenie człowieka (rozum i wolna wola) podkreśla jego odpowiedzialność za podejmowane działania. Z racji umiejętności przewidywania konsekwencji swego postępowania, ma on obowiązek pełnienia roli mądrego gospodarza, roztropnego zarządy i ogrodnika ziemi. Człowiek jest koroną stworzenia, co nie oznacza, że nie ma przejawiać wobec pozostałych dzieł Bożych postawy pełnej szacunku i czci (Langiewicz, 2002, s. 525). Ma tak panować nad światem, „aby mu nie wyrządzić szkody i zachować ze wszystkimi stworzeniami solidarność w doczesnej wspólnocie losu, w duchu poszanowania stwórczego замысль Boga” (Łukomski, 1999, s. 200). Postawa służby wobec świata nie oznacza, że przestaje istnieć ontologiczna i aksjologiczna różnica pomiędzy człowiekiem a innymi istotami żyjącymi. Nie chodzi o traktowanie natury jako ważniejszej od samej osoby ludzkiej, lecz o wykształcenie właściwego stosunku człowieka do przyrody, charakteryzującej się szacunkiem, poszanowaniem rządzących nią praw oraz traktowaniem jej jako depozytu powierzonego aktualnym i przyszłym pokoleniom (Benedykt XVI, 2005, n. 48).

Człowiek nie może ubóstwić natury, traktując biosferę tak, jak jednostkę biotyczną o nieodróżnioną wartość (Jan Paweł II, 1997, s. 522). Takie stanowisko prowadzi do postaw neopogańskich lub do nowego panteizmu. Z sa-

mej tylko natury, pojmowanej w sensie czysto naturalistycznym, nie może być udzielone człowiekowi zbawienie. Bóg nie jest częścią świata, lecz się w nim immanentnie objawia (Benedykt XVI, 2005, n. 48; Dziedzic, 2019, s. 106). Jednocześnie równie odległą od ducha Biblii jest pokusa deistycznego postrzegania świata, zapoczątkowanego przez idee Oświecenia, w którym człowiek – twierdząc, że Bóg wprawdzie stworzył świat, ale nie przejawia nim większego zainteresowania – rości sobie prawo do nieograniczonego panowania nad przyrodą. W tym kontekście trzeba stwierdzić, że „nie jest rzeczą słuszną obciążenie chrześcijaństwa zachodniego zarzutem zdrady jego powierniczej funkcji. To dopiero wyemancypowanie się nowożytnego człowieka spod biblijnego Objawienia stało się przyczyną przeobrażenia biblijnego nakazu panowania w podporządkowanie sobie natury ze względu na swą siłę oraz dowolne jej używanie” (Kehl, 2008, s. 160). Wiara w siłę ludzkiego rozumu i kult nauki rodzi w człowieku postawę skrajnego antropocentryzmu i w konsekwencji – dążenie do bycia „małym bogiem” (Ziemiański, 2000, s. 161–163). Tymczasem biblijny nakaz panowania nad światem można rozumieć tylko w postawie służebnej wobec woli Stwórcy, która jest zaprzeczeniem bezmyślnego i rabunkowego władania.

Podsumowanie

Panowanie człowieka w świecie, odrzucające zależność człowieka od Boga, nieuchronnie wiedzie ku zniszczeniu stworzenia. Współcześnie obserwowany kryzys ekologiczny jest tego przejawem. Stąd wezwanie zaangażowania w obronę środowiska, inspirowanego chrześcijańską wizją świata i człowieka. Konieczne jest też uświadomienie człowiekowi na nowo, że jego najbardziej pierwotnym powołaniem, jest „strzec i pielęgnować” powierzone sobie stworzenie. Jest to misja nadana człowiekowi przez Boga, jest więc realizacją uczestnictwa ludzkości w *creatio continua*. Za jej fundament można uznać również status stworzonosci człowieka i płynącą z tego prawdę o braterstwie i solidarności z wszelkim stworzeniem. Świadomość kohabitacyjnych zależności powinna stać się impulsem do podjęcia wysiłku pełnego rozumienia zachodzących w naturze procesów. Dostrzeżenie w tym kontekście negatywnych skutków ludzkich działań produkcyjnych i wynalazczych powinno pociągać wysiłek tworzenia zrównoważonego rozwoju. Panowanie człowieka nie może charakteryzować się brakiem odpowiedzialności, bezmyślnością, egoizmem, zachłannością czy niesprawiedliwością. Musi być pozytywnym zatroskaniem o porządek stworzenia, wkładem w jego rozwój, w równowagę całego wszechświata. Pokój z całym stworzeniem zostanie osiągnięty, gdy człowiek będzie obcować

z przyrodą zgodnie z wolą Stwórcy, gdy będzie „w niej i dla niej” jako jej rozumny, szlachetny i odpowiedzialny „pan i stróż”.

Bibliografia

- Babiński Jarosław, 2007, *Człowiek teologiczny w pismach biskupa Jana Bernarda Szlagi*, Bernardinum, Pelplin.
- Babiński Jarosław, 2017, *Ekologiczna interpretacja kreatologii*, w: Jarosław Kupczak, Cezary Smuniewski (red.), *Credo Domine, adiuvā uncredulitate meam. Księga jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Jackowi Salijowi OP*, W drodze, Poznań, s. 83–98.
- Bajda Jerzy, 2001, *Grzech ekologiczny*, w: Józef Marceł Dołęga, Jacek Wojciech Czartoszewski, Antoni Skowroński (red.), *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa, s. 222–242.
- Bartnik Stanisław Czesław, 1996, *Idea polskości*, Oddział Lubelskiego Stowarzyszenia „Wspólnota Polska”, Lublin.
- Benedykt XVI, 2005, *Deus Caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Rzym.
- Benedykt XVI, 2009, *Caritas in veritate*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Bochenek Krzysztof, 2015, *Ekologia w kontekście filozofii chrześcijańskiej*, Wschodni Rocznik Humanistyczny, 11, s. 139–154.
- Bonora Antonio, 1982, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, Communio, 2, s. 3–23.
- Buxakowski Jerzy, 1998, *Stwórca i stworzenie. Teologia prawd wiary. Tom IV*, Bernardinum, Pelplin.
- Dańczak Andrzej, 2004, *Wzajemna relacja człowieka i świata w teologii doby ekologii*, Studia Gdańskie, 17, s. 73–83.
- Dec Ignacy, 1994, *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław.
- Dziedzic Jan, 2019, *Kościół a ekologia ludzka*, Polonia Sacra, 1, s. 103–126.
- Dziuba Andrzej Franciszek, 1996, *Wyzwanie ekologiczne*, Studia Płockie, 24, s. 45–56.
- Filipiak Marian, 1979, *Myśl hebrajska. Specyfika. Przejawy. Konsekwencje*, w: Stanisław Łach, Marian Filipiak, Hugolin Langkammer (red.), *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 7–18.
- Franciszek, 2015, *Laudato si' . W trosce o wspólny dom*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Franciszek, 2020, *Posynodalna Adhortacja Apostolska Querida Amazonia. Do Ludu Bożego i wszystkich ludzi dobrej woli*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Ganoczy Alexandre, 1999, *Nauka o stworzeniu. Traktat III*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Gaudaniec Arkadiusz, 2016, *U podstaw jedności bytowej człowieka. Studium z metafizyki osoby*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Góralczyk Paweł, 1992, *Kształtowanie postaw odpowiedzialności etycznej*, Communio, 6, s. 63–74.
- Gózdź Krzysztof, 2008, *Człowiek potrzebuje Boga*, w: Krzysztof Gózdź, Krzysztof Michalczak (red.), *Teologia znaków czasu. Dogmatycy wobec polskiego „dziś” Kościoła*, Wydział Teologiczny UAM, Poznań, s. 7–10.
- Hryniewicz Wacław, 1991, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Jakubiec Czesław, 1968, *Pradzieje biblijne. Teologia Genesis 1-11*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin.
- Jan Paweł II, 1990, *Przemówienie do uczestników konferencji „Człowiek i środowisko” (18 maja 1990)*, Insegnamenti di Giovanni Paulo II, 1, s. 1335.

- Jan Paweł II, 1995, *Evangelium Vitae*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Jan Paweł II, 1997, *Przemówienie do uczestników Sympozjum na temat zdrowia i ochrony środowiska*, Insegnamenti di Giovanni Paolo II, 1, s. 522.
- Jurczyk Bernard, 1990, *Ekologiczne wyzwanie dla refleksji moralnej*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, 3, s. 73–88.
- Kehl Medard, 2008, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, W drodze, Poznań.
- Kędzierski Przemysław, 2006, *Kościół i ekologia*, Wyższe Seminarium Duchowne, Rzeszów.
- Kopeć Jacek, 2008, *Biblijne podstawy chrześcijańskiej troski o środowisko naturalne*, w: Jarosław M. Lipniak (red.), *Ekologia w Kościołach chrześcijańskich*, Wydawnictwo Maria, Świdnica, s. 19–22.
- Krawczyk Roman, 1986, *Stary Testament a ekologia*, Ateneum Kapłańskie, 1, s. 13–23.
- Krąpiec Mieczysław Albert, 2005, *Ja – człowiek*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Langiewicz Magdalena, 2002, *Katolicka myśl ekofilozoficzna na przykładzie Katedry Filozofii Ekologii na Uniwersytecie Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*, Ateneum Kapłańskie, 138, s. 515–530.
- Lehmann Karl, 1992, *Stworzonność człowieka podstawą jego odpowiedzialności za ziemię*, Communio, 6, s. 44–62.
- Leśniewska Jadwiga, 2000, *Pomiędzy ekumenią a ekologią*, Roczniki Teologiczne, 7, s. 187–207.
- Linzey Andrew, 2010, *Teologia zwierząt*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Löw Reinhard, 1992, *Człowiek w centrum ochrony środowiska?*, Communio, 6, s. 82–96.
- Łepko Zbigniew, 2003, *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.
- Łukomski Juliusz, 1999, *Podstawy chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego*, w: Józef Marce-li Dołęga, Jacek Wojciech Czartoszewski (red.), *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, Wydawnictwo ATK, Warszawa, s. 177–202.
- Łukomski Juliusz, 1994, *Solidarność człowieka z przyrodą*, Radomskie Wydawnictwo Diecezjalne „Ave”, Radom.
- Mirek Zbigniew, 2001, *Panowanie i miłość. Kluczowe pojęcia edukacji ekologicznej*, w: Anna Dyduch-Falniowska, Małgorzata Grzegorzczak, Joanna Perzanowska, Zdzisław Józef Kijas, Zbigniew Mirek (red.), *Mówić o przyrodzie. Zintegrowana wizja przyrody. Podręcznik dla studentów*, Instytut Ochrony Przyrody PAN, Kraków, s. 152–168.
- Müller Gerhard Ludwig, 2015, *Dogmatyka katolicka*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Osek Ewa, 2005, *Odpowiedzialność za przyrodę w ujęciu Bazylego Wielkiego*, Vox Patrum, 25, s. 79–103.
- Paweł VI, 1973, *List do Sekretarza Generalnego Konferencji Narodów Zjednoczonych o ochronie środowiska człowieka*, Chrześcijanin w Świecie, 2, s. 68–71.
- Ratzinger Joseph, 1999, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, Znak, Kraków.
- Rogowski Roman, 1974, *Antropologiczne podstawy postępu*, Ateneum Kapłańskie, 2–3, s. 420–435.
- Rogowski Roman, 2002, *Teoekologia: mistyka wszystkich rzeczy*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Rogowski Roman, 1999, *Wicher i myśl*, Księgarnia św. Jacka, Katowice.
- Rogowski Roman, 1986, *Światłość i tajemnica*, Księgarnia św. Jacka, Katowice.
- Rychlicki Czesław, 1999, *Chrześcijańskie rozumienia stworzenia a ekologia*, Studia Płockie, 27, s. 49–59.
- Sobór Watykański II, 2002, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes” (7 XII 1965)*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje – dekrety – deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Pallottinum – Poznań, s. 526–606.
- Suchy Jerzy, 1993, *Czyńcie sobie ziemię poddaną, panujcie nad zwierzętami*, Zeszyty Naukowe KUL, 1–4, s. 13–22.
- Töpfer Klaus, 1992, *Ekologia i polityka*, Communio, 6, s. 75–81.

- Urbański Stanisław, 2002, *Ekologia duchowości człowieka*, Ateneum Kapłańskie, 138, s. 465–479.
- Utrata Leszek, 2006, *Bóg, człowiek, natura. Teologiczna odpowiedzialność za naturę*, Wrocławski Przegląd Teologiczny, 1, s. 221–230.
- Witaszek Grzegorz, 1993, *Kościół wobec ekologii*, Zeszyty Naukowe KUL, 1–4, s. 141–144.
- Ziemiański Stanisław, 2000, *Kryzys ekologiczny i perspektywy jego przezwyciężenia według Jürgena Moltmanna*, w: Anna Dyduch-Falniowska, Małgorzata Grzegorzczak, Zdzisław Kijas, Zbigniew Mirek (red.), *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej*, Polska Akademia Nauk. Instytut Ochrony Przyrody, Kraków, s. 156–169.

Human creation as the foundation of ecological responsibility

Summary: Creatology is an excellent area for undertaking ecological reflection in the field of theology. The truth about human creation as the crown of creatures – “in God’s image and likeness” – gives him a privileged place in the world. At the same time, however, it makes us aware of the task entrusted to us by God, which is to take care of the world. Man, being a child of God, is also a child of the world. This obligates him to feel solidarity with creation and to fulfil his aspirations in such a way that he does not destroy the world around him. The task of “making the land subjugated” must be carried out with respect to the laws that rule it. People must be aware that they are not the owners of the world, but they are just tenants. This implies the attitude of a wise host, a reasonable manager and gardener.

Keywords: creathology, ecology, ecotheology, ecological crisis.

Michał Klementowicz*

Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (Polska)

TEORIOTEKSTOWA KONCEPCJA HOMILII WOBEC TEOLOGII STWORZENIA

Streszczenie: Przygotowanie tekstu homilii domaga się respektowania zasad wypracowanych w lingwistyce tekstu. Dzięki temu może powstać spójna i wyraźnie delimitacyjna wypowiedź. Dotyczy to także przepowiadania w zakresie biblijnego przekazu na temat stworzenia. Spójność tekstu wyznaczają tutaj treści zamieszczone w lekcjonarzu. Stanowią one prototekst, który aktualizowany we właściwy sposób może stworzyć intratekst przepowiadania homilijnego. Tak skonstruowana wypowiedź daje z kolei szansę stworzenia intertekstu, gdzie homilista, mówiąc o teologii stworzenia może odnieść się do innych dziedzin wiedzy, rozwijając w ten sposób przekaz Objawienia.

Słowa kluczowe: aktualizacja, lekcjonarz, homilia, tekst, teologia stworzenia.

Liturgia Mszy Świętej to uobecnienie wielkich wydarzeń zbawczych. Sprawowana celebracja ma znamiona komunikatu (globalnego znaku). Istotną częścią liturgii jest homilia, mająca charakter wyraźnie delimitacyjny oraz informacyjny, stanowiąc klucz do zrozumienia sprawowanego misterium.

Celem niniejszego opracowania jest teoriotekstowe spojrzenie na liturgiczne przepowiadanie słowa Bożego. Kryterium treściowym prowadzonych poszukiwań jest ponadto tematyka związana z teologią stworzenia. Wymienione dwa komponenty mają pozwolić na określenie porządku, w którym przygotowuje się homilię. Chodzi o doprecyzowanie zasad postępowania w kierunku uzyskania poprawnej wypowiedzi, która zostanie koherentnie zbudowana w zakresie wybranej tematyki teologicznej. Poniżej zostanie dookreślona zasada spójności jako norma poprawnie przygotowanego tekstu. Następnie będzie przedstawiona reguła prototekstu wraz z odniesieniem do problematyki teologii stworzenia. Ostatnim wątkiem będzie prezentacja tzw. koherencji intra- oraz intertekstowej na przykładzie biblijnej prawdy o początku świata i człowieka.

* Adres/Address: ks. dr Michał Klementowicz; ORCID: 0000-0001-5375-7961; hindenburg@wp.pl

1. Spójność jako zasada tekstu homilii

Próbując tworzyć definicję tekstu, zwraca się uwagę na to, że powinien on stanowić strukturę zamkniętą (skończoną). Kluczowy termin, jaki poddawany jest tutaj analizie, dotyczyć ma zatem wypowiedzi o charakterze całościowym. Jest to rozstrzygające kryterium dla semantycznie spójnego tekstu. Taką formę językową można ująć w pewne ramy. Założeniem może tu być wyznaczenie tematu, co związane jest z koherencją budowanej struktury (Dobrzyńska, 1991, s. 143–144; Dobrzyńska, 2009, s. 36–37).

Powyższe spostrzeżenia mają decydujące znaczenie w pracy nad przepowiadaniem liturgicznym. Semantyczna spójność homilijnego *actio* jest osiągnięta przez konsekwentne rozwijanie jednej przewodniej tezy. W nawiązaniu do niej można przekazywać inne informacje. W praktyce treść biblijna powinna zostać ujęta w klucz możliwie precyzyjnego przesłania (np. tematu lub orędzia). Pojawiające się natomiast w homilii wszelkie twierdzenia (teologiczne lub pozateologiczne) muszą pozostawać w relacji do głównej tezy formułowanej wypowiedzi¹.

Kategoria spójnego przesłania tekstu homilii dotyczy jeszcze innego kryterium. Otóż należy uwzględnić w komunikacji kaznodziejskiej dookreślenie tzw. jednego odbiorcy, chodzi tutaj o konkretne audytorium. Homilista *a priori* powinien sprecyzować, do jakiej grupy słuchaczy się zwraca. Dzięki temu może wejść w interakcję z określonym adresatem, którego identyfikuje, rozpoznaje poziom jego wiedzy, charakter życiowych doświadczeń czy też predyspozycje intelektualne (Klementowicz, 2017, s. 69–72).

Powyższe twierdzenia dotyczące tekstu można jeszcze uzupełnić o informacje dotyczące tzw. granic wypowiedzi. Semantycznie poprawny przekaz jest koherentny o tyle, o ile ma wyraźną delimitację. Granicą dla homilii jest treść kerygmatu, czyli sformułowane w przesłaniu, a następnie rozwijane przez kaznodzieję treści Objawienia (Klementowicz, 2018, s. 92–96). Wyznaczone ramy wypowiedzi służą do odpowiedniego zaaplikowania toposów argumentacyjnych (Klementowicz, 2019a, s. 17) oraz tzw. kryterium fabularnego, które pozwala lepiej zrozumieć treści zaczerpnięte z lekcjonarza (Klementowicz, 2018, s. 96–98).

Badania nad tekstem przepowiadania oprócz wskazanych już odniesień domagają się nawiązania do jeszcze jednej kategorii. Jest nią cecha określana jako intertekstualność. Jest to norma, oznaczająca umiejscowienie tekstu w relacji

¹ Pojawiające się w przepowiadaniu informacje zaczerpnięte z innych źródeł m.in.: z *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, nauczania Ojców Kościoła, prac wybitnych teologów – powinny pozostawać w relacji do sformułowanego uprzednio przesłania. W językoznawstwie określa się takie treści mianem „formuł tematycznych”, które łączą z tematem wypowiedzi.

do innych wypowiedzi (Dobrzyńska, 1991, s. 173; Krauz, 2009, s. 197). Powinna ona być uwzględniona w przygotowaniu homilii (Klementowicz, 2019b, s. 54–58). Dzięki niej liturgiczne głoszenie słowa będzie konstruktem teologicznym wokół jednego głównego przesłania (orędzia) biblijnego. Dodatkowe nawiązanie do innych tekstów pogłębia zrozumienie prezentowanych tematów teologicznych.

Wskazane powyżej narzędzia służą pomocą w budowie poprawnej struktury tekstu. Aspekt pragmatyczny, towarzyszący homilii, jest wyrażony w całościowym ujęciu problemu. Opisana wyżej koherencja pomaga osiągnąć ten efekt.

2. Prototekst stworzenia w przekazie biblijnym

Oprócz szeregu wymienionych już zasad przygotowanie homilii dotyczącej teologii stworzenia wymaga uwzględnienia jeszcze jednej cechy wypowiedzi. Otóż w przypadku przepowiadania liturgicznego głoszona homilia ma swój tzw. tekst wyjściowy – czyli prototekst. Formułę taką stanowią treści Objawienia, które w określonym kluczu zostały zamieszczone w lekcjonarzu. Zatem treści biblijne w liturgii słowa, dotyczące określonych zagadnień teologicznych (również teologii stworzenia), muszą być rozpatrywane wyłącznie w przyjętym układzie tekstu wyjściowego. Należy zatem zrozumieć koncepcję pierwotnej struktury, aby wtórna pod względem budowy wypowiedź, jaką jest homilia, zbudować na prawidłowych podstawach².

Teksty biblijne mówiące o Bożym dziele stworzenia pojawiają się kilka razy w roku liturgicznym. Czytane są one podczas obchodów Wigilii Paschalnej, która zajmuje wyjątkowe miejsce w liturgii Kościoła. Wykorzystywane są ponadto w dni powszednie tygodnia po V Niedzieli w ciągu roku w tzw. I cyklu czytań. Teologia stworzenia pojawia się także w liturgii słowa XXVII Niedzieli w ciągu roku w cyklu B oraz w dniu wspomnienia dowolnego św. Józefa Robotnika.

Dwa z wymienionych powyżej miejsc stanowią słaby punkt odniesienia do przygotowania na ich podstawie homilii dotyczącej teologii stworzenia. Jest tak w przypadku XXVII Niedzieli w ciągu roku oraz w czytaniach zaproponowanych na dzień wspomnienia św. Józefa. Teksty zamieszczone w lekcjonarzu na tę Niedzielę (*Lekcjonarz mszalny*, t. V, 2015, s. 132–135) zostały zaczerpnięte z drugiego rozdziału Księgi Rodzaju (por. Rdz 2,18–24). Wykorzystany tutaj

² Przesłanie tekstów Pisma Świętego otrzymało w lekcjonarzu szczególne znaczenie pastoralne. Dzięki temu jest on podstawowym narzędziem, w oparciu o które powstaje homilia. Innymi słowy księga ta tworzy semantyczną bazę dla przygotowywanej wypowiedzi w ramach liturgii.

fragment obejmuje zakończenie opisu dzieła stwórczego. W tym momencie autor natchniony zwraca uwagę na człowieka, który wieńcząc dzieło boże uczestniczy w aktywności Stwórcy, nadając nazwy elementom świata ożywionego. Jednocześnie w zaproponowanym fragmencie mowa jest o stworzeniu kobiety, która ma towarzyszyć mężczyźnie. Ostatnia z kwestii jest kluczowa, ponieważ zagadnienie relacji (związku) kobiety i mężczyzny stanowi punkt odniesienia do celebrowanej w tym dniu niedzielnej liturgii Mszy Świętej (Dyk, 2013, s. 303). Wybrany na to wydarzenie fragment Ewangelii według św. Marka (por. Mk 10,2-16), gdzie mowa jest o nierozzerwalności związku małżeńskiego, determinuje kierunek interpretacji. Najwłaściwsze zatem będzie podjęcie w analizowanym przykładzie tematyki związanej z małżeństwem czy też relacją obluźnioną kobiety i mężczyzny³. Takie podejście do prototekstu wyklucza możliwość rozwinięcia w homilii zagadnień dotyczących początków istnienia świata.

Treści dotyczące teologii stworzenia zaproponowane zostały także w VI tomie lekcjonarza, w dniu wspomnienia dowolnego św. Józefa Robotnika (*Lekcjonarz mszalny*, t. VI, 2019, s. 136–139). W czytaniach wykorzystane zostały fragmenty Księgi Rodzaju 1,26-2,3. Przywołany fragment to opis wieńczący dzieło stwórcze, gdy jako koronę stworzeń Bóg powołuje do istnienia człowieka. Passus ten podkreśla ponadto oddanie dzieła stwórczego w ręce człowieka, który ma *czynić sobie ziemię poddaną* (por. Rdz 1,28). Ostatnia z wymienionych tutaj kwestii jest decydująca dla sformułowania orędzia. Potwierdza to fragment Ewangelii, gdzie Jezus ukazany jest jako Syn cieśli. Ważna jest także inspiracja zawarta w psalmie responsoryjnym, gdzie mowa jest o sensie ludzkiej pracy (*Lekcjonarz mszalny*, t. VI, 2019, s. 136–137). Dwie wskazane tu ścieżki źródłowe (zwłaszcza Ewangelia) wyznaczają kierunek interpretacji tekstów pochodzących z lekcjonarza, zdeterminowany tematyką ludzkiej pracy. Zatem sam prototekst wyklucza tutaj możliwość interpretacji w przepowiadaniu kwestii dotyczących stworzenia⁴.

Wśród wymienionych wyżej perykop biblijnych, gdzie pojawiają się treści związane z teologią stworzenia, na szczególną uwagę zasługuje czytanie z Księgi Rodzaju w czasie liturgii Wigilii Paschalnej (*Lekcjonarz mszalny*, t. II,

³ Wykluczenie kwestii związanych z teologią stworzenia na podstawie zaproponowanych tutaj tekstów potwierdza inspiracja zamieszczona w Dyrektorium homiletycznym. Zaproponowane zostały tam następujące tematy kerygmaticzne: „Wierność małżeńska”, „Rozwód”, „Wierność owocem Ducha”, „Wierność ochrzczonych” (*Dyrektorium homiletyczne*, 2015, s. 124).

⁴ Dodatkowym kryterium wykluczającym zasadność podjęcia tematyki stworzenia na podstawie omawianych tekstów jest to, że w dniu wspomnienia proponowane jest inne czytanie (do wyboru) w miejsce lekcji z Księgi Rodzaju. Zaproponowany fragment z listu św. Pawła do Kolosan (por. Kol 3,14-15; 17,23-24) jest motywacją do podejmowania działania, którego inspiracją jest myślenie o Bogu (*Lekcjonarz mszalny*, t. VI, 2019, s. 137).

2015, s. 275–278). Pojawiający się tam fragment stanowi systematyczny wykład na temat początków świata (por. Rdz 1,1-2,2). Komplementarność pojawiających się treści potwierdza sformułowanie obecne w podsumowaniu czytania: *W ten sposób zostały ukończone niebo i ziemia oraz wszystkie jej zastępy [stworzeń]* (Rdz 2,1). Użyte rzeczowniki „niebo” i „ziemia” nie pozostawiają wątpliwości, że chodzi tutaj o początek istnienia świata (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2002, n. 326). Tak skonstruowana relacja biblijna daje podstawę do przygotowania homilii, w której (z uwzględnieniem całej Wigilii Paschalnej) ukazane zostanie nie tylko dzieło powstania świata, ale również tzw. nowe stworzenie, które związane jest ze zmartwychwstaniem (*Dyrektorium homiletyczne*, 2015, s. 42–43). Zaproponowane w analizowanym tomie lekcjonarza czytanie sugeruje ukazanie początku stworzenia odnowionego przez Syna Bożego. W ten sposób, w formie orędzia, homilista może wskazać na Boży plan stworzenia, którego punktem zwrotnym jest odkupienie człowieka i szansa zbawienia dla ludzkości⁵.

Aktualizowanie w homilii treści dotyczących samego stworzenia czy też początków świata należy dostosować do specyficznego charakteru liturgii Wielkiej Soboty. W lekcjonarzu, poza czytaniem z Księgi Rodzaju, zaproponowane zostało siedem innych, w których ukazana jest wiernym historia dziejów zbawienia aż po udział w „nowym życiu”, o którym mowa jest w Epistole (*Lekcjonarz mszalny*, t. II, 2015, s. 281–296). Z uwagi na bogactwo zagadnień teologicznych, występujących w liturgii wielkosobotniej, pojawia się niebezpieczeństwo pośpiesznego potraktowania treści dotyczących stworzenia. Pierwsze czytanie koncentruje na tematyce dotyczącej początku świata oraz powołania do istnienia człowieka, ale wielość wątków występujących w całej celebracji utrudnia głosicielowi słowa Bożego przygotowanie homilii przybliżającej słuchaczom jedno zagadnienie.

Ostatnim miejscem, gdzie w liturgii słowa są zaproponowane zagadnienia związane z teologią stworzenia, jest *lectio continua* fragmentów Pisma Świętego, pojawiających się w lekcjonarzu od poniedziałku do czwartku po V Niedzieli w ciągu roku w cyklu I. W dwa pierwsze dni lekcjonarz prezentuje dzieło stworzenia świata, które ukoronowane zostaje powołaniem do istnienia człowieka (*Lekcjonarz mszalny*, t. III, 2015, s. 176–182). Przesłanie z wtorku podsumowuje sformułowanie *Oto są dzieje początków po stworzeniu nieba i ziemi* (por. Rdz 2,4a), definitywnie rozstrzygając sposób zakończenia procesu powstawania świata przyrody. Motyw powołania do istnienia pojawia się w lek-

⁵ Wskazaną tutaj inspirację potwierdza myśl zawarta w psalmie responsoryjnym, zaproponowanym jako odpowiedź po pierwszym czytaniu. Werset „Niech zstąpi Duch Twój i odnowi ziemię” jak najbardziej pozostaje zbieżny z inklinacją rozumienia stworzenia, które domaga się odnowy (*Lekcjonarz mszalny*, t. II, 2015, s. 279).

cjonarzu także w kolejne dni. W środę prezentowany jest w liturgii drugi opis stworzenia człowieka (por. Rdz 2,4b-9,15-17), uzupełniony przesłaniem o powołaniu do istnienia kobiety, zawartym w czytaniach z czwartku (*Lekcjonarz mszalny*, t. III, 2015, s. 186–187, 191–192). W ten sposób w ciągu czterech dni adresaci otrzymują cały przekaz biblijny dotyczący teologii stworzenia. Dwa zaprezentowane opisy, mimo różnic w narracji o powołaniu człowieka do życia, ukazują pełną naukę o Bożym dziele stwórczym. Duży zasób informacji na temat stworzenia, podany w lekcjonarzu, wspiera w przygotowaniu odpowiedniej prezentacji omawianych zagadnień w przepowiadaniu homilijnym. Możliwość wygłoszenia czterech homilii, skomponowanych w oparciu o tekst otwarty (lekcionarz), sprzyja zaktualizowaniu przekazu ważnych treści biblijnych, z dostosowaniem do potrzeb docelowej grupy słuchaczy (Klementowicz, 2019b, s. 54–58).

W omawianej konstrukcji homilii na poszczególne dni, trzeba także uwzględnić wymowę tekstów Ewangelii. Po V Niedzieli w ciągu roku czytane są fragmenty z 6 oraz 7 rozdziału według św. Marka⁶. Chodzi o to, aby przygotowany tekst związany był nie tylko z teologią stworzenia, ale miał osadzenie chrystocentryczne oraz służył mistagogii wprowadzającej słuchaczy w tajemnice zbawienia.

3. Intra- oraz intertekst homilijny

Właściwe zrozumienie prototekstu biblijnego, umieszczonego w lekcjonarzu, pozwala w pełni wykorzystać jego potencjał w przygotowaniu homilii. Chodzi tutaj o nadanie przepowiadaniu takiej formy, za pomocą której będzie mogło dotrzeć do słuchaczy orędzie zbawcze. Takie kerygmatyczne ukierunkowanie porządkuje całą wypowiedź. Innymi słowy powstaje w ten sposób intratekst, tzn. wewnętrznie spójna wypowiedź (Duszak, 1998, s. 222). W intratekstowej homilii konkretne przesłanie (orędzie kerygmatyczne) staje się tematem przewodnim dla innych treści, pojawiających się w homilii⁷.

Do komplementarnego ukazania zagadnień dotyczących teologii stworzenia mogą zainspirować głosicieli słowa Bożego teksty czytań z V tygodnia w ciągu roku. Mogą wtedy powstać cztery homilie dotyczące dzieła stwórcze-

⁶ W poniedziałek czytany jest fragment Mk 6, 53-54 (*Lekcjonarz mszalny*, t. III, 2015, s. 160), we wtorek Mk 7, 1-13 (*Lekcjonarz mszalny*, t. III, 2015, s. 185–186), we środę Mk 7, 14-23 (*Lekcjonarz mszalny*, t. III, 2015, s. 190) i w czwartek Mk 7, 24-30 (*Lekcjonarz mszalny*, t. III, 2015, s. 194–195).

⁷ Istotne jest to, że przygotowanie spójnego tekstu homilii podlega procesowi aktualizacji nie tylko wobec treści biblijnych, ale także liturgii. Oznacza to, że wszelkie informacje (w tym przypadku z Księgi Rodzaju) muszą zostać odniesione do centrum celebracji, którym jest odsłonięcie misterium Chrystusa.

go. Przygotowanie homilii na podstawie czterech następujących po sobie przekazów dotyczących stworzenia (kolejne dni liturgii słowa) daje możliwość zaprezentowania przez homilistę tzw. makrotematu. Chodzi o konstrukt, który zostanie uszczegółowiony w konkretnych dniach. W ten sposób może powstać swoista kompozycja deskryptywna. Dzięki niej słuchacz otrzyma pewną chronologię przekazu (Wilkoń, 2002, s. 135–136), co pozwoli mu dostrzec w sprawowanej dzień po dniu liturgii rozwój myśli teologicznej w *lectio continua*⁸.

Sformułowanie orędzia homilii przeznaczonych na poniedziałek i wtorek V tygodnia w ciągu roku winno uwzględniać fakt, że opowiadanie dotyczące powstania świata pojawia się w określonym kontekście historycznym. Zawarte w nim treści odwołują się do kultury Mezopotamii „dostarczającej wzorów dla opowiadań biblijnych w Księdze Rodzaju” (*Katolicki Komentarz Biblijny*, 2001, s. 11). To ważne wyjaśnienie może dla homilisty stać się inspiracją do ukazania genezy przesłania teologicznego analizowanej księgi.

Pierwszy dzień (por. Rdz 1,1-1,20) jest poświęcony tylko jednemu etapowi w procesie stworzenia. Pozwala to na sformułowanie orędzia homilii jako: ‘Stworzenie źródłem harmonii dla świata’. Taka precyzacja pojawia się przede wszystkim w perspektywie „bezlądu i pustkowia”, które nie mogły w rozumieniu semickim stanowić miejsca dla rozwoju człowieka (*Katolicki Komentarz Biblijny*, 2001, s. 15). Uzupełnieniem jest tutaj tekst z kolejnego dnia, czyli z wtorku. Wykorzystana wtedy perykopa biblijna pokazuje dopełnienie dzieła stwórczego. Zwraca także uwagę na człowieka, który jest koroną aktywności stwórczej Boga (por. Rdz 1,20-2,4a). Pozwala to na sformułowanie orędzia: ‘Bóg zaprasza człowieka do uczestnictwa w dziele stwórczym’.

Sformułowanie powyższego orędzia jest dość ogólne, dlatego powinno być skonfrontowane z wymową całej liturgii. Ważne jest ponadto, aby tekst przepowiadania osiągnął koherencję przez odniesienie treści biblijnych do bieżącej sytuacji odbiorców słowa. W tym kontekście ogólne orędzia dotyczące ‘udziału człowieka w dziele stwórczym’, czy też skierowane do niego wezwanie do ‘pracy nad harmonią świata’, mogą znaleźć uszczegółowienie. Będzie nim chociażby wezwanie do ‘troski o przyrodę otaczającą człowieka’, ‘mądre zachowania proekologiczne’ czy wreszcie ‘umiejętność dzielenia się z innymi wypracowanymi przez siebie dobrami materialnymi’.

⁸ W praktyce dotyczącej teologii stworzenia opisane zagadnienie mogłoby wyglądać w następujący sposób. Homilista wybiera najpierw makrotemat, np.: „Bóg dokonuje dzieła stworzenia, nieustannie udoskonalając świat”. Wymienione zagadnienie (o charakterze ogólnym) mogłoby przybierać uszczegółowione formy w następujących po sobie dniach przepowiadania: „Bóg inicjuje rozwój stworzenia” (poniedziałek); „Stworzenie osiąga swoją pełnię w człowieku i zostaje odnowione w Chrystusie” (wtorek); „Człowiek uczestniczy w dziele stwórczym przez dbałość o otaczający go świat (środa); „Ludzkość istnieje między stworzeniem zainicjowanym przez Boga, a doskonałym człowiekiem – Jezusem Chrystusem, który wszystko odnawia i prowadzi do Ojca” (czwartek).

Uzupełnieniem powyższego przekazu będą jeszcze homilie wygłoszone w ciągu dwóch kolejnych dni. Liturgia słowa przekazuje wtedy drugi opis stworzenia (Rdz 2,4b-9,15-17 oraz Rdz 2,18-25). Analizowany tutaj przekaz koncentruje się na człowieku, dla którego przygotowane zostały szczególne warunki życia. Interpretacja przekazu, 'że człowiek powstał z prochu ziemi', prowadzi do wniosku, że chodzi tutaj nie o samego „człowieka”, ale o całe „stworzenie”, które miałoby powstać „z niczego”. Inspiracja ta znajduje potwierdzenie w fakcie, iż zróżnicowanie płci (rozstrzygające *de facto* o początku życia ludzkiego) pojawia się w liturgii słowa dopiero w kolejnym fragmencie, tzn. w kolejnym dniu (*Katolicki Komentarz Biblijny*, 2001, s. 17). Powyższy opis pozwala na skonstruowanie następującego orędzia: 'Stworzenie początkiem wielkich dzieł Bożych' oraz w czwartek: 'Kobieta i mężczyzna niosą w sobie podobieństwo do Boga'.

Takie sformułowania domagają się jeszcze doprecyzowania w ujęciu intratekstowym. Wypowiedź mogłaby przyjąć następującą formę: 'Bóg dba o dzieło stwórcze, które wypełnia w posłannictwie swego Syna' (dla liturgii sprawowanej w środę) oraz 'Podobieństwo do Boga zostaje odnowione w Nowym Przykazaniu przez Syna Bożego' (dla czwartkowej celebracji). Zastosowanie takich sformułowań, jak: 'troska o dzieło stwórcze' oraz 'odnowione podobieństwo' należy doprecyzować dostosowując je do mentalności i sposobu myślenia odbiorców. Można wówczas mocniej zaakcentować 'potrzebę duchowego rozwoju przez formy aktywności o charakterze pobożnościowym' czy też 'wartość relacji kobiety i mężczyzny, którzy w rodzicielstwie obrazują prawdę o Bogu'.

Wszelkie wskazane powyżej odniesienia intratekstowe nie kończą jeszcze procesu przygotowania homilii. Przekaz zbudowany wokół tematów kerygmatycznych utworzy spójną koncepcję, co skłania do zastanowienia nad interkoherencją. Teoria tekstu wśród wielu cech przygotowanej wypowiedzi zwraca uwagę na międzytekstowość, która wewnętrzzną budowę pozwala ubogacić odniesieniem do innych przykładów literackich.

W przypadku homilii poświęconej teologii stworzenia odniesienia międzytekstowe można oprzeć przede wszystkim na nauczaniu *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, który wielokrotnie nawiązuje do zagadnień teologicznych, pojawiających się w Księdze Rodzaju. Można na tej podstawie mówić chociażby o 'stworzeniu, które jest początkiem wielkich dzieł Bożych' (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2002, n. 198). Istnieje ponadto możliwość rozwinięcia koncepcji 'dzieła stwórczego, które wypełnia się w Jezusie Chrystusie' (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2002, n. 257) lub też zaakcentowania, że 'człowiek, to stworzenie, którego Bóg chce dla niego samego' (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2002, n. 356). Warto zauważyć, że w Katechizmie są pełne rozdziały,

stanowiące pomoc dla intertekstowego ubogacenia przekazu homilijnego⁹. Ponadto zamieszczone w nim treści pozwalają homiliście odnieść się do nauczania II Soboru Watykańskiego (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2002, n. 286), czy też dzieł wybitnych teologów, jak np. św. Bonawentury, św. Tomasza z Akwinu (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2002, n. 293), św. Ireneusza z Lyonu (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2002, n. 294).

Intertekstowym pogłębieniem treści, dotyczącym teologii stworzenia może być także nawiązanie do osiągnięć nauk przyrodniczych (Twardy, 2009, s. 305–308). Istotne jednak pozostaje to, aby tworząc relacje między tekstami nie wykraczać poza meritum treści Objawienia Bożego. Niezachowanie tego warunku może skutkować naruszeniem zasady koherencji tekstu, która winna znaleźć wyraz w sformułowanym przez homilistę orędziu, opartym na tekstach biblijnych i zgodnym z nauką chrześcijańską. Zniekształcenie przekazu pozostawałoby także w sprzeczności z zasadami aktualizacji biblijnej w homilii, o których mówi *Dyrektorium homiletyczne* z 2015 r. (*Dyrektorium homiletyczne*, 2015, n.16–25).

Zakończenie

Prawidłowe przybliżenie w homilii zagadnień dotyczących teologii stworzenia nie jest proste z uwagi na układ czytań z Księgi Rodzaju, zamieszczonych w lekcjonarzu oraz obszerność zagadnienia. W opracowaniu wskazane zostały metody teoriotekstowego przygotowania słowa Bożego opartego na koherencji wypowiedzi, uwzględniającej zwłaszcza odniesienia do *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Opisana spójność służy zachowaniu wierności nauce zawartej w czytaniach liturgicznych, a także pozwoli na nadanie takiego kształtu przepowiadaniu, aby skoncentrowane było wokół orędzia sformułowanego przez homilistę. Jej wyrazem będzie również uwzględnienie odniesień intertekstowych, pogłębiających zrozumienie prawd chrześcijańskich.

Bibliografia

- Dobrzyńska Teresa, 1991, *Tekst. Próba Syntezy*, Pamiętnik Literacki, 82, 2, s. 142–183.
Dobrzyńska Teresa, 2009, *Pojęcie tekstu. Tekst – całościowy komunikat*, w: Zofia Bilut-Homplewicz, Waldemar Czachura, Marta Smykała (red.), *Lingwistyka tekstu w Polsce i w Niemczech. Pojęcia, problemy, perspektywy*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław, s. 35–44.

⁹ W *Katechizmie* można znaleźć następujące rozdziały poświęcone teologii stworzenia: „Katecheza o stworzeniu” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2002, n. 282–289), „Stworzenie – dzieło Trójcy Świętej” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2002, n. 290–292), „Świat został stworzony dla chwały Bożej” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2002, n. 293–294) oraz „Tajemnica stworzenia” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2002, n. 295–301).

- Dyk Stanisław, 2013, *Co głosić, aby wierzyli? Studium homiletyczne lekcjonarza mszalnego*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Katechizm Kościoła katolickiego, 2002, II wydanie poprawione, Pallottinum, Poznań.
- Katolicki Komentarz Biblijny, Waldemar Chrostowski (red. nauk wyd. polskiego), 2001, Vocatio, Warszawa.
- Klementowicz Michał, 2017, *Spójność tekstu jako warunek poprawnej homilii*, Roczniki Teologiczne, 64, 12, s. 63–77.
- Klementowicz Michał, 2018, *Delimitacja w posłudze słowa Bożego*, Roczniki Teologiczne, 65, 12, s. 89–99.
- Klementowicz Michał, 2019a, *Procesualność w tekście homilii*, Seminare. Poszukiwania Naukowe, 41, 1, s. 11–20.
- Klementowicz Michał, 2019b, *Intertekstowość w homilii*, Roczniki Teologiczne, 66, 12, s. 53–64.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, 2015, *Dyrektorium homiletyczne*, Pallottinum, Poznań.
- Krauz Maria, 2009, *Kategoria intertekstualności w badaniach polskich*, w: Zofia Bilut-Homplewicz, Waldemar Czachura, Marta Smykała (red.), *Lingwistyka tekstu w Polsce i w Niemczech. Pojęcia, problemy, perspektywy*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław, s. 197–205.
- Lekcjonarz mszalny, t. II, *Okres Wielkiego Postu. Okres Wielkanocy*, 2015, wydanie drugie, Pallottinum, Poznań.
- Lekcjonarz mszalny, t. III, *Okres zwykły od 1 tygodnia zwykłego do 11 tygodnia zwykłego*, 2015, wydanie drugie, Pallottinum, Poznań.
- Lekcjonarz mszalny, t. V, *Okres zwykły od 24 tygodnia zwykłego do 34 tygodnia zwykłego*, 2015, wydanie drugie, Pallottinum, Poznań.
- Lekcjonarz mszalny, t. VI, *Czytania w Mszach o Świętych*, 2019, wydanie drugie, Pallottinum, Poznań.
- Twardy Jan, 2009, *Aktualizacja Słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemyśl.
- Wilkoń Aleksander, 2002, *Spójność i struktura tekstu. Wstęp do lingwistyki tekstu*, TAIWPN Universitas, Kraków.

Text Theory of the Homily in the Context of the Theology of Creation

Summary: Preparation of the homily text requires respecting the principles developed in the linguistics of the text. Thanks to this, it is possible to create a coherent structure with proper limits of the statement. It also pertains to preaching in matters of the biblical content about creation. The coherence of the text is determined here by the content published in the Mass Lectionary. It constitutes the prototext (primary text) which, if written properly (well actualized), can make up the intratext of the homily (inside coherent structure). The preaching constructed in this way gives an opportunity to create an intertext (text referring to other texts), where the preacher can refer to other fields of knowledge, developing the content of creation taken from God's Revelation.

Keywords: actualization, Mass Lectionary, homily, text, theology of creation.

Grażyna Kobrzeniecka-Sikorska*

Instytut Sztuk Pięknych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (Polska)

WIZUALIZACJA DZIEJÓW MANDYLIONU W TRADYCJI WSCHODNIOCHRZEŚCIJAŃSKIEJ ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM IKON ROSYJSKICH

Streszczenie: Według tradycji, pierwowzory ikon powstały w sposób nadprzyrodzony, nie zostały uczynione ludzką ręką (gr. *a-cheiro-poietos*). Należą do nich ikony Matki Bożej (wizerunek z Lyddy i portret wykonany z natury przez św. Łukasza pod natchnieniem Ducha Świętego), a przede wszystkim wizerunek Chrystusa odbity przez niego samego na tkaninie, z języka greckiego zwany mandylionem. W późniejszej tradycji prawosławnej acheiropoietycznym wizerunkiem pozostał mandylion z Edessy, ale w okresie preikonoklastycznym istniało wiele tego typu wyobrażeń Chrystusa. Do VI w. palladium cesarstwa bizantyńskiego była tkanina z Kamuliany.

O mandylionie z Edessy źródła wspominają dopiero w VI w. Jego kult związany jest ściśle z opowieścią, która obrastała z czasem w różne fakty. Syntezą wszystkich legendarnych historii, zaczerpniętych z różnych źródeł, jest *Opowieść o mandylionie z Edessy*, która powstała po przeniesieniu świętej tkaniny z Edessy do Konstantynopola (944 r.). To ona stała się głównie podstawą do wizualizacji legendarnej historii na ikonach. Najwcześniejszym przykładem ilustracji opowieści jest tryptyk synajski z X w., następnym 10 scen umieszczonych na okładzie mandylionu z kościoła San Bartolomeo degli Armeni w Genui z XIV w. Od XVII w. malowane były ikony mandylionu z dziejami Rosji. W XIX w. historia mandylionu stała się oddzielnym tematem ikon.

Mandylion – „nie ręką uczyniony” – wielokrotnie był uwikłany w różne ideologie polityczne, ale przede wszystkim, jako wizerunek, będący jednocześnie relikwią kontaktową, pełnił funkcje ochronne, był darem łaski danym człowiekowi przez samego Boga. Dzieje mandylionu są dziejami łaski, począwszy od łaski uzdrowienia króla Abgara i opieki nad jego królestwem i mieszkańcami, po łaskę ochrony i licznych uzdrowień od jego replik i licznych naśladownictw.

Słowa kluczowe: ikona, mandylion, Bizancjum, Rosja.

Święty Tadeusz Juda w ikonografii wschodniochrześcijańskiej nie znalazł się w gronie 12 apostołów, tylko w gronie 70 uczniów. Wśród tych 70 uczniów Chrystusa wymieniany jest w Hermenei Dionizjusza z Furny jako Juda, brat Pański, i scharakteryzowany jako „Młodzieniec z sypiącą się brodą” (Dionizjusz

* Adres/Address: dr Grażyna Kobrzeniecka-Sikorska; ORCID: 0000-0001-6954-571X; grazyna.sikorska@uwm.edu.pl

z Furny, 2003, s. 193). Jego atrybutem zgodnie z Hermeneją, tak jak wszystkich 70 uczniów, jest zwinięty zwój (Dionizjusz z Furny, 2003, s. 194). Św. Tadeusz Juda nie był często przedstawiany w sztuce wschodniochrześcijańskiej, ale związany jest z początkami powstania najważniejszego przedstawienia Chrystusa, a mianowicie mandylionu, od którego, według teologii ikony, wywodzi się cała typologia świętych wizerunków. To on miał być wysłany przez Chrystusa do króla Abgara, któremu przyniósł uzdrowienie. Związek św. Tadeusza Judy z powstaniem mandylionu stał się inspiracją do powstania tego artykułu, który tym samym sytuuje się w obszarze interdyscyplinarnych badań hagiologicznych, prowadzonych od 2010 r. na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, obejmujących m.in. dyskusję nad tematyką dotyczącą różnych świętych (Parzych-Blakiewicz, 2019). Tym samym rozważania na temat wizualizacji mandylionu stają się przyczynkiem do badań nad śladami w kulturze jednego z apostołów.

*

Obcując przez wiele lat z ikonami staroobrzędowców, niejednokrotnie zaskakiwał mnie fakt, jak mocno zakorzenione są one w tradycji. Jednym z przykładów jest umieszczenie na wierzchołku krucyfiksu mandylionu. Jest to element wyróżniający przedstawienia Ukrzyżowania Chrystusa w kręgu sztuki staroobrzędowców bezpopowców, bo na *Raspiatijach* odlewanych w mosiądzu w nurcie sztuki nowoobrzędowej i staroobrzędowców, popowców w tym miejscu pojawia się Sabaoth (Cechanskaja, 1994, s. 228; Kobrzeniecka-Sikorska, 1999, s. 78–100, il. i opisy). Czy jest to przypadek, wynikający tylko z tego, że powielano jakiś jeden wzór wypracowany na początku istnienia staroobrzędowych warsztatów odlewniczych? Tak nie jest, ponieważ mandyliony były umieszczane już w starej Rusi na zawieszki enkolpionów i ten właśnie wizerunek Chrystusa wzmacniał apotropaiczną funkcję przedmiotu noszonego na piersiach (Gnutova, Zotova, 2000, s. 26–27, il. 15, 16, 18). Wynikało to z tego, że mandylion jako obraz acheiropoietyczny (gr. *a-cheiro-poietos* – „nie wykonany ludzką ręką”) był traktowany jak relikwia Chrystusa i miał taką samą cudotwórczą moc. Mandylion, wieńczący Ukrzyżowanie, wskazuje wręcz na fizyczną obecność tego, którego ciało zostało umęczone, bo na tkaninie odbiła się twarz Chrystusa w Jego ludzkiej naturze.

W siedemnastowiecznym traktacie napisanym przez Josifa Władimirowa czytamy: „I dlatego [Chrystus] dla naszego zbawienia zostawił bogoczlówieczego Swego Wcielenia obraz, który do Abgara na tkaninie posłał, i ten, który w Liddzie, i prawdziwe w świątyniach napisane przez Boga obrazy rozpowszechniły się. Do tego także głoszący Słowo Łukasz ewangelista rozumowo

Matki Bożej obraz napisawszy, do Niej przyniósł, a Ona łaskę Swoją temu [obrazowi] przekazała. Bóg przewidział, że najważniejszą częścią naszego zbawienia ma być bowiem wszystko to: abyśmy patrzyli na święty Jego i przeczytali obraz i oddawali mu cześć, wcześniej żywopisząc w sercu swoim pierwotny obraz Jego oblicza wygląd, tak samo też wiecznej Dziewicy Marii Bogurodzicy” (Pospiszil, 2005, s. 77).

Josif Władimirow w wielkim skrócie wymienia wszystkie cudowne obrazy, których pierwotniki powstały w sposób nadprzyrodzony i które, jak stwierdza, są „najważniejszą częścią naszego zbawienia” (Pospiszil, 2005, s. 77). One stały się podstawą rozwoju ikonografii chrześcijańskiej (zob. Uspienski, 1993, s. 30–34), one i ich naśladownictwa były świętościami państw, miast i innych miejsc, bo odznaczały się największą cudotwórczą mocą. Wyjątkowe i najważniejsze miejsce wśród tych wszystkich cudownych obrazów zajmowały acheiropoita. Chociaż później do obrazów acheiropoietycznych zaliczano również ikony Matki Bożej namalowane rzekomo przez św. Łukasza, to do IX w., czyli do końca ikonoklazmu, Bizantyńczycy uważali, że tylko obrazy „nie stworzone ludzką ręką” można czcić na równi z relikwiami, takimi jak Drzewo Krzyża, Szata Matki Bożej czy szczątki największych świętych (Lidow, 2006, s. 279). Za acheiropoita uznawali więc wizerunek Matki Bożej z Lyddy¹, a przede wszystkim wizerunek twarzy Chrystusa odbitej przez niego samego na tkaninie.

W późniejszej tradycji prawosławnej acheiropoietycznym wizerunkiem Chrystusa pozostanie mandylion z Edessy, ale w okresie przedikonoklastycznym istniało wiele wyobrażeń Chrystusa odbitych na tkaninie, co daje podstawę, żeby mówić o pewnym nurcie tego typu przedstawień (Lidow, 2006, s. 281). Zanim rozpowszechniła się tkanina z Edessy, palladium cesarstwa bizantyńskiego była tkanina z miejscowości Kamuliana w Kapadocji. Starsza wersja legendy mówi o tym jakoby niewierząca w istnienie Chrystusa poganka znalazła w studni swojego ogrodu kawałek płótna z wizerunkiem Zbawiciela. Cudowność tego wydarzenia polegała na tym, że niewiasta od razu rozpoznała Chrystusa, płótno pomimo przebywania w wodzie pozostało suche i natychmiast wiernie odbiło się na szatach, między którymi zostało ukryte (Dobschütz, 1899, s. 40nn). To właśnie tkanina z Kamuliany jako palladium cesarstwa była wzięta przez cesarza Herakliusza na wyprawę wojenną przeciwko Persom

¹ Według tradycji obraz pojawił się na jednym z filarów kościoła w Lyddzie za przyczyną modlitwy św. Piotra i Jana Ewangelisty. W VIII w. Germanos, późniejszy patriarcha Konstantynopola, polecił wykonać naśladownictwo ikony, którą przed śmiercią wysłał papieżowi Grzegorzowi II do Rzymu, gdzie została umieszczona w bazylice św. Piotra, a za jej przyczyną dokonało się wiele cudów. Po zakończeniu ikonoklazmu powróciła do Konstantynopola. Później nazwano ją Matką Boską Rzymską (Belting, 2010, s. 76; Posielanin, 1994, s. 196–197; Uspienski, 1993, s. 34).

w 622 r. Poeta Jerzy Pizydes w poemacie *Wojna perska*, który jest panegirycznym poświęconym cesarzowi, pisze: „Zabrałeś ze sobą ową boską i czcigodną postać widoczną na obrazie nie uczynionym dłonią. Logos bowiem, który wszystko formuje i stwarza, pojawia się na owym obrazie jako postać, której nikt nie namalował. Kiedyś przybrał swą postać bez udziału ludzkiego nasienia, a teraz bez udziału malarza, aby oba te sposoby upostaciowienia Logosu potwierdziły wiarę we Wcielenie i obaliły błędy fantastów. Złożyłeś tę postać przez Boga namalowaną, której zaufałeś, jako boską ofiarę z pierwocin w intencji bitwy” (Betting, 2010, s. 566). Tajemnica Wcielenia bez udziału mężczyzny i obraz powstały bez udziału artysty zostały tutaj zrównane i oba są upostaciowieniem Logosu. Acheiropoietyczny obraz, według słów poety, jest widzialnym dowodem na dogmat Wcielenia.

Dla obrazu z Kamuliany i jego cudownego naśladownictwa pobudowano świątynię, ale nie były to jedyne tego typu obrazy. Dowodem na to jest opowiadanie pielgrzyma z Piacenzy do Ziemi Świętej (koniec VI w.) (Dobschütz, 1899, s. 61–64). Pisze on, że w jednej ze świątyń w Memfis w Egipcie, w specjalnym pomieszczeniu otwartym tylko w określonym czasie, znajduje się wizerunek Chrystusa na płótnie, którym wytarł on swoją twarz i który jest otoczony wielkim kultem. „Również my pokłoniliśmy się mu, ale z powodu bijącego blasku, nie mogliśmy się w niego wpatrywać, bo jak się w niego wpatruje on mieni się w oczach” – pisze dalej autor (*Putnik Antonina*, 1895, s. 49). Bezpośrednia niedostępność obrazu, bijące od niego światło, które można utożsamiać ze światłem Taboru, to są cechy, które pojawiają się również w legendarnej historii mandylionu edesskiego.

Najwcześniejsza wzmianka o mandylionie z Edessy pojawia się w *Historii Kościoła* napisanej przez Ewagriusza w VI w. (Ewagriusz Scholastyk, 1990, s. 198). Wcześniejsze źródła dotyczą listu napisanego przez Chrystusa do Abgara², a w syryjskiej *Doctrina Addai* z przełomu IV i V w. jest mowa o tym, że „portret Jezusa w wyszukanych kolorach” namalował wysłannik Abgara, archiwista i malarz Ananiasz. Po czym zabrał go do Edessy, a „Król Abgar ujrzawszy ten portret ucieszył się bardzo i umieścił go z wielką czcią w jednym ze swych pałacowych budynków” (*Nauka Addaja*, 2007, s. 1047). Ewagriusz opisuje cudowne ocalenie Edessy podczas najazdu Persów w 544 r. za przyczyną obrazu uczynionego przez Boga, „którego nie malowały ręce ludzkie, lecz Chrystus, sam Bóg, wysłał do Abgara, ponieważ ten gorąco pragnął go ujrzeć” (Ewagriusz Scholastyk, 1990, s. 198). Z opisu Ewagriusza wynikają dwie najistot-

² O korespondencji Chrystusa z Abgarem najwcześniej wspomina Euzebiusz z Cezarei (IV w.) – (Euzebiusz z Cezarei, 2013, s. 67–74); następnie Egeria w opisie podróży do Ziemi Świętej (IV w.) – (*Eteria*, 1970, s. 160–241); Prokopiusz z Cezarei pisze, że tekst listu znajdował się w bramie miasta (poł. VI w.) – (Prokopiusz z Cezarei, 2013; Lidov, 2007, s. 195–196).

niejsze cechy mandylionu, a mianowicie, że był on uczyniony przez samego Chrystusa i miał cudowną moc. Acheiropietyczny wizerunek Chrystusa na płótnie umieszczony razem z listem w bramie miasta stał się palladium Edessy i fakt szczególnego patronatu Chrystusa nad Edessą, potwierdzonego nie tylko cudownie odbitym wizerunkiem na chuście, ale również listem opatrzonym siedmioma pieczęciami Zbawiciela, zaważył na rozwoju kultu mandylionu edesskiego i jego wyobrażeń w późniejszym okresie³.

Nieodłącznym i najistotniejszym dla teologii ikony elementem legendarnych historii acheiropietycznych wizerunków Chrystusa jest powstanie w sposób nadprzyrodzony ich replik. Wspomnieliśmy już, w jaki sposób powstała replika wizerunku z Kamuliany. W podobny sposób, bez ingerencji artysty, pojawiła się replika wizerunku edesskiego. Po śmierci Abgara, na polecenie prawnuka króla, który wrócił do pogaństwa, został on przez biskupa zamurowany w niszy nad bramą miasta. Kiedy przypominano sobie o nim podczas najazdu Persów okazało się, że obraz został nienaruszony, a na płycie ceramicznej odbiła się dokładna jego kopia, którą nazwano keramionem (keramidion). Drugi keramion z edesskiego wizerunku miał objawić się już w drodze Ananiasza i Apostoła Tadeusza Judy do Edessy. Kiedy zatrzymali się na nocleg w Hierapolis, ukryli mandylion w murach miasta. Okazało się, że w nocy na cegle pojawiło się jego wierne odbicie (*List Abgara*, 2007, s. 1085–1086). Multifikacja świętego wizerunku wskazywała na wyjątkowy status acheiropoita, który mógł być powtórzony w każdym czasie i na każdym materiale.

Istnienie wizerunków acheiropietycznych znosiło nakaz Boga przekazany Mojżeszowi na Górze Synaj o nieczynieniu i nieczczeniu żadnej rzeźby ani żadnego obrazu Boga (por. Wj 20,3-5), bo acheiropoita nie zostały wykonane ludzką ręką, co więcej to Chrystus przekazał sam, z własnej woli portret swojej ziemskiej natury. Poza tym wszystkim acheiropoita są świadectwem historyczności Chrystusa. W ten sposób acheiropietyczny wizerunek Chrystusa legitymizował nie tylko istnienie obrazów, ale też ich kult. Samo wpatrywanie się w obraz było uczestniczeniem w boskości. W związku z tym, że acheiropoita był relikwią kontaktową Chrystusa, to oddawana mu cześć nie była kierowana od obrazu do prototypu, ale kierowana bezpośrednio do obrazu. Acheiropoita był tak samo realny jak jego pierwowzór. Automatyczna reprodukcja wizerunków acheiropietycznych zapobiega utożsamianiu ich z pogańskimi bożkami wykonanymi ludzką ręką i sankcjonuje kult wszystkich ikon, które są odbiciem pierwowzoru.

W 944 r. mandylion został przewieziony z Edessy do Konstantynopola dzięki staraniom cesarza Romana Lekapena i umieszczony w kościele Matki

³ Aleksiej Lidow uważa, że te trzy elementy – list, święty wizerunek i brama – stanowią paradygmat chrześcijańskich wyobrażeń (Lidov, 2007, s. 205).

Bożej w Faros, stanowiący swoisty cesarski relikwiarz (zob. Lidow, 2009, s. 71–100; Lidow, 2008, s. 7–42). W latach 60. X w. przeniesiono do Faros keramion z Hierapolis i keramion z Edessy (w 968 r.), (Lidow, 2003, s. 251–252), a w 1032 r. znalazł się tam również oryginał rzekomego listu Chrystusa do Abgara, który przekazano z Edessy cesarzowi Romanowi III (Lew Diakon, 1988, s. 86).

Translacja mandylionu do Konstantynopola została opisana w *Powieści o wizerunku z Edessy* przez cesarza Konstantyna VII Porfirogenetę (913–959) lub z jego inicjatywy⁴. Dokładny tytuł utworu brzmi: *Konstantyna [Porfirogenety] z łaski Chrystusa cesarza rzymskiego opowieść o wizerunku z Edessy. Oparte na różnych relacjach historycznych opowiadanie o świętym obrazie Chrystusa, Boga naszego, nie sporządzonym ręką i wysłanym do Abgara oraz o tym, jak go przeniesiono z Edessy do tej zażywającej szczególnej pomyślności królowej wśród miast – Konstantynopola* (Tycner-Wolicka, 2009, s. 14). Powstał on prawdopodobnie przed pierwszą rocznicą translacji, która miała miejsce 16 sierpnia 945 r. i był wygłoszony jako homilia podczas ustanowionego nabożeństwa (Tycner-Wolicka, 2009, s. 22–23). Opis translacji poprzedza opowieść o powstaniu i dziejach mandylionu⁵. Utwór, jak wynika z tytułu, był kompendium ówczesnej wiedzy na temat świętego wizerunku.

Po najeździe krzyżowców na Konstantynopol ślad po oryginalnym mandylionie zaginął. Podobno trafił do Francji jako jedna z relikwii zakupionych przez Ludwika IX Świętego od cesarza Baldwina II w 1247 r. i został umieszczony w kaplicy Saint Chappelle. Wszystkie relikwie zaginęły w czasie rewolucji francuskiej. Zachowała się jedynie korona cierniowa, przechowywana w katedrze Notre Dame w Paryżu (Pospiszil, 2005, s. 172). Od tego czasu na Zachodzie zaczęto popularyzować odpowiednik mandylionu Veraikon, czyli chustę św. Weroniki. Choć związana z nią legenda i ikonografia rozpowszechniają się dopiero w XIII w., to relikwia była na pewno przechowywana w Rzymie już na przełomie IX–X, o czym jest mowa we *Florilegium*, rękopisie zawierającym zbiór świadectw i teologicznych argumentów w obronie ikon sporządzonym dla jednego z rzymskich papieży⁶. W źródle tym jako argument przeciwko ikonoklastom wymienionych jest dziewięć acheiropoietycznych wizerunków, w tym chusta św. Weroniki (zob. *Priedanije*, 2006, s. 288; Wolf, 2002, s. 756–796).

⁴ Rozważania na temat autorstwa *Powieści o wizerunku z Edessy* z przeglądem bibliografii w: Tycner-Wolicka, 2009, s. 23–25.

⁵ Tłumaczenie utworu w jęz. polskim autorstwa Jana Radożyckiego w przekładzie z oryginału greckiego w.: Wilson, 1983, Dodatek C, s. 313–331. Omówienie treści w: Tycner-Wolicka, 2009, s. 29–36.

⁶ Rękopis przechowywany jest w Bibliotece Marciana w Wenecji, Venetus Marcianus Graecus 573, fol. 2–26.

Mandylion Abgara był rozpowszechniony w całym świecie chrześcijańskim w jego licznych naśladownictwach. Wszystkie łączy wspólny schemat ikonograficzny, należący do kanonu, chociaż poszczególne obrazy różnią się w szczegółach. Ich wspólną cechą jest przedstawienie samej twarzy Chrystusa z płasko ułożonymi włosami. Na wcześniejszych ikonach płótno symbolizuje puste tło. W późniejszym okresie twarz Chrystusa namalowana jest na tkaninie, nieraz z węzłami w górnych narożnikach, które często podtrzymują archaniołowie.

Najwcześniejsze ikony acheiropoitecznego wizerunku Chrystusa zachowały się we Włoszech. Jeden z nich obecnie znajduje się w Watykanie; w średniowieczu jej właścicielkami były klaryski z kościoła San Silvestro in Capite, natomiast drugi obraz przechowywany jest od 1384 r. w kościele San Bartolomeo degli Armeni w Genui. Cesarz bizantyński Jan V Paleolog podarował go Leonardo Mantaldo, zarządcy genueńskiej kolonii nad Bosforem (Belting, 2010, s. 241). Wizerunki mają takie same wymiary (40 x 29 cm), oba namalowane są na płótnie przyklejonym do deski i oba przykryte są srebrnym okładem z wycięciem na twarz i brodę. Trudno dokładnie datować te pierwsze mandyliony ze względu na przemalowania, ale ich archaiczna forma, nawiązująca w swoim stylu do wschodniosyryjskich dzieł z III w. (Belting, 2010, s. 242), wskazuje, że są naśladownictwami wczesnych dzieł. Trzecim wczesnym zabytkiem związanym z mandylionem są dwa skrzydła tryptyku z X w. z klasztoru św. Katarzyny na Górze Synaj. Brakująca część środkowa miała identyczne wymiary jak ikony z San Silvestro in Capite i Genui. Przedstawienia na skrzydłach odnoszą się do legendy mandylionu edesskiego.

Jednym z rodzajów malarstwa wschodniochrześcijańskiego są ikony biograficzne lub hagiograficzne. W tego typu przedstawieniach wokół głównego wizerunku świętego, umieszczonego w polu środkowym (*kowczeg*), znajdują się sceny z jego życia (*klejma*). Najwcześniejsze przykłady ikon biograficznych pochodzą z XII w. i zachowały się w klasztorze św. Katarzyny na Górze Synaj (zob. Belting, 2010, s. 295–298; Ševčenko, 2013, s. 56–69). Jeszcze wcześniejszym przykładem, bo datowanym na XI w., jest zachowane jedno skrzydło tryptyku, na którym poniżej Zwiastowania z Matką Bożą namalowane są sceny z życia św. Mikołaja (Ševčenko, 2013, s. 56, il. 46; Belting, 2010, s. 295). Można doszukiwać się w nim analogii z tryptykiem synajskim ilustrującym dzieje mandylionu. Nie bez powodu te dwa obiekty powstały mniej więcej w tym samym czasie i w tym samym miejscu.

Na okładzie ikony z Genui sceny z dziejami mandylionu rozmieszczone są wokół głównego wizerunku, a więc tak jak rozmieszczone były *klejma* z życiem na ikonach biograficznych. Dalsza praktyka malarska, szczególnie na Rusi,

wskazuje, że dzieje najcudowniejszych ikon, a szczególnie ikony acheiropoteczne, do których zaliczano również ikony maryjne namalowane przez św. Łukasza, traktowano tak jak żywą istotę. W terminologii ruskiej ikony z wizualizacją jej dziejów nazywano w odróżnieniu od ikon z życiem świętego – *żytyjnych*, ikonami z dziejami – *w diejanii*. Na Rusi najwięcej ikon *w diejanii* odnosi się do wizerunków maryjnych ze względu na głęboki i nieporównywalny do żadnego innego kraju kult Bogurodzicy, ale malowano również dzieje mandylionu. Tryptyk synajski i ikona z Genui z dziejami mandylionu należy więc do tej tradycji, która rozwinęła się w późniejszym okresie rozwoju malarstwa ikonowego na szeroką skalę. Co więcej, od XVI w. zaczęto na Rusi malować ramy z dziejami do starszych ikon odznaczających się największą cudotwórczą mocą. Wówczas taką cudowną ikonę wkładano jak najświętszą relikwię w ramę, która stanowiła dla niej jakby szkatułę-relikwiarz. Takie praktyki odnosiły się głównie do ikon maryjnych (*Bogomatier*⁷, 1995, s. 120–121, 130–131, 144–145), ale mamy też przykłady ikon z mandylionem, do których domalowano ramę z dziejami⁷. Zilustrowana historia ikony miała być wizualnym dowodem na jej cudowność. Wizualizacja dziejów ikon rozpowszechniła się wraz ze zbieraniem dowodów i spisywaniem legendarnych historii (por. Ebbinghaus, 1990). *Opowieść o wizerunku edesskim* można też traktować jako dowód na cudowność, bo w pełnym tytule, który przytoczono wyżej, czytamy, że opowiadanie jest oparte na różnych przekazach historycznych.

Na skrzydłach tryptyku synajskiego przedstawiony jest z jednej strony Apostoł Juda Tadeusz, z drugiej siedzący na tronie król Abgar, któremu wysłannik przekazuje cudowny wizerunek. Trzymane w ręku płótno z wizerunkiem przypomina rozwinięty rulon, który niektórzy autorzy słusznie odczytują jako list Chrystusa do Abgara (Lidov, 2007, s. 198), a więc mamy tutaj do czynienia z dwiema czczonymi relikwiami: acheiropoietycznym obrazem i listem Chrystusa do Abgara. „Takie metaforyczne i magiczne połączenie dwóch świętych przedmiotów mogło w istotny sposób wpłynąć na rozwój toposu” – stwierdza A.M. Lidov (Lidov, 2007, s. 198).

Zgodnie z legendą Chrystus miał obiecać Abgarowi, że przyśle do niego jednego ze swoich uczniów: „Po Wniebowstąpieniu, przyślę do Ciebie jednego ze swoich uczniów, imieniem Tadeusz, i on uzdrowi Ciebie i w moim imieniu daruje Ci wieczne życie i pokój, i wszystkim Twoim [bliskim i poddanym]. A co dotyczy Twojego miasta, o którym mi donosiłeś, że jest nieduże, to rozśląwię go i uczynię niezwyciężonym przez wrogów do końca wieków” (cyt. wg:

⁷ Przykładem jest ikona *Nierukotwornogo* Chrystusa z Cerkwi Priobrażenskiej Spaso-Kiżskiego pogosta (cmientarza wiejskiego). Ikona mandylionu o wym. 72 x 66 pochodzi z XVII w., rama o wym. 172 x 143 datowana jest na 1759 r. Zob. *Ikonografia Gospoda*, (online), dostęp: 24.01.2019, s. 5.

Epistula Avgari, 2006, s. 305, tłum. z jęz. ros. autorka)⁸. W portrecie Abgara na tryptyku synajskim czasy apostołskie łączą się z bizantyńskimi, bo król wyobrażony jest z twarzą cesarza Konstantyna VII Porfirogenety. Taką tezę w jednym ze swoich artykułów postawił Kurt Weitzmann (Weitzmann, 1960, s. 163–184). Autor sądzi, że źródłem ikonografii była *Opowieść o wizerunku z Edessy*. Co więcej, sugeruje, że tryptyk mógł być kopią powstałego w Konstantynopolu dzieła z okazji spisania *Opowieści*, która po raz pierwszy, jak wspomniano, była odczytana 16 sierpnia 945 r., czyli w dniu ustanowionego święta translacji mandylionu. Wizualizacja wydarzenia miała na celu rozpropagowanie święta (Weitzmann, 1960, s. 170, 180), a przede wszystkim miała być prostym komunikatem, że relikwie zostały przekazane cesarzowi bizantyńskiemu zgodnie z wolą Chrystusa, podobnie jak stało się to w przypadku Abgara (Belting, 2010, s. 242). Na Konstantyna Porfirogenetę wskazuje to, że Abgar został przedstawiony z koroną cesarską i z brodą⁹. Wizerunek na tryptyku jest bardzo podobny do portretu cesarza na solidzie wybitym przez Porfirogenetę (między 6 kwietnia a 27 stycznia 945 r.) i plakietce z kości słoniowej przedstawiającej koronację Konstantyna przez Chrystusa (945 r.) (Weitzmann, 1960, s. 182–183). Abgar jest więc, według tezy Weitzmanna, prefiguracją Konstantyna VII Porfirogenety.

Na czternastowiecznym okładzie nałożonym na mandylion z Genui historia relikwii edeskiej zwizualizowana jest szerzej, bo narracja rozwija się tu w dziesięciu scenach, które należy odczytywać chronologicznie w następującej kolejności: 1. Król Abgar przekazuje posłańcowi Ananiaszowi list do Chrystusa, 2. Ananiasz próbuje namalować portret Chrystusa, 3. Ananiasz polewa wodą rękę Chrystusa, 4. Chrystus przekazuje Ananiaszowi swój wizerunek odbity na tkaninie, 5. Ananiasz przekazuje obraz Abgarowi, 6. Upadek pogańskiego bożka z kolumny sąsiadującej z tą, na której umieszczono mandylion, 7. Biskup ukrywa obraz w niszy nad wejściem do miasta, 8. Biskup Eulaliusz odkrywa nienaruszony mandylion i keramion w niszy podczas oblężenia Edessy przez Persów, 9. Odparcie Persów za pomocą ognia, do którego biskup dołał oliwy wypływającej z obrazu, 10. Przewiezienie wizerunku do Konstantynopola na łodzi, zza której wyłania się postać opętanego (zob. poniższy rysunek).

⁸ *Epistula Avgari* – pod taką nazwą znany jest w literaturze apokryf, który zawiera korespondencję Chrystusa z Abgarem. Jest on dopełnieniem *Opowiadania o mandylionie edesskim z 945 r.* Zob. tłum. w jęz. polskim: *List Abgara*, 2007, s. 1082–1086.

⁹ Tylko Konstantyn VII Porfirogeneta i Leon VI byli przedstawiani z brodą. Leon VI nie ma żadnego związku z translacją.

1		2		3
6				4
7				5
8		9		10

Rozmieszczenie scen na mandylionie z Genui (rys. G. Kобрzeniecka-Sikorska)

W rozmieszczeniu scen zaskakuje fakt, że nie są one ułożone w kolejności chronologicznej, jak to zazwyczaj było w ikonach z życiem czy dziejami, których narracja rozwija się poziomymi pasami, czytany od lewej górnej strony ku dołowi¹⁰. Tutaj sceny rozmieszczono według innego klucza. Po lewej stronie znajdują się sceny ilustrujące cuda, a po prawej przemieszczenie się obrazu. U dołu wydzielone są trzy sceny, które uznano za najważniejsze: odkrycie mandylionu i jego odbicia na cegle, cud uratowania miasta i przewiezienie świętego wizerunku do Konstantynopola.

Okład mandylionu z Genui powstał w XIV w. w Konstantynopolu. Sceny, które zawiera są ilustracją *Opowieści o wizerunku z Edessy*. Zaskakujące jest jednak to, że nie opowiadają dalszych dziejów mandylionu, bo kończą się sceną przewiezienia do Konstantynopola. Jedynie postać opętanego w tej scenie, który według *Opowieści* wypowiada prorocze słowa: „Przyjmij Konstantynopolu chwałę i radość, a ty Konstantynie Porfirogeneto, cesarstwo swoje” (cyt. wg: Tycner-Wolicka, 2009, s. 68), po czym zostaje uzdrowiony, wiąże tę wizualną narrację z dalszymi dziejami mandylionu i z jego wymową ideologiczną.

¹⁰ Nie zawsze tej zasady przestrzegano, bo sceny z życia czy dziejów cudownych obrazów nie traktowano jak prostej narracji. Każda scena stanowiła oddzielną ikonę (ikony w ikonie) i była przedmiotem adoracji. Potwierdzają to np. ślady opalenia od zapalanych świeczek.

Opowieść o mandylionie z Edessy na Rusi znana była od początku chrześcijaństwa (Skowronek, Minczew, 2001, s. 320–326). Znane były też wizerunki mandylionu. Najważniejszy był *nierukotwornyj obraz Christa* z soboru Uspieniskiego na moskiewskim Kremlu, wykonany w XII w. przez malarza z Nowogrodu (Majorowa, Skokow, 2008, il. na s. 30). Ikona odbiega swoją formą od obrazu watykańskiego i genueńskiego. Wykonana jest na prawie kwadratowym podobrazu (76,4 x 70,5 cm), z wpisanym w koło wizerunkiem o surowym obliczu, którego prawa i lewa strona są idealnie symetryczne. Swoją formą nie tylko symbolizuje Kosmos, ale też oddaje idealne piękno, zgodne z kanonem estetycznym starożytnych. Zawarta jest tu starożytna idea człowieka witrańskiego. Niewątpliwie wzorem dla nowogrodzkiego malarza były bizantyńskie przedstawienia Pantokratora. Artysta dokonał tutaj syntezy dwóch typów ikonograficznych Chrystusa – Pantokratora i mandylionu, tworząc idealny portret. Nie jest to naśladownictwo wizerunku odbitego na płótnie, z czym mamy do czynienia w przypadku mandylionów w Genui i Watykanie, a malarskie, spektakularne, dopracowane w każdym szczególe wyobrażenie, oddające jednocześnie piękno cielesne i boskie.

Mandylion, który był niezwykle popularny na Rusi i potem w Rosji, umieszczano także nad bramami murów miejskich, na fasadach domów i świętych naczyniach (zob. Tołstoj, 1979, s. 44; Jazykow, 2002, s. 17). W ruskich tekstach kładziono coraz większy akcent na cudotwórczą moc wizerunku, na jego funkcję ochronną i pomocową we wszelkich nieszczęściach (Skowronek, 2000, s. 117–118).

Opiekunczy wąż mandylionów na Rusi, jako cudownych relikwii Chrystusa, został ujęty m.in. w przedstawieniach na chorągwiach, które mają zapewne swoje tradycje w Bizancjum (Belting, 2010, s. 251). Chorągiew wojenna nazywana jest w języku rosyjskim *znamię*, czyli znak. Nazwa ta funkcjonowała na Rusi od XIV w. (Gołonawowa, 2010, przyp. 3). Chorągiew była znakiem pułków i symbolem gotowości do boju, jedności wojsk, zagrzewała do walki, wojsko szło za *znamieniem*, którego broniono, a jak było trzeba oddawano za nie życie. Ze względu na sakralny status pochodnych chorągwi były one ściśle reglamentowane i wykonywane na specjalne zamówienie cara (Gołonawowa, 2010, s. 6). Na chorągwiach umieszczano różne wyobrażenia, ale chorągiew z wyobrażeniem mandylionu była główną świętością rosyjskiego wojska. Zawsze znajdowała się przy carze, a po wojnie niesiono ją w uroczystym pochodzie po Moskwie (Gołonawowa, 2010, s. 11). Mandylion był więc osobistym znakiem cara i pozostawał nim przez cztery wieki (Lewykin, 1997, s. 70–71; Jakowlew, 1865, 4.2, s. 78). Taką chorągiew zabrał ze sobą na wyprawę kazańską w 1552 r. Iwan IV Groźny (Spanke, 2000, s. 16; Kaczałowa, 1976, s. 185). W zbiorach Orużejnej Pałaty znajduje się chorągiew wojenna cara Aleksego

Michajłowicza z wyobrażeniem mandylionu i cherubinami oraz serafinami, wykonana w 1653 r. podczas przygotowań do wojny z Polską, która miała miejsce rok później (Gołonawowa, 2010, s. 98–111). Ta właśnie chorągiew towarzyszyła carowi w wojnie z Koroną, a później w wyprawie na Rygę i Wilno. Zniszczone chorągwie dokładnie odtwarzano, dbając, by ich forma była niezmienna na przestrzeni wieków.

Od XVII w. na Rusi zaczęto malować dzieje mandylionu wokół głównego wizerunku. Była to rozbudowana narracja w porównaniu ze wspomnianymi ikonami bizantyńskimi, ponieważ najczęściej umieszczano od 12 do 16 scen. Na jednej z ikon powstałych w Moskwie w XVII w. o dużych wymiarach (130,5 x 89,2 cm) jest aż 14 scen (*Ikonografia Gospoda*, [online], dostęp: 24.01.2019, il. na s. 10). Historia zaczyna się od sceny nauczającego Chrystusa, a kończy umieszczeniem mandylionu na bramie w Edessie¹¹. Dzieje mandylionu kończą się w Edessie za życia Chrystusa, a więc narracja ogranicza się tylko do czasu świętego. Szczególnie zaakcentowany jest wątek cudownego odbicia się wizerunku na dachówce w Hierapolis i cud uzdrowienia od tej cudownie powstałej repliki. Procesowi multifikacji wizerunku towarzyszą zjawiska nadprzyrodzone (słup ognia), których świadkami są strażnicy miasta. Nie mamy żadnych odniesień do politycznego znaczenia wizerunku, a raczej narracja podkreśla pomocową, uzdrowieńczą moc wizerunku.

Na innej ikonie siedemnastowiecznej (1650 r.), namalowanej przez Piotra Iwanowa Popowa Kostromitina (*Słownik*, 2003, s. 505–506), z wizerunkiem *Spasa nierukotwornego i Nie rydaj mene Mati* w kowczegu, na obramieniu umieszczono 16 klejm ze scenami z dziejów mandylionu edeskiego (Majorowa, Skokow, 2008, il. na s. 32; *Ikonografia Gospoda*, [online], dostęp: 24.01.2019, il. na s. 19). Historia wzbogacona jest tutaj o chrzest Abgara, oblężenie Edessy przez Persów i cud odparcia wojsk za przyczyną świętego wizerunku oraz przewiezienie mandylionu do Konstantynopola i umieszczenie go w kościele Faros przez cesarza i patriarchę.

¹¹ Sceny w kolejności chronologicznej: 1. Nauczanie Chrystusa; 2. Chory Abgar, król Edessy, dowiedziawszy się o cudach Chrystusa wysłał do Niego malarza Ananiasza z listem i poleceniem namalowania Jego wizerunku; 3. Ananiasz bezskutecznie próbuje namalować Chrystusa podczas kazania. Apostoł Tomasz przekazuje Ananiaszowi zaproszenie do porozmawiania z Chrystusem; 4. Ananiasz przekazuje Chrystusowi list od Abgara; 5. Chrystus bierze od Ananiasza płótno i przykładą do Swojego oblicza; 6. Chrystus pokazuje Ananiaszowi swój wizerunek odbity na płótnie; 7. Chrystus przekazuje święty wizerunek apostołowi Tadeuszowi, któremu nakazuje iść razem z Ananiaszem, żeby przekazać wizerunek Agarowi; 8. W czasie podróży Ananiasz i Tadeusz przygotowując się do noclegu w Hierapolis wkładają wizerunek między cegły na murach miasta. Straż miejska widzi słup ognia w miejscu ukrycia obrazu, który pozostawia swoje odbicie na dachówce muru; 9. Ananiasz i Tadeusz niosą obraz odbity na dachówce, któremu pokłaniają się mieszkańcy Hierapolis; 10. Za przyczyną obrazu odbitego na dachówce mają miejsce cuda uzdrowienia; 11. Ananiasz i apostoł Tadeusz zbliżają się do Edessy. Cud uzdrowienia chromego dotykającego obrazu; 12. Abgar wypytuje uzdrowionego o cud; 13. Uzdrawienie króla Abgara; 14. Umieszczenie świętego wizerunku nad bramą Edessy.

Na ikonie z 1780 r., znajdującej się w Ikonen-Museum w Recklinghausen mandylion otoczony jest dwunastoma klejmami: 1. Abgar wysyła Ananiasza z listem do Chrystusa, 2. Ananiasz wręcza list Chrystusowi, 3. Chrystus przykłada twarz do płótna. Odcisnięty wizerunek Ananiasz pokazuje apostołom, 4. Ananiasz i apostoł Tadeusz przybywają do Edessy, Abgar pada na kolana przed wizerunkiem, 5. Chrzest Abgara przez apostoła Tadeusza, 6. Umieszczenie mandylionu nad bramą Edessy, 7. Biskup Edessy zamurowuje wizerunek w niszy nad bramą, 8. Oblężenie miasta przez Persów. Eulaliusz umieszcza wizerunek na murach Edessy, 9. Odparcie Persów za przyczyną świętego wizerunku, 10. Przyjęcie mandylionu w Konstantynopolu, 11. Procesja z mandylionem cesarza i duchownych, 12. Umieszczenie wizerunku w kościele w Faros (Spanke, 2000, s. 27–31). W ikonie z Recklinghausen pominięto kilka wątków, które występowały na wcześniej opisanych ikonach, jak: nauczanie Chrystusa, cudowne odbicie wizerunku na dachówce w Hierapolis, czy też cuda uzdrowienia od wizerunku w drodze do Edessy.

Ikony z dziejami mandylionu malowano do końca rozwoju ikony rosyjskiej. Przykładem późnej ikony, powstałej w Palechu w 1824 r., jest dzieło Iwana Chrenowa (*Ikonografia Gospoda*, [online], dostęp: 24.01.2019, il. na s. 1). Ikona z całą pewnością należała do staroobrzędowców. Każda scena w klejmie opisana jest na ramie. Wybór scen jest syntezą, ponieważ uwzględnia wszystko to, co pojawiło się w tradycji. Są to w kolejności chronologicznej: 1. Król Abgar pisze list do Chrystusa. Poślaniec Ananiasz nie może zbliżyć się do Chrystusa, 2. Ananiasz wręcza list Chrystusowi, 3. Chrystus czyta list i pisze odpowiedź do Abgara, 4. Chrystus wręcza Ananiaszowi mandylion, 5. Abgar pokłania się obrazowi i zostaje uzdrowiony, 6. Apostoł Tadeusz naucza Abgara chrześcijańskiej wiary, 7. Chrzest Abgara i ostateczne uzdrowienie, 8. Abgar poleca umieścić obraz nad bramą Edessy, 9. Biskup zakrywa obraz płytą, aby uchronić go od pogan, 10. Widzenie biskupa Eulaliusza podczas najazdu Persów na Edesę, 11. Odnalezienie obrazu dzięki palącej się przed nim lampie i jego odbicia na dachówce, 12. Pokłonienie się mieszkańców Edessy obrazowi na płótnie i dachówce, 13. Wyniesienie obrazu na mury miejskie i ucieczka Persów oblegających miasto, 14. Wyśłannicy imperatora Romana przekazują arabskiemu emirowi propozycję wykupienia obrazu, 15. Emir oddaje obraz posłańcom cesarza, 16. Przeniesienie obrazu do Konstantynopola.

Na późniejszych ikonach przedstawiano także tylko wybrane sceny i tutaj przykładem jest popularna ikona z końca XIX w., powstała w szkole wietkowskiej, a więc w kręgach staroobrzędowców popowców (*Ikonografia Gospoda*, [online], dostęp: 24.01.2019, il. na s. 5). Wpływ sztuki zachodniej widoczny jest nie tylko w formie klejm, które przybierają kształt okrągłych kartuszy, ale także w ikonografii. Trzy sceny ilustrujące dzieje wizerunku ukazane są u dołu.

Pierwsza z nich to uzdrowienie Abgara za przyczyną mandylionu, druga umieszczenie wizerunku na bramie miasta, a trzecia nawiązuje do historii św. Weroniki – przedstawia otarcie twarzy Chrystusa podczas drogi krzyżowej¹². W taki sposób ikona ta łączy dwie tradycje: wschodnią i zachodnią, które miały swoje odzwierciedlenie w sztuce. W XIX w. wizualizacja dziejów mandylionu mogła być wyłącznym tematem ikon (Majorowa, Skokow, 2008, s. 29). W takim przypadku historia mandylionu stała się ważniejsza od samego wizerunku.

Dlaczego na Rusi zaczęto przedstawiać dzieje mandylionu dopiero od XVII w.? Miało to niewątpliwie związek z odżyciem koncepcji „Moskwa trzeci Rzym” za czasów Aleksego Michajłowicza. Ta koncepcja była obecna po przystąpieniu Bizancjum do unii florenckiej, ale po przyłączeniu do Rosji w 1654 r. lewobrzeżnej Ukrainy przybrała realny kształt (Kobrzeńska-Sikorska, 2007, s. 84–86). Aleksey Michajłowicz poczuł się spadkobiercą bizantyńskich basileusów, dążył wprost do odrodzenia cesarstwa bizantyńskiego w Moskwie. Był to też okres zmian, spowodowanych przede wszystkim rozłamem Cerkwi prawosławnej i wydzieleniem się staroobrzędowców. W okresach przełomowych zawsze ma miejsce powrót do tradycji, próby jej wskrzeszenia i umocnienia. Zwrot ku tradycji w zakresie sztuki spowodowany był też zagrożeniem wpływami zachodnimi¹³.

Josif Władimirow był poszukiwaczem prawdziwego wizerunku, jak zatytułowała jeden z rozdziałów swojej książki Anna Pospiszil (Pospiszil, 2005, s. 170). On i jego przyjaciel Simon Uszakow często malowali obraz Chrystusa niewykonany ludzką ręką¹⁴. Co ciekawe, acheiropoita na ikonach Uszakowa ma wiele cech zbieżnych z wizerunkami Aleksego Michajłowicza – podobny owal twarzy, wykrój oczu i brwi, kształt nosa. Miało to związek z sakralizacją osoby cara, który jako pomazaniec Boży musiał być podobny do władcy niebiańskiego nie tylko wewnętrznie, ale również zewnętrznie¹⁵. Nie jest więc chyba przypadkowe to, że w *Sijskim podlinniku* – obok rysunków twarzy Chrystusa na chuście – zamieszczono rysunek Aleksego Michajłowicza i patriarchy Nikona (Pokrowskij, 1896, tabl. XXIII, XLIII). Na portretach carów często pojawia się mandylion. Przykładem jest portret nagrobny carów Michała Fiodoro-

¹² W szkole wietkowskiej powstało wiele wariantów ikony, nieraz kolejność scen była przestawiana (zob. Nieczajewa, 2002, s. 127–129 [il.]).

¹³ W drugiej połowie XVII w. miały miejsce szerokie dyskusje i polemika między tradycjonalistami i zwolennikami nowego sposobu malowania. Problemy te zostały szeroko omówione w literaturze (zob. m.in. Dmitrijew, 1953, s. 97–110; Dąb-Kalinowska, 1983, s. 35–56).

¹⁴ Wprawdzie żadna ikona Władimirowa nie zachowała się, ale w *Sijskim podlinniku* znajduje się rysunek mandylionu, który według zamieszczonego tam napisu Władimirow skopiował ze starego pierowozoru (zob. Pokrowskij, 1895, wyp. 1, s. 52; *Słownik*, 2003, s. 126). Ikon mandylionu autorstwa Simona Uszakowa zachowało się ponad 10 (zob. *Słownik*, 2003, s. 701–706).

¹⁵ O procesie sakralizacji cara ruskiego (zob. więcej: Uspienski, Żywow, 1992; Kobrzeńska-Sikorska, 2007).

wicza i Aleksego Michajłowicza namalowany w 1678 r. przez Fiodora Zubowa (Kobrzeńska-Sikorska, 2007, il. 52). Na portrecie nagrobnym cara Fiodora Aleksiejewicza rysy twarzy Chrystusa są podobne do twarzy cara (Kobrzeńska-Sikorska, 2007, il. 54). W ten sposób dobitnie zestawiono prawdziwy portret Chrystusa z jego ziemskim odpowiednikiem w osobie cara, podobnie jak keramiony wizerunek cara miał być odbiciem prawdziwego, nieuczynionego ludzką ręką wyobrażenia. Tym samym proces sakralizacji cara w zakresie portretu, który na początku wyraził się umieszczeniem osoby żyjącego władcy w sakralnej przestrzeni ikony, a nieco później przedstawianiem go jak postaci świętej z nimbem wokół głowy, osiągnął apogeum (Kobrzeńska-Sikorska, 2007, s. 85–86). Mandylion, który w swoich dziejach był uwikłany w różne ideologiczne koncepcje w carskiej Rosji, wpisał się tym samym w proces sakralizacji władzy.

Poza wszystkimi swoimi funkcjami i ideologicznymi znaczeniami acheiropoietyczny wizerunek Chrystusa stanowi przede wszystkim podstawę teologii ikony. Dlatego Josif Władimirow, który był wyrazicielem poglądów Simona Uszakowa, w swoim polemicznym traktacie tak wiele miejsca poświęcił prawdziwemu wizerunkowi Chrystusa, pisząc, że powinien on być wzorem do naśladowania w sensie duchowym, ale także w sensie praktyki malarskiej. „Dlatego nie zakazano Prawem ani sam prawodawca Chrystus nie osądził sztuki żywopisania? Najbardziej utwierdza je Chrystus swym przenaturalnym i cudownym czynem, pokazawszy wzór do żywopisania. Dzięki temu jeszcze bardziej zmyślał ów żywopisiec Ananiasz i innych po sobie tej przemądrości nauczał. Odtąd artyści wśród pogan uczyli się żywopisanej sztuki i uważali ją za czcigodne mistrzostwo” – pisze Władimirow (cyt. wg: Pospiszil, 2005, s. 102–103). Autor używa słów żywopisanie, żywopisiec, czyli „malowanie z natury”, „malarz malujący z natury”, uznając tym samym, że każde naśladownictwo mandylionu jest powtórzeniem realnego portretu Chrystusa.

Na ikonach ruskich oblicze twarzy Chrystusa się zmienia. Na wczesnych acheiropoietycznych obrazach jest surowe, niedostępne, należące do świata niebiańskiego, akcentowana jest przede wszystkim boska natura Zbawiciela. Z biegiem czasu rysy twarzy Chrystusa łagodnieją, staje się Bogiem przebaczącym, współczującym, dającym nadzieję. Jego dobrotliwy wzrok skierowany jest do konkretnego odbiorcy (Majorowa, Skokow, 2008, il., s. 28). W taki sposób zwizualizowana jest łaska Boga dla człowieka, bo dzieje mandylionu, to przede wszystkim dzieje łaski, co akcentuje w swojej książce Aleksandra Sulikowska (Sulikowska-Bełczowska, 2013, s. 11–15). Abgar, wysyłając list do Chrystusa, prosi o łaskę uzdrowienia. Chrystus, odpisując Abgarowi, nie tylko obiecuje mu uzdrowienie, ale także opiekę nad nim, jego poddanymi i miastem. Ten akt łaski, wyrażony w liście, wzmocniony jest przekazaniem wizerunku,

który staje się palladium Edessy, potem Konstantynopola i pełni też taką rolę w Moskwie jako trzecim Rzymie. Jest aktem łaski nie tylko dla władców, państw i miast, ale też dla pojedynczego człowieka.

Ilustrowana opowieść o mandylionie była kierowana do powszechnego odbiorcy. Pomagała mu lepiej zrozumieć znaczenie wizerunku jako łaski Chrystusa i w ten sposób wzmacniała wiarę w opiekę Boga nad człowiekiem w jego ziemskich niedolach.

Bibliografia

- Belting Hans, 2010, *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, przeł. Tadeusz Zatorski, słowo, obraz/terytoria, Gdańsk.
- Bogatier', 1995, *Bogatier' Władimirskaja. K 600-letiju Srietienija ikony Bogomatieri Władimirskoj w Moskwie 26 awgusta (8 sientjabria) 1395 goda. Sbornik matieriałow, katalog wystawki*, Awangard, Moskwa.
- Cechanskaja Kira W., 1994, *Osobiennosti simwoliki w staroobriadczeskich ikonach*, w: *Skupiska staroobrzędowców w Europie, Azji i Ameryce. Ich miejsce i tradycje we współczesnym świecie*, red. Iryda Grek-Pabisowa, Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy przy Instytucie Slawistyki PAN, Warszawa.
- Dąb-Kalinowska Barbara, 1983, *Teologia ikony w 2. połowie XVII wieku. Spory i polemiki w Rosji*, „Artium Quaestiones”, II, s. 35–56.
- Dionizjusz z Furny, 2003, *Hermeneja, czyli objaśnienie sztuki malarzkiej*, red. naukowa i wstęp Małgorzata Smorąg Różycka, przeł. z nowogr. i przypisami opatrzył Ireneusz Kania, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Dmitrijew Jurij N., 1953, *Tieorija iskusstwa i wzgłady na iskusstwo w pis'miennosti driewniej Rusi*, Trudy Otdiela Driewnierusskoj Literatury, t. 9, Institut Russkoj Litieratury Akadiemii Nauk SSSR, Moskwa, s. 97–110.
- Dobschütz Ernst, von, 1899, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, wyd. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.
- Ebbinghaus Andreas, 1990, *Die altrussischen Marienikonen – Legenden*, wyd. Otto Harrissowitz, Berlin.
- Epistula Avgari, 2006, *Epistula Avgari. Skazanije o pieriepiskie Christa c Awgariem*, pieriewod s greckieskiego A. Ju. Nikiforowoj, przedśłowie i komentarii Aleksieja M. Lidowa, w: *Rielikwii w Wizantii i Driewniej Rusi. Pis'miennyye istoczniki*, cz. 7, ried.-sost. Aleksiej M. Lidow, Moskwa, s. 296–298.
- Eteria, 1970, *Eteria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, przeł. Władysław Szołdrski, Pisma Starochrześcijskich Pisarzy, t. 6, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.
- Euzebiusz z Cezarei, 2013, *Historia kościelna*, tłum. Agnieszka Caba na podst. tłum. ks. Arkadiusza Lisieckiego, oprac. Henryk Pietras SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Ewagriusz Scholastyk, 1990, *Historia Kościoła*, z jęz. gr. przeł. Stefan Kazikowski, wstępem opatrzyła Ewa Wipszycka, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Gnutova Svetlana V., Zotova Elena Ya., 2000, *Crosses, icons, hinged icons*, Interbook-Business Publishers, Moskwa.
- Gołonawowa M.P., 2010, *Znamia cara Aleksieja Michajłowicza: zadaczi izuczenija*, w: *Fiedieralnoje gosudarstwiennoe uczieżdienije kultury. Matieriały i issledowanija*, wyp. X, sost.

- Sterligowa I.A., Szczennikowa Ł.A., *Gosudarstwiennyj istoriko-kulturnyj muziej-zapowiednik „Moskowskij Krieml”*, Moskwa, s. 98–111.
- Ikonografia Gospoda*, [online], dostęp: 24.01.2019, *Ikonografia Gospoda Naszego Iisusa Christa. Słoženije kanonического oblika Spasitiela* [online], dostęp: 24.01.2019, „Biez lubwi wsio niczto”. Prawosławnyj Forum Apostoła Andrzeja Pierwozwannogo, <<http://www.cirota.ru/forum/view.php?subj=45064&order=&pg=4>>.
- Jakowlew Łukian P., 1865, *Driewnosti Rossijskogo gosudarstwa, dopołnienije k III otdieleniju. Russkije starinnye znamiena*, Synodalnaja Tipografija, Moskwa.
- Jazykowa Irina, 2002, Łuka (Gołowkow), igumen. *Bogosłowskije osnovy ikony i ikonografii*, w: Liliana Jewsiejewa, Natalia Komaszko, Michaił Krasilin i in., *Istorija ikonopisi. Istoki. Tradicyi. Sowriemennost’*. VI–XX wieka, ART-BMB, Moskwa, s. 231–251.
- Kaczalowa Irina Ja., 1976, *Ikona „Spas Nierukotwornyj” w Uspienskim soborze Moskowskogo Kriemla*, Pamiatniki kultury. Nowyje otkrytija. Pis’miennost’. Iskusstwo. Archieologija, Jeżegodnik 1975, Nauka, Moskwa, s. 181–185.
- Kobrzeńska-Sikorska Grażyna, 1999, *Mosiężne ołtarzyki, ikony i krzyże staroobrzędowców w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur*, w: *Sztuka staroobrzędowców*, Zeszyty Muzeum Warmii i Mazur, 3, Muzeum Warmii i Mazur, Olsztyn.
- Kobrzeńska-Sikorska Grażyna, 2007, *Wizerunki carów rosyjskich. Między ikoną a portretem*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn.
- Lew Diakon, 1988, *Istorija*, Nauka, Moskwa.
- Lewykin Aleksiej K., 1997, *Woinskije cerimonii i riegalii russkich cariej*, Gosudarstwiennyj istoriko-kulturnyj muziej-zapowiednik „Moskowskij Kreml”, Moskwa.
- Lidov Aleksej, 2007, *Holy Face, Holy Script, Holy Gate. Revealing the Edessa paradigm in Christian imagery*, w: *Intorno al Sacro Volto. Genova, Bisanzio e il Mediterraneo (secoli XI–XIV)*, red. A. Calderoni Masetti, C. Dufour Bozzo, G. Wolf, Marsilio, Venezia, s. 195–212.
- Lidow Aleksiej M., 2003, *Mandilion i kieramion kak obraz-archetip sakralnego prostranstwa*, w: *Wastocznocerkiewskie relikwii*, Progress-Tradycja, Moskwa, s. 249–280.
- Lidow Aleksiej M., 2006, *Nierukotwornyje obrazy w Wizantii*, w: *Relikwii w Wizantii i Driewniej Rusi. Pis’miennye istoczniki*, cz. 7 (wstęp), red.-sost. Aleksiej M. Lidow, Progress-Tradycja, Moskwa, s. 278–283.
- Lidow Aleksiej M., 2009, *Cerkow Bogomatieri Farowskoj. Impieratorskij chram – relikwiarj kak konstantinopolskij grob Gospodien’*, w: idem, *Ijerotipija. Prostranstwiennye ikony i obrazy – paradigm w wizantijskiej kulturze*, Dizajn. Informacija. Kartografija. Trojca, Moskwa, s. 71–100.
- Lidow Aleksy M., 2008, *O konstantinopolskom prototipie carskogo chrama*, w: *Carskij chram. Błagowieszczenskij sobor Moskowskogo Kriemla w istorii russkoj kultury. Matieriały i issledowanija*, Matieriały i issledowanija Gosudarstwiennogo istoriko-kulturnogo muzeja-zapowiednika „Moskowskij Kreml”, wyp. XIX, IPP „Kuna”, Moskwa, s. 7–42.
- List Abgara, 2007, *List Abgara, toparchy Edessy do Pana naszego Jezusa Chrystusa*, przekł. ks. Marek Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, II. *Apostołowie*, cz. 2, red. Marek Starowieyski, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Majorowa Natalia O., Skokow Giennadij K., 2008, *Szedewry russkoj ikonopisi*, Biełyj Gorod, Moskwa.
- Nauka Addaja, 2007, *Nauka Addaja*, wstęp ks. Marek Starowieyski, przekł. Witold Witakowski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, II: *Apostołowie*, cz. 2, red. ks. Marek Starowieyski, Wydawnictwo WAM, Kraków, 1043–1044.
- Nieczajewa Galina G., 2002, *Wietkowska ikona*, Izdatielstwo „Czetyrie Czetwierti”, Mińsk.
- Parzych-Blakiewicz Katarzyna, 2019, *Warmińska hagiologia (2010–2018)*, Studia Elbląskie, 20, s. 285–300.
- Pokrowskij Nikołaj W., 1895, *Sijskij ikonopisnyj podlinnik*, Obszczestwo ljubitelej driewniej pis’miennosti, S. Pietierburg, wyp. 1.

- Pokrowskij Nikołaj W., 1896, *Sijskij ikonopisnyj podlinnik*, Obszczestwo lubitielej driewniej pis'miennosti, S. Pietierburg, wyp. 2.
- Posielanin E., 1994, *Bogomatier'. Połnoje ilustrowannoje opisanije jeja ziemnoj żyzni i poswiaszczennych jeja imieni czudotwornych ikon*, Mistiectwo, Kijw.
- Pospiszil Agnieszka, 2005, „*Posłanie pewnego izografia Josifa do carskiego izografia i najmądrzejszego żywopisca Simona Fiedorowicza*”. *Rosyjski XVII-wieczny traktat o sztuce malowania ikon*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa.
- Priedanije, 2006, *Priedanije o nierukotwornych ikonach po rukopisi biblioteki Marczijana*, pieriewod s gr. A. Ju. Nikiforowoj, priedisłowie i kommientarii A.M. Lidowa, w: *Rielikwii w Wizantii i Driewniej Rusi. Pis'miennyje istoczniki*, cz. 7, ried.-sost. A.M. Lidow, Progress-Tradicyja, Moskwa, s. 284–287.
- Prokopiusz z Cezarei, 2013, *Historia wojen*, t. 1: *Wojny z Persami i Wandalami*, z jęz. gr. przeł., wstępem poprzedził, komentarzem opatrzył Dariusz Brodka, Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagiellonica”, Kraków.
- Putnik Antonina, 1895, *Putnik Antonina iz Placentii konca VI-go wieka*, wydał, pieriewiel i ob'jasnił I. Pomiałowski, Prawosławnyj Palestinskij sbornik, t. XIII, S. Pietierburg, wyp. 3.
- Ševčenko Nancy P., 2013, *Vita Icons and „Decorated” Icons of the Komnienian Period*, w: idem, *The Celebration of the Saints in Byzantine Art and Liturgy*, Variorum Collected Studies Series, Ashgate Variorum, VI, Farnham-Burlington, s. 56–69.
- Skowronek Małgorzata, 2000, *Błogosławione miasto Edessa, król Abgar i Tadeusz Apostoł w świetle faktów i wybranych utworów apokryficznych*, w: *Święci i świętość u korzeni tworzenia się kultury narodów słowiańskich*, t. 1, red. Wanda Stępnia-Minczewska, Zdzisław J. Kijas, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków, s. 117–118.
- Skowronek Małgorzata, Minczew Georgi, 2001, *Cykl o królu Abgarze w bizantyńsko-słowiańskiej tradycji rękopiśmiennej. Wybrane problemy tekstologiczne*, Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne, 3, s. 305–326.
- Słowar', 2003, *Słowar' russkich ikonopisecw XI–XVII wiekow*, ried.-sost. Igor A. Koczetkow, Izdatielstwo „Indrik”, Moskwa.
- Spanke Daniel, 2000, *Das Mandylion. Ikonographie, Legenden und Bildtheorie der „Nicht-von-Menschenhand-gemachten Christusbilder”*, Ikonen-Museum Recklinghausen, Recklinghausen.
- Sulikowska-Belczowska Aleksandra, 2013, *Ciała, groby i ikony. Kult świętych w ruskiej tradycji literackiej i ikonograficznej*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa.
- Tołstoja Tatiana W., 1979, *Uspienskij sobor Moskowskiego Kremla. K 500-letiju unikalnego pamiatnika russkoj kultury*, Iskusstwo, Moskwa.
- Tycner-Wolicka Marta, 2009, *Opowieść o wizerunku z Edessy. Cesarz Konstantyn Porfirogeneta i nieuczyniony ręką wizerunek Chrystusa*, Wydawnictwo Avalon, Kraków.
- Uspienski Borys A., Żywow Wiktor M., 1992, *Car i bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*, tłum. z jęz. ros. i wstępem opatrzył H. Paprocki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Uspienski Leonid, 1993, *Teologia ikony*, tłum. Maria Żurowska, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, Poznań.
- Venetus Marcianus Graecus 573, fol. 2–26.
- Weitzmann Kurt, 1960, *The Mandylion and Constantine Porphyrogenetos*, Cahiers Archéologiques, 11, s. 163–184.
- Wilson Ian, 1983, *Calun turyński*, przeł. i posłowiem opatrzył Andrzej Polkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Wolf Gerhard, *Alexifarmaka, Aspetti del culto e della teoria delle immagini a Roma tra Bisanzio e Terra Santa nell'alto medioevo*, w: *Roma tra Oriente e Occidente. Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo*, XLIX, Spoleto 2002, s. 755–790.

Visualization of the history of the mandylion in the Eastern Christian tradition with particular emphasis on Russian icons

Summary: According to tradition, the prototypes of icons were created in a supernatural way, and were not made by human hand (Greek *a-cheiro-poietos*). These include the icons of the Mother of God (image from Lydda and a portrait made of nature by Saint Luke under the inspiration of the Holy Spirit), and above all the image of Christ reflected by himself on the fabric, from the Greek language called mandylion. In the later Orthodox tradition, the mandylion of Edessa remained an *acheiropoietic* image, but in the pre-iconoclastic period there were many such images of Christ. Until the sixth century, the Palladium of the Byzantine Empire was fabric from Kamuliana.

Sources mention the mandylion of Edessa only in the sixth century. A cult is closely connected with the story, which in time grew into various facts. The synthesis of all legendary stories taken from various sources is the Tale of the Mandylion of Edessa, which was created after the transfer of the sacred fabric from Edessa to Constantinople (944). It became the basis for visualizing the legendary history on icons. The earliest example of the story's illustration is in the Sinai triptych from the 10th century, the next 10 scenes placed on the cover of the mandylion from the church of San Bartolomeo degli Armeni in Genoa from the 14th century. From the 17th century, icons of the mandylion with history in Russia were painted. In the 19th century, the history of the mandylion became a separate topic of icons.

Throughout its history, the mandylion was embroiled in various political ideologies, but above all, as an image that was also a contact relic, it served a protective function, it was a gift of grace given to man by God Himself. The history of the mandylion is the history of grace, from the grace of healing King Abgar and the protection of his kingdom and inhabitants, to the grace of protection and numerous healings from his replicas and numerous imitations.

Keywords: icon, mandylion, Byzantium, Russia.

Ślawomir Ropiak*

Facultad de Teología, Universidad de Warmia y Mazury en Olsztyn (Polonia)

LA FIGURA DE JUDAS TADEO EN CANTOS RELIGIOSOS SELECCIONADOS EN IDIOMA POLACO

Resumen: En la tradición del canto polaco, hay varios cantos, himnos y canciones dedicadas a San Judas Tadeo. El análisis de siete textos seleccionados sobre San Judas Tadeo permitió esbozar la figura de este Apóstol en la conciencia de la comunidad católica polaca a principios del siglo XX y XXI.

Judas Tadeo es un apóstol de corazón tierno y ferviente. Jesucristo lo eligió como su mensajero, confió en él y le encargó predicar la palabra Dios con poder y milagros. Judas Tadeo proclamaba celosamente a Jesús el Señor, Su Evangelio y sanaba a los enfermos.

San Judas Tadeo es adorado en la Iglesia junto con Simón el Zelote. Juntos, convertían valientemente al pueblo a Dios, sellaron el testimonio con su muerte, y ahora disfrutan de la recompensa eterna en el cielo y reciben la gloria de toda la Iglesia.

Judas Tadeo es un santo mártir que participa en los sufrimientos y la gloria de Cristo. Judas Tadeo es un pariente de Jesús y un defensor eficaz ante el santo trono de Jesús. No desprecia las súplicas. Gracias a sus méritos, Judas Tadeo es un santo patrón de las causas imposibles, desesperadas y finales, incluidos los problemas morales y sociales contemporáneos.

Judas Tadeo proporciona apoyo espiritual en la lucha final por la salvación eterna, también en la hora de la muerte y en el juicio de Dios; protege a muchos del infierno. Judas Tadeo es invocado por los pecadores, como patrón de la conversión y ayudante en la expiación del mal cometido. Su intercesión contribuye a obtener indulgencias y a recibir el perdón de las penas y deudas. En la fe de los adoradores, Judas Tadeo fue amado por la Madre de Dios.

Palabras clave: San Judas Tadeo, cantos católicos, cultura, causas difíciles.

El tema del presente estudio teológico es uno de los Doce Apóstoles, San Judas Tadeo. Su adoración en la liturgia y en la piedad popular encuentra su huella también en algunas obras musicales, que podemos definir como cantos religiosos en idioma polaco, sin distinguir entre géneros musicales, ya que principalmente nos interesa su contenido y su mensaje teológico. El estudio actual forma parte de una serie de estudios interdisciplinarios y hagiológicos de

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

la región de Varmia (Parzych-Blakiewicz, 2017, pp. 7–8; 2019a, pp. 288–230), y también constituye una continuación de la reflexión teológica sobre el mensaje cristiano transmitido en la cultura polaca del canto (Ropiak, 2011, pp. 7–11).

El artículo trata temas esbozados en el aspecto hagiológico que intenta “definir el perfil ético, espiritual y religioso de las personas elevadas a los altares, bosquejado en la cultura y siendo una expresión de sentimientos religiosos y la percepción de un santo en las generaciones que crean historia de la Iglesia” (Parzych-Blakiewicz, 2019b, p. 253).

En la tradición polaca del canto, hay muy poco espacio dedicado a Judas Tadeo, en comparación con muchos otros santos (Rondomańska, 2019). Aún así, es posible hacer un esfuerzo de reflexión científica y definir la teología del canto en honor a este Apóstol. La realización de un análisis de los cantos, himnos y canciones recopilados sobre San Judas Tadeo permitirá esbozar su personaje, tal como existe en la conciencia de la comunidad católica polaca de los siglos XX y XXI, que llega a las raíces de la fe y es transmitida en obras musicales del siglo XIX¹.

Asumimos que al extraer contenido teológico de obras seleccionadas y comentarlo en un contexto bíblico, dogmático y litúrgico, encontraremos respuestas a las preguntas que nos interesan: ¿Qué aprendemos sobre San Judas Tadeo basándonos en la teología cantada en idioma polaco? ¿Qué elementos de la vida del Santo se mencionan y exponen? ¿Qué actitudes en sus adoradores fomenta el personaje presentado en los cantos?

1. Judas Tadeo, Apóstol ferviente y de corazón tierno

La comunidad católica adora a Judas Tadeo como Apóstol. Este título aparece automáticamente en todos los cantos sobre Judas Tadeo. Lo encontramos

¹ En el artículo se utilizaron fragmentos de las siguientes obras: Lewkowicz Wojciech ks., 1987, *Apostola tak milego*, texto y musica, en: Siedlecki Jan ks., *Śpiewnik Kościelny*, 39ª edición, Kraków, nr. 435, estr. 1–6, pp. 487–488, [Lewkowicz 1987]; *Chwalmy Judę przeświełego (O św. Tadeuszu Apostole. Pieśń I)*, en: Keller Szczepan ks. (ed.), 1871, *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, Komis Księgarni Jana Nepomucena Romana, Pelplin, nr. 627, estr. 1–2, p. 645, [Keller 1871]; *My, którzy dzisiaj z Kościołem (O św. Szymonie i Tadeuszu)*, en: *Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików*, wyd. 3, Drukarnia Warmińska J.A. Wichert, Brunsberga 1885, nr. 206, estr. 1–4, coro, p. 247, [Brunsberga 1885]; *Obu was, Apostołowie*, en: *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, vol. IV, Okres Zwykły, Tygodnie XVIII–XXXIV, Pallottinum 1988, estr. 1–6, pp. 1304–1305; [Liturgia Godzin 1988, IV]; Wywrocki Jan, 2019, *Święty, Judo Tadeuszu (Hymn do św. Judy Tadeusza)*, [estr. 1–4] texto y musica, en: *Parafia pw. Św. Judy Tadeusza – Rzeszów. Modlitwy do świętego Judy Tadeusza*, http://judaTadeusz.rzeszow.pl/?page_id=121, [Wywrocki 2019]; Rączkowski Feliks, 1988, *Tadeuszu, nasz Patronie (do św. Judy Tadeusza)*, musica, en: Rączkowski Feliks (ed.), *Śpiewajmy Bogu. Śpiewnik parafialny*, PAX, Warszawa, nr. 354, estr. 1–3, pp. 504–505, [Rączkowski 1988]; Sierosławski J., 2011, *Tadeuszu, nasz Patronie (Do św. Tadeusza Apostola – 28 października)*, [musica], en: Siedlecki Jan, *Śpiewnik Kościelny*, 40ª edición, Kraków, nr. 411, estr. 1–3, pp. 461–462 [Sierosławski 2011].

tanto en las letras de los cantos del siglo XIX (Keller, 1871, p. 645) como en las composiciones religiosas contemporáneas (Wywrocki, 2019). Judas Tadeo es sobre todo un “Apóstol de corazón tierno”, y esta es su identidad y el motivo principal de su reverencia y amor. “Hoy vamos a adorar juntos / Al Apóstol con corazón tan tierno...” (Lewkowicz, 1987, estr. 1, p. 487). Según la definición del diccionario polaco, se puede llegar a la conclusión de que Judas Tadeo es percibido como una persona amada, amigable, amable y cordial que evoca un sentimiento cálido y agradable en sus fieles (cf. *Słownik polski*, 2020). Por lo tanto, el culto de este Apóstol armoniza con la tradición católica de venerar a los santos y con la forma generalmente aceptada de expresarles el amor espiritual con elementos emotivos (Ropiak, 2000, pp. 347–370).

Judas Tadeo como Apóstol (en griego: “predicador, enviado”) fue llamado a predicar el Evangelio (Vorgriemler, 2005, p. 19). En uno de los cantos, los creyentes cantan que „Judas predica la palabra de Dios” (Lewkowicz, 1987, estr. 2, p. 487), lo que significa que respondió a su vocación, cumplió su tarea y ahora la continúa en la comunidad evangelizadora de la Iglesia (cf. Francisco, 2013).

La predicación del kerygma es uno de los principales temas de evangelización (Francisco, 2020, nr. 64) que pueden guiar a la persona evangelizada a una relación personal con Jesús como Señor (Francisco, 2013, nr. 165). Judas Tadeo no proclama sus puntos de vista, sino que transmite las verdades de fe previamente recibidas. Jesucristo „[le] confió una misión importante: / Que fuera un mensajero del pueblo” (Wywrocki, 2019). Por lo tanto, Judas Tadeo es un ejemplo de evangelizador que predica el Evangelio a las personas que no conocen a Cristo (Figura, 1993, pp. 23–31).

En el culto a Judas Tadeo como Apóstol, un motivo importante es la relación de Jesucristo con este Apóstol y la confianza que el Salvador depositó en él. „Jesús confió [en él] con todas sus fuerzas” (Wywrocki, 2019). En los textos cantados hay una convicción de que Judas Tadeo tenía un honor especial, fue incluido en el grupo de los Doce. Jesús de Nazaret lo eligió entre la multitud de sus discípulos, porque, según el Evangelio, Jesús eligió a „los que quiso, ... para que lo acompañaran y para enviarlos a predicar y ejercer autoridad para expulsar demonios” (Mc 3:13-15; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1992, nr. 547, 551). De acuerdo con la voluntad del Maestro, Judas Tadeo, como los otros Apóstoles, se convirtió en testigo de Jesús y su representante ante la gente. Predicaba el „Maestro al mundo” (*Liturgia Godzin*, 1988, estr. 3, p. 1304) y en su nombre predicaba el Evangelio y hacía milagros (Majdan, 2010a).

Judas Tadeo predicaba „Jesús Señor” (Wywrocki, 2019), de acuerdo con la misión que le fue asignada, porque la evangelización es una respuesta al mandato misionero de Jesús: „Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones”

(Mt 28:19-20; cf. Francisco, 2013, nr. 19). El apóstol llevaba a cabo la llamada "primera predicación" sobre el amor de Cristo y su obra de redención. Enseñaba con su propio ejemplo que este mensaje principal debe ser predicado constantemente en varias formas y debe regresar constantemente y ser escuchado de diferentes maneras (cf. Francisco, 2013, n. 164).

La condición para la efectividad de la evangelización es la apertura a la gracia de fe de Dios (Benedicto XVI, 2010, n. 25). Según San Pablo, nadie puede llamar a Jesús Señor, sino por el Espíritu Santo (cf. 1 Cor. 12:3). Por lo tanto, en una de las oraciones a Judas Tadeo cantamos: „El Espíritu Santo me dará fuerza / Como una vez te la dio a ti, / Tendré esperanza en el Señor” (Wywrocki, 2019). En este contexto, el Apóstol se refiere a la verdad sobre el Espíritu Santo que actúa en los corazones humanos y los mueve a la plena madurez en Cristo (cf. Juan Pablo, II, 1991, n. 28).

Los elementos condensados de evangelización que aparecen en los cantos forman la relación correcta con Judas Tadeo proclamando la persona de Jesucristo y apoyando a los católicos con testimonio personal. Como anunció Jesucristo, Judas Tadeo „sanaba a los enfermos” (Wywrocki, 2019). Su predicación de la Buena Nueva estuvo acompañada por „muchos... milagros” (Lewkowicz, 1987, estr. 3, p. 487).

En el canto, la tradición de la Iglesia transmite la convicción sobre la participación activa de Judas Tadeo en la evangelización. Como Apóstol, era incansable y expansivo (*Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików*, 1885, p. 247). Obediente al mandato misionero de Cristo, Judas Tadeo, „recorrió un largo camino” (Wywrocki, 2019). Imitaba radicalmente a Jesús de Nazaret y predicaba la Buena Nueva en un estilo similar al de un maestro itinerante (cf. Guillet 2000, pp. 52–54). Esta dinámica misionera se expresa con las palabras: „Propaga la noticia sobre el Salvador, / Arde la luz de la fe” (Lewkowicz, 1987, estr. 2, p. 487).

Judas Tadeo emprendió el camino (cf. Francisco, 2013, nn. 20–23) y así se unió al grupo de los misioneros activos que cruzaron las fronteras de su propia patria (Benedicto XVI, 2006, 337). „Egipto, Persia, muchos países / Están en la Iglesia gracias a él, / desaparece la noche pagana” (Lewkowicz, 1987, estr. 3, p. 487). Por lo tanto, este Apóstol se presenta como el patrón y el fundamento universal de la Iglesia en crecimiento. El texto lleva una introducción: „Nawracał pogan w Egipcie, Mezopotamii i Persji, umęczony razem z Szymonem Apostołem w Persji” (cf. Sierosławski, 2011, n. 411, pp. 461) quien se convirtió en un signo permanente de la santidad de Dios en el mundo y proclamaba la buena nueva de salvación a todas las personas (*Mszał rzymski*, 1986, p. 85*).

Judas Tadeo „Proclamaba la palabra de Dios, / Convertía al pueblo” (*Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików*, 1885, p. 247). En este

punto, cabe destacar que en el canto existe una comprensión clásica de la conversión como la aceptación de la fe católica y la inclusión en la comunidad eclesial. No se analiza el problema de la conversión, que puede y debe ocurrir en repetidas ocasiones en la Iglesia después del bautismo (cf. Rahner, Vorgrimler, 1987, k. 268–269). Hoy en día, la evangelización se entiende como una proclamación positiva de la Buena Noticia de Jesús a través de los conceptos y del lenguaje de varios pueblos, y se explica con la ayuda de la sabiduría de los filósofos. El propósito de este enfoque es adaptar el Evangelio, si es posible, a la capacidad de comprensión del público, despertando así en cada nación la posibilidad de expresar la Buena Noticia de Jesús a su manera, y al mismo tiempo fomentar un vívido contacto de la Iglesia con las diferentes culturas (Concilio Vaticano II, 1965, n. 44).

Judas Tadeo es un ejemplo de un hombre de fe que despierta la esperanza cristiana de conversión (cf. Francisco, 2013, n. 25–33). „Quiero llevar a Dios en mi corazón / Y humildemente te pido: / Inclúyeme entre Tus siervos” (Lewkowicz, 1987, estr. 4, p. 488). La manifestación de este cambio interior, es la actitud de amor desinteresado expresado con las palabras: „Voy a dar – no voy a tomar” (Wywrocki, 2019).

„El Evangelio de Cristo” proclamado / .../ Envió muchas almas al cielo” (Lewkowicz, 1987, estr. 2, p. 487). Según el canto, el fruto de la actividad apostólica de Judas Tadeo es facilitar la salvación de „muchas” personas. El número completo de los salvados es un misterio, pero también una realidad dinámica que durará hasta el fin del mundo (cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1992, nn. 2853–2854).

2. Los Santos, Judas Tadeo y Simón el Apóstol, venerados juntos en la Iglesia

En los cantos también encontramos el culto común a los santos apóstoles Judas Tadeo y Simón el Zelote, autorizado por la antigua tradición y la liturgia de la Iglesia. “Commune vos, apóstoli” (Officium Divinum, 1977, pp. 1230–1231); „A ambos, los Apóstoles, / Os alaba el himno hoy, / Porque llamados con gracia, / Os ha coronado una gloria” (*Liturgia Godzin* 1988, estr. 1, p. 1304). Son similares las palabras de un canto del siglo XIX: „Nosotros, que hoy con la Iglesia, / a Simón y a Judas, / Queremos alabar, / Les cantamos alabanzas” (*Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików*, 1885, estr. 1, p. 247).

Dios quiere salvarnos y nos insta a seguirlo. Seguir al Salvador significa lo mismo que participar en la salvación. Estar al servicio de Dios es glorificar al hombre. Cristo el Señor les dijo a sus discípulos: „No me elegiste a mí, pero yo

te elegí a ti”, haciéndoles comprender que no le causaron gloria al seguirlo, sino que ellos mismos fueron glorificados por el Hijo de Dios al seguirlo. En otra ocasión, dijo: „Quiero que estén conmigo donde yo estoy, para que vean mi gloria” (Ireneusz bp, 1988, pp. 65–66).

El doble testimonio de los Apóstoles está conforme con el comportamiento de Jesús de Nazaret, quien como Maestro envió a sus discípulos de dos en dos para proclamar el Reino de los Cielos (cf. Mt 10:1-7). De manera similar, la justificación del Evangelio encuentra la verdad sobre la selección de estos discípulos entre la multitud de oyentes, donde los apóstoles aparecen sucesivamente en las listas (cf. Mc 3:13-18; Lc 6:15-16). La verdad de que fueron elegidos para el grupo de los Doce es consolidada por el estribillo de la canción: „Ustedes, Santos elegidos” (Brunsberga 1885, coro, p. 247). Este contenido coincide con la antifona de Entrada, en *proprium missae*, en la fiesta de los Santos Apóstoles, Simón y Judas Tadeo (28 de octubre), que dice que Dios los eligió como apóstoles y les dio la gloria eterna (*Mszal rzymski*, 1986, p. 219’).

Tanto Judas Tadeo, como Simón, respondieron positivamente a la llamada de Jesús. De ello hablan las siguientes palabras: „Vivíais aquí en la tierra, / Fieles al Maestro; / Estabais siguiendo sus pasos” (*Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików*, 1885, estr. 2, p. 247). La canción está inspirada en la llamada de Jesús a sus discípulos mencionada en el Evangelio: „Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz, y sígame.” (Mt 16:24; cf. Mc 8:34-9,1; Lc 9:23-27).

Jesús enviaba a sus discípulos a proclamar el Reino de Dios (cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1992, n. 2, 75). Judas Tadeo, junto con Simón Apóstol, encaja en este simbolismo de predicación y testimonio eficaces. Estos dos valientes apóstoles „se mantuvieron fieles / No temían a nadie” (*Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików*, 1885, estr. 4, p. 247).

San Simón fue apodado Zelote, debido a su celo por obedecer la Ley Mosaica (*Mszal rzymski*, 1986, p. 219’). La proclamación activa de la Buena Nueva por Judas Tadeo y la combinación de su actividad apostólica con el ministerio de Simón el Zelote ganan una confirmación adicional y un mensaje simbólico. „Vosotros en vuestro honrado oficio / Eráis siempre fervientes, / Proclamando la Palabra de Dios / Convertíais a las personas en creyentes de Dios” (*Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików*, 1885, estr. 3, p. 247). De esta manera, se enfatizó indirectamente la extraordinaria intensidad y fecundidad de la participación de Judas Tadeo en la proclamación del Evangelio. En el himno litúrgico, Simón es particularmente ferviente („Rozpalony żarem nieba, / Biegniesz śladem swego Pana / I zwiastujesz Go, Szymonie, / Pelen niestrudzonej mocy”; (cf. *Liturgia Godzin*, 1988, estr. 2, p. 1304).

En los cantos en honor a San Judas Tadeo, se tiene en cuenta la gloriosa dimensión de su pertenencia a la comunidad de los discípulos salvados por Cristo. Pertenece a los Doce más cercanos en quienes se basa la apostolicidad de la Iglesia universal (Pié-Ninot, 2002, pp. 84–87). Judas Tadeo, como Santo, goza con „los Apóstoles de una recompensa eterna en el cielo” (Keller, 1871, estr. 1–2, p. 645), por lo tanto, junto con toda la Iglesia „le cantamos alabanzas” (*Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików*, 1885, estr. 1, p. 247).

La alabanza litúrgica de los Apóstoles entra en la doxología, es decir, en la glorificación de Dios en la Santísima Trinidad: „Que el Padre, y el Hijo y el Espíritu Santo/ Sean alabados eternamente; / Que la oración de los apóstoles / Nos obtenga la paz y la tranquilidad. Amén” (*Liturgia Godzin*, 1988, estr. 6, p. 1305).

De los textos anteriores, surge la figura de Judas Tadeo respondiendo a desafíos evangelizadores. Por lo tanto, emerge ante los fieles como un ejemplo de católico contemporáneo que reza en la liturgia: „Dios, nos has guiado a conocer tu nombre a través de la enseñanza de los Santos Apóstoles, haz a través de la intercesión de los Santos, Simón y Judas Tadeo, para que tu Iglesia pueda crecer constantemente, atrayendo a nuevas naciones a la fe” (*Mszal rzymski*, 1986, p. 219’).

3. Judas Tadeo es un santo mártir que participa en los sufrimientos y en la gloria de Cristo

El martirio es la forma más elevada de santidad, razón por la cual la Iglesia con gran cuidado recoge y cuida los recuerdos de aquellos que dieron sus vidas testificando su fe (cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1992, n. 2474). Esta tendencia de reverencia a los mártires también incluye el culto a San Judas Tadeo. Esta verdad la expresan las palabras del canto: „Celebremos juntos hoy. / Judas, es San Tadeo, / Llevado a los Cielos con Simón, / Después de su martirio” (Lewkowicz, 1987, estr. 1, p. 487). Mostrar a Judas Tadeo que está en el cielo es conforme con la verdad católica sobre la recompensa sobrenatural por dar valientemente su vida por Cristo y por ser valientes testimonios de fe hasta la muerte (cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1992, n. 2473). „Participante [!] de sufrimiento, / Ya goza del don de compensación / Junto con los Apóstoles” (Keller, 1871, estr. 1–2, p. 645).

La imagen de Judas Tadeo descrita anteriormente está arraigada también en la liturgia, cuando el celebrante reza en la Eucaristía con las palabras de oración sobre los dones: „Dios Todopoderoso, acepta nuestros dones en honor de los Santos Apóstoles, Simón y Judas Tadeo que disfrutan de la gloria eterna,

y haznos dignos de participar en el Santo Sacrificio” (*Mszał rzymski*, 1986, p. 219’).

El mencionado martirio de Judas Tadeo es la consecuencia de la valiente confesión de fe en Jesús „Y no teméis a la muerte, / Muráis voluntariamente / Por la fe del Hijo de Dios / Jesús, Vuestro Maestro” (*Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików*, 1885, estr. 5, p. 247). En los textos cantados hay una fuerte y clara admiración por el extraordinario coraje y valentía de Judas Tadeo hacia el sufrimiento. „Ningún sufrimiento, ningún miedo / No os alejó de Dios” (*Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików*, 1885, p. 247). Judas Tadeo, como Simón el Zelote, murió „voluntariamente” y mostró una fe firme ante la adversidad. „Ninguno de ustedes tembló de miedo / Cuando tuvo que derramar su sangre / Para convertirse en un testigo / De la verdad y en una víctima pura” (*Liturgia Godzin*, 1988, estr. 4, p. 1304).

Estos dos Apóstoles „tenían fe, / No temían a nadie..., / Muráis voluntariamente / Por la fe del Hijo de Dios / Jesús, Vuestro Maestro” (*Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików*, 1885, estr. 4, p. 247). Así pues, Judas Tadeo, con su firme actitud, despierta una verdadera admiración. Los cantos muestran una apreciación emocional de su heroica fidelidad a Jesucristo, lo que caracteriza la piedad popular, la fe revivida, aunque no hay una perspectiva teológica más profunda del martirio (cf. Krakowiak, 2003, pp. 11–17).

El carácter popular de la adoración dada a los mártires omite el elemento de la gracia y su cooperación con el Espíritu Santo que permite un testimonio constante, y a lo que prepara la liturgia en oración después de la Comunión: „Habiendo recibido el Santísimo Sacramento, unidos en el Espíritu Santo, Te suplicamos humildemente, Dios, que el Sacrificio ofrecido para honrar el martirio de los apóstoles Simón y Judas Tadeo, nos confirme en Tu amor” (*Mszał rzymski*, 1986, p. 220’). En esta comparación con la liturgia, cabe destacar que no se indica que el sacrificio de la vida es también la forma más elevada de amor cristiano. Cristo el Señor mismo enseñaba sobre esto: „Nadie tiene mayor amor que este, que uno ponga su vida por sus amigos” (Jn 15:13).

En el culto popular a Judas Tadeo, el martirio y la santidad están estrechamente relacionados, sobre todo porque la vida „ejemplar”, completada con el derramamiento de sangre, encuentra su final en el cielo. Judas Tadeo, como Santo, imitaba a Jesucristo. Junto con Simón el Zelote, „vivieron su ejemplo” (*Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików*, 1885, estr. 2, p. 247) y, convirtiendo a „muchos” en creyentes de Cristo, terminaron sus vidas con la muerte de mártires (Majdan, 2010b). La santidad de Judas Tadeo es alabada como una recompensa eterna, un regalo de Dios y una gloriosa participación en el cielo: „Por eso os glorificó, / Puso entre los elegidos / Para

que brilléis como estrellas / Y tengáis la vida eterna con él” (*Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików*, 1885, p. 247). A la figura de Judas Tadeo se pueden aplicar las enseñanzas de la Iglesia, que recuerda con reverencia a los mártires y santos, porque ya han alcanzado la vida eterna gracias a la gracia de Dios. Judas Tadeo, presentado a los fieles como un ejemplo de sufrimiento y adoración de Cristo, atrae a todos al Padre, y a través de sus méritos logra las bendiciones de Dios (Concilio Vaticano II, 1963, nr. 104).

En el canto también se perciben elementos de una exageración romántica, cuando los fieles se animan mutuamente: „Alabemos al Santo Judas, / Habitante del cielo, / Radiante” (Keller, 1871, p. 645). En la tradición católica, se usa el título más sagrado en relación con el Santísimo Sacramento para expresar la veneración y el culto debido a los santos del Señor, significa adoración a través de la intercesión (Granat, 1960, p. 155), que también está presente en los cantos, por ejemplo: „Acuérdate de mí, Santo” (Lewkowicz, 1987, estr. 4, p. 488).

4. Judas Tadeo, un pariente de Jesús, un defensor eficaz

En los cantos que alaban a Judas Tadeo, un motivo importante de su adoración es su parentesco con Jesús. „Judas, predicas el Maestro al mundo / E instruyes a los fieles mediante la carta” (*Liturgia Godzin*, 1988, estr. 3, p. 1304). Judas Tadeo, hermano de Santiago el Menor, era pariente de Jesucristo (*Mszal rzymski*, 1986, p. 219’). En los cantos encontramos referencias a atributos iconográficos y aspectos personales de la vida de Judas Tadeo. „Con la imagen de tu Señor / Recorriste un largo camino... / Predicando: Jesús el Señor, nuestro Hermano” (Wywrocki, 2019). La letra anterior se refiere a la imagen tradicional de Judas Tadeo, „pariente de Jesús” (Lewkowicz, 1987, estr. 1, p. 487), según la cual llevaba un mandilón con la imagen de Jesús, ya que los textos decían que se parecía mucho a él (Prokop, 2019, p. 923).

El motivo „Jesús... nuestro Hermano” (Wywrocki, 2019), contiene dos contenidos superpuestos. El primero se refiere al antiguo concepto de „hermano”, es decir, la afinidad o el parentesco biológico de Judas Tadeo con Jesús y con Santiago el Menor. Los participantes de la liturgia cantan: „El discípulo fiel de Cristo / Su pariente, su hermano espiritual” (*Liturgia Godzin*, 1988, estr. 3, p. 1304).

El mensaje actual del mensaje evangélico de que Jesús es „nuestro Hermano” también encaja en el concepto moderno de humanidad unida en la fraternidad universal. En este contexto, Judas Tadeo proclama una comprensión completa de la hermandad cristiana derivada de Jesucristo, quien a través de la Encarnación se convirtió en nuestro hermano en humanidad (Ropiak, 2011, p. 285).

Los católicos creen que Judas Tadeo está „ante el trono santo de Jesús” (Sierosławski, 2011, estr. 2, p. 461) y es un potente intercesor ante la majestad de Dios. Esta presentación del personaje coincide con el culto general expresado en las solicitudes de intercesión y suplicas por las gracias de Dios (cf. *Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos*, 2003, nr. 209).

Las formas frecuentes de dirigirse a Judas Tadeo son, por ejemplo: „Sé mi Defensor” (Wywrocki, 2019). Lo que a veces se convierte simplemente en insistir y suplicar repetidamente: „Tadeo... / No desprecies nuestras oraciones, / Intercede por nosotros (Sierosławski, 2011, estr. 3, p. 462); „No desprecies nuestras oraciones, / Ten piedad de nosotros” (Rączkowski, 1988, estr. 1, p. 505). La determinación en las súplicas indica la fecundidad de este tipo de actitudes y las posibilidades sobrenaturales de Judas Tadeo. En opinión de los autores, la efectividad particular de este defensor se debe a sus logros personales y a su parentesco con Jesús. Ambos motivos se mencionan juntos y por separado: „que era un pariente del Salvador / Y por sus múltiples méritos / Tiene poder de hacer milagros” (Lewkowicz, 1987, estr. 3, p. 487). En otro lugar, los fieles le piden a Judas Tadeo: „Apoya nuestros asuntos con una palabra. / Estás cerca de Él, / Puedes ayudarnos a todos” (Sierosławski, 2011, estr. 2, p. 461). El milagro en su función cristiana conduce a la santidad y, al mismo tiempo, es una señal que lo confirma (Rusecki, 1996, pp. 135–137, 316–319). Judas Tadeo es uno de los discípulos y mensajeros de Dios que hace milagros gracias a su voluntad.

Suplicando por las gracias, los adoradores de Judas Tadeo invocan sus méritos, que son fruto de su servicio fiel a Dios junto con Simón el Zelote: „a través de vuestros santos méritos” (Brunsberga, 1885, p. 247). Aquí hay un ejemplo de la tendencia teológica de presentar los méritos sobrenaturales como una recompensa por las buenas obras (cf. Kraus, 1999, s. 246–251). Sin embargo, el contexto de intercesión efectiva y conjunta con Simón tiene su origen en las palabras del mismo Jesucristo: „Si dos de vosotros se pusieren de acuerdo en la tierra acerca de cualquiera cosa que pidieren, les será hecho por mi Padre que está en los cielos. Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos.” (Mt 18:19-20).

Judas Tadeo también es un defensor en asuntos relacionados con la salvación y la obtención de favores sobrenaturales de Dios. En el canto, aparece una imagen de Judas Tadeo como ayudante y defensor, cuando se le pide junto con Simón: „Oréis hoy por nosotros, / Para que podamos perseverar en la fe, / Y llegar al cielo” (*Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików*, 1885, p. 247). Un enfoque similar a la persona de Judas Tadeo se expresa con las palabras del himno: „Estrellas del cielo alto, / Dadnos entre todas las

dificultades / Ver el tesoro de la fe / E ir hacia las alturas” (*Liturgia Godzin*, 1988, estr. 5, pp. 1304–1305).

La figura de Judas Tadeo, que está en el cielo e intercede ante Dios por las personas, eleva la esperanza cristiana y, por lo tanto, llena de la alegría que fluye de ella (cf. Benedicto XVI, 2007, n. 13).

5. Judas Tadeo, como patrón de las causas imposibles y desesperadas

Oraciones dirigidas a San Judas Tadeo en realidad están dirigidas a Dios: „Que Su santa protección, / No nos abandone nunca” (*Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików*, 1885, p. 247).

Los católicos creen y cantan que Judas Tadeo „cura a los enfermos” (Wywrocki, 2019). Lo entienden, sin embargo, como la mediación de las gracias de Dios, el dador de todo lo bueno: „Ruego por la gracia para los que sufren (Wywrocki, 2019). En este punto, debe tenerse en cuenta que las suplicas a Judas Tadeo por la gracia para los enfermos se identifican con el recibimiento de salud. Las letras de los cantos no dicen nada sobre la llamada cristiana a participar en los sufrimientos de Cristo, lo cual es una gracia especial (cf. Juan Pablo II, 2000, n. 19–27).

Judas Tadeo, en la fe católica, es, al mismo tiempo, un extraordinario patrón y defensor, por lo que los fieles se dirigen a él en oración: „Tadeo, nuestro patrón, / Ténenos siempre en tu defensa” (Rączkowski, 1988, estr. 1, p. 505).

En el último canto sobre Judas Tadeo es fácil ver la orientación postconciliar del culto a los santos. Los fieles cantan: „Quiero vivir la vida siguiendo tus pasos / Vivir de acuerdo con el Evangelio, / Creer en la cruz y la resurrección / Y ser testigo de Jesús” (Wywrocki, 2019). De esta manera, se sigue el postulado de prestar atención a una vida constante en la fe. Judas Tadeo aparece como un ejemplo positivo de comportamiento evangélico. Su celosa devoción a Cristo es un modelo para los cristianos y los alienta a encarnar el Evangelio en sus propias actitudes, el compromiso con la introducción del Reino de Dios (cf. Ropiak, 2003, p. 227). „Quiero ser tan fuerte como tú, / El tiempo de prueba se acerca, / Vivir en este mundo es cada vez más difícil, / Europa nos tienta” (Wywrocki, 2019). En un resumen poético. Judas Tadeo es llamado como defensor de la comunidad católica en Polonia (Wesoły, 2007, pp. 244–245) ante la secularización que trae Europa occidental (Juan Pablo II, 2003b, n. 7–9) y la civilización de la posmodernidad (Czupryński, 2019, pp. 455–469).

El autor de este canto extiende su adoración a Judas Tadeo al amor de su tierra natal (cf. Grabska, 1998, pp. 262–265). Se muestra a Judas Tadeo como el actual patrón de las causas difíciles que afectan a la realidad polaca. „¡San Judas

Tadeo, / Apóstol, nuestro Patrón! / Las causas difíciles de la tierra polaca / Te las entregamos en tus manos” (Wywrocki, 2019). La preocupación por la moral cristiana en la sociedad y el patriotismo de la piedad en honor a Judas Tadeo son parte de la corriente característica de la mentalidad de la fe católica polaca relacionada con la identidad nacional (cf. Ropiak, 2011, pp. 328–332).

Judas Tadeo también aparece como el patrón de las causas desesperadas en la disputa política y social sobre el derecho a la vida, es decir „el derecho al aborto” (cf. Juan Pablo II, 1995, n. 11). „El amor por el prójimo, / Es mi propósito en la vida, / Amaré a los pobres / A los no nacidos también” (Wywrocki, 2019). En el culto a Judas Tadeo, vemos la inspiración de Juan Pablo II, quien enseñaba directamente que la defensa y la promoción desde la concepción hasta la vejez y la muerte natural son un servicio de la caridad (cf. Juan Pablo II, 1995, nr. 87). Los nuevos contenidos en el canto armonizan con la liturgia, incluida la antifona para la Comunión: „El que me ama, mi palabra guardará; y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada con él” (Jn 14:23; cf. *Mszal rzymski*, 1986, p. 220’).

Entre los eventos más difíciles en la vida humana se encuentra el inevitable fenómeno de la muerte. Llena al hombre de miedo porque implica la posibilidad de un castigo justo por los pecados cometidos. En una canción, los católicos ruegan a Judas Tadeo por su intercesión y apoyo espiritual en la lucha final que decide sobre la salvación eterna (cf. Finkenzeller, 1995, pp. 70–71). „Cuando se acerque la hora de nuestra muerte, / Guarda nuestra alma Patrón, / Para que podamos vivir contigo en el cielo / Con la alegría eterna” (Rączkowski, 1988, estr. 3, p. 505). El tema de los asuntos definitivos encuentra su justificación en la Carta Apostólica de San Judas Tadeo, especialmente cuando se trata de juzgar a los pecadores, condenar y castigar al infierno (cf. *Carta de Judas*, 5-9, 14-16). Judas Tadeo, predecía a Cristo no solo a través de la predicación oral, sino que también instruía a los fieles „a través de la carta” (*Liturgia Godzin*, 1988, estr. 3, p. 1304).

En la hora de la muerte, „cuando Dios bueno me llamará” (Wywrocki, 2019), las suplicas se dirigen al Apóstol en singular, no accidentalmente, porque cada persona se presentará personalmente en el juicio de Dios. „En la hora tan difícil de mi vida, / Que Dios gracias a Ti / Reduzca los castigos justos. / Cuando surja el maldito diablo / Para lastimarme, por favor, querido Santo, / Ayúdame inmensamente” (Lewkowicz, 1987, estr. 5, p. 488). En la raíz de tal adoración, se encuentra la verdad del juicio individual, cuando el alma del difunto se enfrenta a Dios en una verdad absoluta e integral (cf. Buxakowski, 2001, pp. 162–164). „En este juicio tan difícil, / Cuando temblare, temeré, / Lloraré por la salvación” (Lewkowicz, 1987, estr. 6, p. 488).

El Evangelio predicado por Judas Tadeo es la Buena Nueva que trae a las personas la luz de la verdad que conduce a su conversión, da esperanza y por lo

tanto protege contra la condenación eterna (Ratzinger, 1984, pp. 234–236). „El Evangelio de Cristo / Salvará a muchos del infierno” (Lewkowicz, 1987, estr. 2, p. 487).

Frente al dogma de la fe católica, que habla de la existencia del infierno, Judas Tadeo es llamado para ayudar (cf. DS. 72, 76, 801, 858, 1351): „Ven, Judas, al juicio / Ayuda al alma a soportar el miedo / Para que pueda darte gloria en el cielo” (Lewkowicz, 1987, estr. 6, p. 488). La figura de Judas Tadeo se muestra como participante en el juicio severo de Dios. Se puede ver aquí una alusión a la proclamación de Jesucristo de que „en la regeneración, cuando el Hijo del Hombre se sienta en el trono de su gloria”, los Apóstoles juzgaran a las doce tribus de Israel (cf. Mt 19:28).

En el contexto de las postrimerías y de la agonía, Judas Tadeo aparece como el patrón de la conversión, que se expresa en las palabras de la oración: „Ayuda a regresar de caminos tortuosos” (Wywrocki, 2019). En la base de Judas Tadeo, quien apoya la conversión, se encuentra la enseñanza de la Iglesia sobre los principios básicos de la penitencia y la reconciliación (cf. Juan Pablo II, 1984, nr. 31). También se puede ver la verdad de la fe de que a través del pecado el hombre incurre en culpa y provoca el castigo (cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1992, n. 211, 1031). Por lo tanto, las suplicas se refieren a la obtención de la remisión de „las deudas”. „Por vuestros santos méritos / que Dios nos remite las deudas” (*Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików*, 1885, p. 247). Sobre la base de la súplica a San Judas Tadeo subyace la fe en las indulgencias conseguidas por los mártires y los santos (cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1992, n. 1471–1479). „Acuérdate de mí, Santo, / Hazme sentir tristeza / Y pagar las deudas de mis pecados” (Lewkowicz, 1987, estr. 4, p. 488).

En el esquema general de la figura de Judas Tadeo, se puede ver la fe católica en la mediación efectiva de los Santos. Aparece una característica positiva de la esperanza cristiana de salvación (cf. Hryniewicz, 2006, pp. 198–213). La confianza depositada en Judas Tadeo hace que los fieles, a pesar de su pecaminosidad, esperan su apoyo en una vida moral consistente. „Nosotros defectuosos [!] y pecadores / manténganos alejados de los pensamientos lujuriosos. / Que siempre y en todas partes / Tengamos a Dios en mente” (Rączkowski, 1988, estr. 2, p. 505).

Judas Tadeo, por lo tanto, es considerado el patrón en la conversión de un pecador arrepentido y un ayudante para expiar el mal cometido.

6. Judas Tadeo amado por la Madre de Dios

La composición contemporánea, conocida como el himno, contiene una declaración sobre el amor de la Santísima Virgen por Judas Tadeo: *Madre de*

Dios te amaba (Wywrocki, 2019). Este motivo es algo nuevo en los cantos que alaban a San Judas Tadeo. En la tradición católica, el discípulo particularmente amado es San Juan el Apóstol, quien, de acuerdo con la voluntad de Jesús, bajo su cruz, acogió a María como su madre (cf. Jn 19:25-27). Se puede suponer que las razones de este enfoque deberían verse en el culto patriótico mariano (cf. Ropiak, 2011, pp. 332–336).

Buscando fuentes para justificar la opinión de que la Santísima Virgen María „amaba” a Judas Tadeo, hay que referirse a la teología eclesiotípica (Bartnik, 2003, pp. 436–438), y especialmente al Concilio Vaticano II, en el capítulo octavo de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia que muestra a la Santísima Virgen en la vida de la Iglesia. María es madre de Dios y madre de las personas (Concilio Vaticano II, 1964, n. 68). Llena de gracia sobrenatural, rodea de amor maternal a los redimidos por Jesucristo. Por lo tanto, el autor de este himno, de acuerdo con la corriente mariológica anterior, saca una conclusión adicional sobre el amor de María por los Apóstoles y lo aplica a la persona de Judas Tadeo, que es el motivo original en el culto a este santo (Juan Pablo II, 2003, n. 53–58). Una cierta convergencia análoga de este enfoque mariológico se puede apreciar en el Papa polaco (cf. Nowak, 2004, pp. 132–140).

Conclusiones

La figura de Judas Tadeo, en los textos de los cantos analizados, se presenta como una creación de la fe católica que es conforme a la Tradición de la Iglesia. La mayoría de las características de Judas Tadeo son tan generales que pueden atribuirse a todos los Apóstoles que son venerados en la Iglesia Católica Romana. El fiel que participa en la liturgia católica en Polonia recibe mucha información con el canto, que le ayuda a crear la imagen de una persona de la época de Jesús de Nazaret que actualmente vive en la comunidad de salvación.

Basándose en los textos de estos cantos, se puede decir que Judas Tadeo es un hombre que agrada a Dios y a la gente, digno de su devoción y amor; Es un apóstol, elegido por Jesucristo, que pertenece al círculo cercano de los Doce. Jesús confió en él y le confió la tarea de anunciar la Buena Nueva, tal como lo hicieron los otros discípulos. Judas Tadeo es un mártir que participa en el sufrimiento por Cristo. Su martirio es una consecuencia de su fiel profesión de fe en Jesús. Judas Tadeo se caracteriza por la santidad personal debido a su ferviente cumplimiento del mandato apostólico de Jesucristo, coronado con un testimonio heroico. La santidad de Judas Tadeo se entiende como su distinción, la salvación lograda y el hecho de que está en el cielo en la gloria de Dios. Judas Tadeo es también un intermediario y defensor ante la majestad de Dios que hace milagros.

Los motivos importantes que aparecen en la vida de este santo, además de las características y los eventos mencionados anteriormente, incluyen su actividad misionera y su fecunda actividad, apoyada en su similitud con el Hijo de Dios. El contenido propio relacionado con la figura de Judas Tadeo es su relación biológica con Jesucristo. Judas Tadeo se distingue por el área en que proclama el Evangelio con la imagen del Señor. Egipto y Persia destacan entre „muchos países”. La persona más cercana a él en la obra de evangelización y adoración en la Iglesia es Simón el Zelote. Judas Tadeo tiene la gracia de intercesión efectiva al Dios debido a su parentesco con Jesús y gracias a sus méritos personales. Judas Tadeo, como santo patrón de las causas imposibles y desesperadas no desprecia las súplicas, protege a las almas y da la esperanza de solucionar cada problema.

La figura de Judas Tadeo contenida en los textos y extraída de los cantos, fortalece en los católicos polacos la actitud de fe en su mediación efectiva e intercesión con Dios. Inspira confianza para obtener ayuda sobrenatural, en problemas extremadamente difíciles que atormentan a las personas. Judas Tadeo también llama a la conversión de los pecadores.

A las características únicas de Judas Tadeo, se añadieron dos, ajenas a la tradición del canto sobre este santo en Polonia: una referencia a las disputas morales actuales con respecto a la protección de la vida de los niños no nacidos y un tema mariano que caracteriza la piedad popular polaca. En este contexto, Judas Tadeo aparece como el santo patrón de los incómodos asuntos contemporáneos de Polonia y como el Apóstol de Jesús amado por la Madre de Dios.

Bibliografía

- Bartnik Czesław Stanisław, 2003, *Dogmatyka katolicka*, vol. 2, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Benedicto XVI, 2006, *Discurso de su santidad Benedicto XVI a los participantes de la Conferencia Internacional sobre la ocasión del 40 aniversario del Decreto conciliar "Ad Gentes"* (11.03.2006), Acta Apostolicae Sedis, 98, p. 337.
- Benedicto XVI, 2007, *Enciclica „Spe salvi"* (30.11.2007), Libreria Editrice Vaticana.
- Benedicto XVI, 2010, *Exhortación apostólica "Verbum Domini"* (30.09.2010), Libreria Editrice Vaticana.
- Buxakowski Jerzy, 2001, *Wieżność i człowiek. Eschatologia. Teologia prawd wiary*, vol. 8, Bernardinum, Pelplin.
- Concilio Vaticano II, 1963, *Constitución sobre la santa liturgia „Sacrosanctum concilium"*, en: *La Santa Sede* [online], acceso: 23.03.2020, <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html>.
- Concilio Vaticano II, 1964, *Constitución dogmática sobre la Iglesia „Lumen Gentium"*, en: *La Santa Sede* [online], acceso: 23.03.2020, <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html>.
- Concilio Vaticano II, 1965, *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual "Gaudium et spes"*, en: *La Santa Sede* [online], acceso: 23.03.2020, <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html>.

- Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, 2002, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones*, en: *La Santa Sede* [online], acceso: 23.03.2020, <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html>.
- Czupryński Wojśław, 2019, *Wychowanie w rodzinie w zderzeniu z ideologią gender*, *Studia Elckie*, 21, 4, pp. 455–469.
- Denzinger Heinrich, Schönmetzer Adolf, 1963, *Enchiridion Symbolorum*, Friburgi/Br.
- Figura Marek, 1993, *Nowa ewangelizacja jako centralne zadanie Kościoła*, en: Lucjan Balter (ed.), *Nowa ewangelizacja*, Pallottinum, Poznań, pp. 7–18.
- Finkenzeller Josef, 1995, *Eschatologia. Podręcznik teologii dogmatycznej*, vol. XI, Wolfgang Beinert (ed.), Wydawnictwo M, Kraków.
- Francisco, 2013, *Exhortación apostólica “Evangelii gaudium”* (24.11.2013), Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco, 2020, *Exhortación apostólica “Querida Amazonia”*, (2.02.2020), en: *La Santa Sede* [online], acceso: 12.02.2020, <http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_queridamazonia.html?fbclid=IwAR2QaUyDDbm2Ip644S4ZAtfQDBgbBqfFjNOqDAR9MurW4pmnBS5XzuFr_ew#_ftn82>.
- Głowa Stanisław SI, Bieda Ignacy SI (ed.), 1988, *Breviarium Fidei*, Poznań.
- Grabka Stanisława, 1998, *Polska – moja ojczyzna*, *Ethos*, 11, 4, pp. 261–266.
- Granat Wincenty, 1960, *Chrystus Odkupiciel i Kościół – Jego Mistyczne Ciało*, Lublin.
- Guillet Jaques, 2000, *Jezus w wierze pierwszych uczniów*, WAM, Kraków.
- Hryniewicz Wacław OMI, 2006, *Teraz trwa nadzieja*, Verbinum, Warszawa.
- Ireneusz bp św., *Traktat Przeciw herezjom. Przyjaźń z Bogiem*, księga 4, 13,4-14,1, en: *Liturgia Godzin*, 1988, Pallottinum, vol. II, pp. 65–66.
- Juan Pablo II, 1984, *Exhortación apostólica “Reconciliatio et paenitentia”* (2.12.1984), Libreria Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II, 1991, *Encíclica “Redemptoris missio”* (7.12.1990), Libreria Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II, 1995, *Encíclica “Evangelium vitae”* (25.03.1995), Libreria Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II, 2000, *Carta apostólica “Salvifici doloris”* (11.02.1984), Libreria Editrice Vaticana..
- Juan Pablo II, 2003a, *Encíclica „Ecclesia de Eucharistia”* (17.04.2003), Libreria Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II, 2003b, *Exhortación apostólica “Ecclesia in Europa”* (28.06.2003), Libreria Editrice Vaticana.
- Catecismo de la Iglesia Católica*, 1992, en: *La Santa Sede* [online], acceso: 23.06.2020, <http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html>.
- Keller Szczepan (ed.), 1871, *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, Komis Księgarni Jana Nepomucena Romana, Pelplin.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, 2003, *Dyktorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Pallottinum, Poznań.
- Krakowiak Czesław, 2003, *Idee przewodnie Wstępu do Dyktorium o pobożności ludowej*, en: Władysław Nowak (ed.), *Liturgia i pobożność ludowa*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn, p. 11–24.
- Kraus Georg, 1999, *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, Wiesław Szymona OP (ed.), *Podręcznik Teologii dogmatycznej*, vol. IX, Wolfgang Beinert (ed.), Wydawnictwo M, Kraków.
- Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, vol. IV, Okres Zwykły, Tygodnie XVIII–XXXIV, Pallottinum 1988.
- Majdan Mira, 2010a, *Św. Juda Tadeusz: Apostoł Jezusa Chrystusa*, en: *Św. Juda Tadeusz* [online], acceso: 27.02.2010, <<http://judatadeusz.blogspot.com/2010/11/sw-juda-tadeusz-aposto-jezusa-chrystusa.html>>.
- Majdan Mira, 2010b, *Św. Juda Tadeusz: Męczennik za wiarę*, en: *Św. Juda Tadeusz* [online], acceso: 28.02.2010, <<http://judatadeusz.blogspot.com/2010/11/sw-juda-tadeusz-meczennik-za-wiare-9.html>>.

- Mszal rzymski dla diecezji polskich*, 1a edición, Pallottinum, Poznań 1986.
- Nowak Władysław (ed.), 2003, *Liturgia i pobożność ludowa*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn.
- Nowak Władysław (ed.), 2004, *Misterium Eucharystii. Teologia – liturgia – ekumenizm. Encyklika Jana Pawła II Ecclesia de Eucharistia*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn.
- Officium Divinum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, 1977, *Liturgia horarum iuxta ritum romanum*, vol. IV, *Tempus per annum, Hebdomadæ XVIII–XXXIV*, editio typica, Libreria Editrice Vaticana.
- Parafia pw. Św. Judy Tadeusza – Rzeszów, 2019, *Modlitwy do świętego Judy Tadeusza*, en: *Parafia św. Judy Tadeusza – Rzeszów* [online], acceso: 2.11.2019, <http://judatadeusz.rzeszow.pl/?page_id=121>.
- Parzych-Blakiewicz Katarzyna (ed.), 2017, *Święci w wierze, tradycji, literaturze i sztuce. Inspiracje do badań hagiologicznych*, Wydawca: SQL, WT UWM, Olsztyn.
- Parzych-Blakiewicz Katarzyna, 2019a, *Warmińska hagiologia (2010–2018)*, *Studia Elbląskie*, 20, pp. 288–230.
- Parzych-Blakiewicz Katarzyna, 2019b, *Hagiologia „aspektowa” jako perspektywa integracji badań teologicznych i nieteologicznych*, *Studia Warmińskie*, 56, pp. 249–264.
- Pię-Ninot Salvador, 2002, *Wprowadzenie do eklezjologii*, tłum. Tadeusz Kukułka, WAM, Kraków.
- Prokop kapucyn ojciec, 1882, *Żyoty Świętych Pańskich na wszystkie dni roku z przydaniem do każdego pożytku duchowego...*, Warszawa, 3^a edición, vol. 1, przedruk 2019, Wydawnictwo 3DOM, Częstochowa.
- Rahner Karl, Vorgrimler Herbert, 1987. *Mały słownik teologiczny*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek, Warszawa.
- Ratzinger Joseph, 1984, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. Marek Węclawski, Poznań.
- Rączkowski Feliks (ed.), 1988, *Śpiewajmy Bogu. Śpiewnik parafialny*, PAX, Warszawa.
- Rondomańska Zenona, 2019, *Tadeusz Juda – apostoł nieośpiewany, discurso*, en: *Święty Juda w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawnej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna. IX Ogólnopolskie Interdyscyplinarne Seminarium Hagiologiczne*, WT UWM Olsztyn.
- Ropiak Sławomir, 2000, *Pieśni o Świętych oraz rozmaite i przygodne w polskich warmińskich śpiewnikach drukowanych w latach 1858–1924*, *Studia Warmińskie*, 47, 2, pp. 347–370.
- Ropiak Sławomir, 2003, *Cześć świętych w pobożności ludowej na przykładzie pieśni ze zbiorów warmińskich*, en: Władysław Nowak (ed.), *Liturgia i pobożność ludowa*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn, pp. 222–239.
- Ropiak Sławomir, 2004, *Pobożność ludowa a religijność ludowa*, *Elckie Studia Teologiczne*, 5, pp. 89–99.
- Ropiak Sławomir, 2011, *„Homo amatus et amans” w teologii śpiewanej po Soborze Watykańskim II w Kościele rzymskokatolickim w Polsce*, Olsztyn.
- Rusecki Marian, 1996, *Cud w chrześcijaństwie*, KUL, Lublin.
- Siedlecki Jan, 1987, *Śpiewnik Kościelny*, 39^a edición, Kraków.
- Siedlecki Jan, 2011, *Śpiewnik Kościelny*, 40^a edición, (poprawione), Kraków 2011.
- Słownik polski* [online], 2020, acceso: 23.06.2020, <<https://pl.glosbe.com/pl/pl>>.
- Vorgrimler Herbert, 2005, *Nowy leksykon teologii. Wiara – objawienie – dogmat*, Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek (ed.), Verbinum, Warszawa.
- Wesoły Waldemar, 2007, *Sytuacja religijno-moralna w krajach Unii Europejskiej*, en: Edward Wiszowaty (ed.), *Pro animarum salute. Księga pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Profesora Tadeusza Rogalewskiego*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn, pp. 239–262.
- Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików*, 1885, 3^a edición, 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 Judy Tadeusza w wybranych polskojęzycznych pieśniach religijnych

Streszczenie: W polskiej tradycji śpiewawczej znanych jest kilka pieśni, hymnów i piosenek poświęconych św. Judzie Tadeuszowi. Przeprowadzona analiza wybranych tekstów pozwoliła nakreślić postać tego Apostoła, funkcjonującą w świadomości polskiej społeczności katolickiej przełomu XX i XXI w.

Juda Tadeusz to gorliwy Apostoł. Jezus Chrystus wybrał go na swego posła, jemu zaufał i zlecił przepowiadanie słowa Bożego z mocą i cudami. Głosił gorliwie Jezusa Pana, Jego Ewangelię i uzdrawiał chorych.

Juda Tadeusz czczony jest wspólnie z Szymonem Gorliwym. Ci dwaj Apostołowie razem odważnie nawracali lud, a swoje świadectwo przypieczętowali śmiercią, by cieszyć się wieczną nagrodą w niebie i odbierać chwałę od całego Kościoła.

Juda Tadeusz jest Świętym Męczennikiem uczestniczącym w cierpieniach i chwale Chrystusa. Jest skutecznym orędownikiem przed świętym tronem Jezusa. Nie gardzi zanoszonymi prośbami. Dzięki zdobytym zasługom jest skutecznym patronem w sprawach beznadziejnych, trudnych i ostatecznych, także dotyczących współczesnych problemów moralnych i społecznych. Udziela duchowego wsparcia w ostatecznej walce, decydującej o zbawieniu wiecznym, także w godzinie śmierci oraz na sądzie Bożym, zachowuje wielu przed piekłem. Juda Tadeusz jest wzywany przez grzeszników jako patron nawrócenia i pomocnik w zadośćuczynieniu za popełnione zło. Jego wstawiennictwo przyczynia się do uzyskania odpustów oraz darowania kar i zaciągniętych długów. W wierze czcicieli Juda Tadeusz został ukochany przez Matkę Bożą.

Słowa kluczowe: Św. Juda Tadeusz, katolickie pieśni, kultura, trudne sprawy.

Saint Jude Thaddeus in selected religious songs in the Polish language

Summary: In the Polish singing tradition, there are several songs, hymns and little songs dedicated to St. Jude Thaddeus. The analysis of selected texts was allowed to outline the figure of this Apostle, functioning in the consciousness of the Polish Catholic community at the turn of the 20th and 21st centuries. Jude Thaddeus is a gentle and zealous apostle. Jesus Christ chose him as his messenger, trusted him and commissioned God's preaching with power and miracles. Jude Thaddeus zealously proclaimed Jesus the Lord, His Gospel and healed the sick. He is venerated together with Simon the Zealot. Together, these two apostles bravely converted the people to God. They sealed their testimony with death, they enjoy an eternal reward in heaven and receive glory from the whole Church. Jude Thaddeus is a Saint Martyr who participates in the sufferings and glory of Christ. As a cousin of Jesus, he is an effective advocate before the holy throne of Jesus. Thanks to his merits, he is an effective patron in hopeless, difficult and final matters, including contemporary moral and social problems. The apostle provides spiritual support in the final struggle for eternal salvation, also at the hour of death and at God's judgment. He is called a patron of conversion and a helper in making amends for the evil we have committed. His intercession contributes to obtaining indulgences and forgiving penalties and debts incurred. According to the tradition of Christian faith, Jude Thaddeus was beloved by the Mother of God.

Keywords: St. Juda Tadeusz, Catholic songs, culture, difficult matters.

Ryszard Hajduk CSsR*

Theologische Fakultät, Universität Warmia und Mazury in Olsztyn (Polen)

DIE ZEITGENÖSSISCHE (KATHOLISCHE) FAMILIE: ERSTER UND WICHTIGSTER ORT DER CHRISTLICHEN ERZIEHUNG

Abstrakt: In der Lehre der katholischen Kirche ist die Familie die erste und grundlegende Gemeinschaft, die junge Menschen in das gesellschaftliche Leben einführt, ihnen den Glauben vermittelt und ihre christliche Haltung formt. Eine Reihe von empirischen Studien stellt die tatsächlichen Auswirkungen der Familienerziehung auf die religiöse Haltung junger Menschen dar und zeigt auf, wovon ein beständiges Nachwirken dieser Erziehung im Jugend- und Erwachsenenalter abhängt. Diese Studien zeigen weiterhin, dass die Erziehung im Glauben durch das religiöse Bewusstsein und die damit im Einklang stehende Einstellung der Eltern, den autoritativen Erziehungsstil und das Heranwachsen in einer intakten Familie fördert. Aus diesen Studien ergibt sich auch, dass die Familie ein notwendiges, wenn auch nicht ausreichendes Umfeld darstellt, damit der Mensch am Glauben, den er in seiner Kindheit erlebt hat, lebenslang festhalten kann. Der Mensch wird in der Jugend und im Erwachsenenalter ein Gläubiger und Praktizierender bleiben, wenn es ihm gelingt, Unterstützung für die Entwicklung seines religiösen Lebens im nicht-familiären Umfeld zu finden. Im Prozess der intergenerativen Glaubensvermittlung spielt die Kirche eine wichtige Rolle, die sowohl in der Aufgabe besteht, die Eltern bei der Erziehung der jungen Generation zu unterstützen wie auch das soziale Umfeld so zu gestalten, dass die religiöse Einstellung nicht geschwächt, sondern gefördert und in ihrer Reifung unterstützt wird.

Schlüsselwörter: Familie, Erziehung, Glaube, Jugend, Kirche, Religiosität.

Die Familie ist der erste und grundlegende Lebensbereich für die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit. Der Familienkreis ist eine privilegierte Gemeinschaft, in der der Mensch seine angeborenen physischen, moralischen und intellektuellen Eigenschaften entfalten, nach und nach ein vollkommeneres Verantwortungsgefühl entwickelt, sein Leben durch ständige Anstrengung formen und wahre Freiheit erlangen kann (vgl. Franziskus, 2018, Nr. 1). Die Familie ist auch die erste und richtige Gemeinschaft, die junge

* Adres/Address: prof. dr habil. Ryszard Hajduk CSsR; ORCID: 0000-0002-8012-2184; ryszard.hajduk@uwm.edu.pl

Menschen in das soziale Leben einführt und ihnen nahebringt, wie sie zwischenmenschliche Beziehungen aufbauen können (vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, 1992, Nr. 2207; Kluz, 2015, S. 145). Die Erziehungsarbeit der Eltern soll den Kindern helfen, die Fülle der Menschlichkeit zu erreichen. Dies wird besonders durch die elterliche Liebe begünstigt, die „das gesamte konkrete erzieherische Wirken prägt und leitet und mit jenen Werten wie Verständnis, Beständigkeit, Güte, Dienen, Selbstlosigkeit und Opferbereitschaft bereichert“ (Johannes Paul II, 1981, Nr. 36).

Die Eltern, die ihren Kindern das Leben geschenkt haben, sind ihre ersten und wichtigsten Erzieher. Sie vermitteln den Kindern den Glauben und prägen ihre christliche Einstellung (vgl. Franziskus, 2018, Nr. 3; Franziskus, 2016, Nr. 2; Rynio, 2012, S. 107; Zellma, 2017, S. 236). „Es ist vor allem Aufgabe der christlichen Eltern, für die christliche Erziehung ihrer Kinder gemäß der von der Kirche überlieferten Lehre zu sorgen“ (*Codex Iuris Canonici*, 1983, 226 § 2). Das Gewissen eines jungen Menschen bildet sich in der Familie; in ihr entdeckt das Kind den Sinn der moralischen Werte, lernt Gott anzubeten und es lernt, seine Freiheit verantwortungsbewusst zu nutzen. Über die Lippen der Eltern – der ersten und unersetzlichen Katecheten (vgl. Johannes Paul II, 1979a, Nr. 68) – sollte immer wieder die frohe Botschaft kommen: „Jesus Christus liebt dich, er hat sein Leben hingegeben, um dich zu retten, und jetzt ist er jeden Tag lebendig an deiner Seite, um dich zu erleuchten, zu stärken und zu befreien“ (Franziskus, 2013a, Nr. 164). Zieht man die stets von der katholischen Kirche hervorgehobene Bedeutung der Familienerziehung für die Vermittlung von Glauben und religiösen Werten in Betracht, so sollten die Ergebnisse empirischer Untersuchungen herangezogen werden, um die tatsächlichen Auswirkungen der Familienerziehung auf die religiöse Einstellung junger Menschen und ihr Fortdauern im Jugend- und Erwachsenenalter aufzuzeigen. Auf derartige Auswirkungen beziehen sich unter anderem Forschungsarbeiten, die in den Vereinigten Staaten, den Niederlanden, Großbritannien, Spanien und Polen durchgeführt wurden. In ihrem Lichte lässt sich feststellen, ob die Familie wirklich das grundlegende Umfeld für die religiöse Erziehung der jungen Generation darstellt, was diese Erziehung erschwert und was sie daran hindert, dauerhaft Früchte zu tragen. All dies stellt eine Herausforderung für die pastorale Tätigkeit der Kirche dar, deren Aufgabe es nicht ist, die Eltern bei der Erfüllung ihrer Erziehungspflichten zu ersetzen, sondern sie bei religiösen Formung der jungen Generation auf eine gut durchdachte Weise zu unterstützen.

1. Der Einfluss der Familie auf die religiöse Einstellung der jungen Generation im Lichte der empirischen Forschung

Heutzutage ist Religion ein wichtiges Thema der humanwissenschaftlichen Forschung. Wissenschaftler interessieren sich auch für das Phänomen der intergenerationellen Weitergabe religiöser Überzeugungen und Praktiken in der Familie, da die Existenz religiöser Traditionen und Gemeinschaften in Zukunft davon abhängt. Im Lichte der jüngsten Forschungsergebnisse ergibt sich eine Antwort auf die Frage nach der wichtigen Rolle der Familie bei der Erziehung der jungen Generation im Glauben (vgl. Vermeer, 2014, S. 402–403; Róžańska, 2010, S. 259–260; Podczasik, 2014, S. 180).

1.1. Die wichtige Rolle der Familie bei der Weitergabe religiöser Werte

Die Forschung zur Religiosität der jungen Generation zeigt, dass spätere Religionswechsel und Konversionen selten sind. Die meisten Menschen sind in den späteren Lebensjahren derjenigen Religion treu, in der sie aufgewachsen sind, oder sie geben ihren Glauben vollständig auf. Dies weist darauf hin, dass religiöse Präferenzen, Überzeugungen und Zugehörigkeit aufgrund des Einflusses der Eltern früh im Leben bestimmt werden (vgl. Brañas-Garza – García-Muñoz – Neuman, 2011, S. 667).

Obwohl Eltern nicht der einzige Faktor in dieser Hinsicht sind, ist ihr Einfluss von größter Bedeutung. Die Übertragung von Religion kann auch in konfessionellen Schulen oder in einer Religionsgemeinschaft erfolgen, jedoch ist im Vergleich zum Einfluss der Eltern die Einwirkung der (konfessionellen) Schule oder der Religionsgemeinschaft auf die Gestaltung der religiösen Haltung der jungen Generation gering (vgl. Mínguez Vallejos – Ortega Ruiz, 2003, S. 39; Róžańska, 2010, S. 260).

Die religiöse Formung in der Familie prägt bei Kindern von Anfang an das Verhalten, das der christlichen *Caritas* entspricht. Religion hilft Menschen, moralische Werte zu assimilieren, die es ihnen ermöglichen, in der Haltung des Dienstes an anderen zu leben (vgl. King, 2003, S. 199). Religiöse Menschen geben in der Regel mehr Geld für wohltätige Zwecke aus und engagieren sich eher für soziale Initiativen zugunsten von Bedürftigen als solche Personen, die sich für unreligiös halten. Studien zeigen auch, dass Religion nur ein Wert unter anderen ist, die die Eltern ihren Kindern mitgeben können. Zum Beispiel können die Eltern Lebensweise, Geschlechterrollen, Parteizugehörigkeit und allgemeine Ansichten an ihre Nachkommen weitergeben. Der Einfluss der Eltern ist jedoch im religiösen Bereich am stärksten (vgl. Vermeer, 2014, S. 404).

1.2. Ausschlaggebende Faktoren der familiären Vermittlung von Religiosität

Untersuchungen zeigen, dass die sich im persönlichen Glauben und in den Andachtspraktiken ausdrückende Religiosität in erster Linie das Ergebnis der intergenerationellen Übertragung religiöser Überzeugungen und Aktivitäten von den Eltern auf die Kinder ist. Die Weitergabe religiöser Ansichten und Praktiken in der Familie trägt wiederum zur Aufrechterhaltung und Fortführung religiöser Traditionen und Gemeinschaften bei (vgl. Kociołek, 2008, S. 222; Vermeer, 2014, S. 404). In diesem Zusammenhang sind folgende Faktoren von größter Relevanz:

1.2.1. Religiöse Formung

Wenn die Eltern ihre Kinder religiös erziehen, ist es sehr wahrscheinlich, dass diese in die elterlichen Fußstapfen treten. Religiöse Erziehung ist jedoch mehrdimensional und berührt verschiedene Aspekte, z. B. die Vermittlung der Glaubenswahrheiten, die Ausübung religiöser Praktiken (z. B. das Lesen in der Bibel und das Beten) zu Hause, die Teilnahme an der Liturgie, das Ansprechen religiöser Themen in Gesprächen mit Kindern usw. Studien zeigen, dass die religiöse Einstellung der Eltern im Erziehungsbereich besonders wichtig ist. Mit anderen Worten: Die intergenerationelle Weitergabe religiöser Überzeugungen und Praktiken ist nachhaltiger, wenn Kinder sichtbaren Verhaltensmodellen ausgesetzt sind, wobei ihre Religiosität von der Beteiligung der Eltern an religiösen Praktiken abhängt (vgl. González Ortiz, 2004, S. 276–280; Brañas-Garza – García-Muñoz – Neuman, 2011, S. 650; Podczasik, 2014, S. 167). Dies bedeutet zwar nicht, dass die Weitergabe von Glaubensinhalten oder das Besprechen religiöser Themen zu Hause irrelevant ist, die Auswirkungen von gemeinsam ausgeübten religiösen Praktiken in der Familie sind jedoch in der Regel deutlich anhaltender. Praktizierende Eltern, die ihre Glaubenserfahrung an ihre Kinder weitergeben, formen in der Regel auch religiöse Kinder. Eine derartige Feststellung entspricht im Übrigen der Theorie des sozialen Lernens, die besagt, dass Menschen hauptsächlich durch Erfahrung, Beobachtung und Nachahmung anderer lernen (vgl. Brañas-Garza – García-Muñoz – Neuman, 2011, S. 667).

1.2.2. Positives Klima in der Familie

Ein weiterer wichtiger Faktor neben dem Religionsunterricht ist die Atmosphäre, die in der Familie herrscht. Untersuchungen zeigen, dass positive Eltern-Kind-Beziehungen die Weitergabe des religiösen Glaubens von Generation zu Generation erleichtern (vgl. Vermeer, 2014, S. 404–405; González Ortiz, 2004, S. 283; Podczasik, 2014, S. 172). In diesem Fall entsteht

in der Familie ein freundschaftliches Klima, in dem es jedoch auch Raum für elterliche Kontrolle gibt. Diese Kombination des elterlichen Verhaltens wird auch als autoritativer Erziehungsstil bezeichnet; dieser besteht darin, dass die Eltern auf das Kind reagieren und ihm Wärme und die notwendige Unterstützung geben, wobei sie gleichzeitig seine Aktivität überwachen und spezifische Anforderungen festlegen (vgl. Ostafińska-Molik – Wysocka, 2014, S. 225). Auf diese Weise schaffen Eltern ein emotionales Klima in der Familie, das für die Weitergabe des religiösen Glaubens förderlich ist. Die autoritative Erziehung trägt zur Entstehung einer Atmosphäre des gegenseitigen Verständnisses und der Zusammenarbeit zwischen Eltern und Kind bei. In einem solchen Familienmilieu fällt es der jungen Generation leichter, elterliche (und damit auch religiöse) Werte zu akzeptieren.

1.2.3. Familienstruktur

Der dritte wichtige Faktor bei der Weitergabe des christlichen Glaubens und der christlichen Werte ist die Struktur der Familie. Neben der lebendigen Religiosität der Erwachsenen und dem emotionalen Klima in der Familie hat der Familienstand der Eltern einen erheblichen Einfluss auf die Religiosität der Jugendlichen. Mit anderen Worten: Das Aufwachsen in einer zerbrochenen Familie oder mit einem Alleinerziehenden wirkt sich negativ auf die Übertragung der Religiosität von einer Generation auf die andere aus, während die Erziehung in einer intakten Familie durch verheiratete Eltern die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass die Kinder ihren Eltern nacheifern (vgl. Vermeer, 2014, S. 405; Podczasik, 2014, S. 170).

2. Günstige Bedingungen für die religiöse Erziehung in der Familie

Religion wirkt sich auf die familiären Beziehungen aus, wenn Eltern aktiv am Leben der Religionsgemeinschaft teilnehmen und daher auch direkte Empfänger der religiösen Unterweisung über die Kindererziehung sind. Dies bedeutet, dass eine bloße nominelle Mitgliedschaft in der Kirche für eine fruchtbare religiöse Erziehung nicht ausreicht. Eltern können ihren Kindern den christlichen Glauben vermitteln, wenn sie auf die authentische Lehre der Kirche hören und diese als Wahrheit akzeptieren. Die Treue zu christlichen Grundsätzen spielt auch bei der religiösen Prägung innerhalb der Familie eine wichtige Rolle, da orthodoxe Überzeugungen der Eltern als Erzieherinnen und Erzieher einen stärkeren Einfluss auf die Gestaltung positiver Eltern-Kind-Beziehungen ausüben (was sich in einem positiven und freundlichen Umgang

mit dem zu betreuenden Kind äußert) als jede formelle Zugehörigkeit zu einer Kirchengemeinschaft. Insbesondere unter konservativen Protestanten scheint die kirchliche Lehre einen erheblichen Einfluss auf das Familienleben zu haben und sowohl zur Heranbildung gefühlvoller Eltern-Kind-Beziehungen beizutragen, als auch Kindern das Bild Gottes als eines guten und liebenden Vaters zu vermitteln (vgl. Vermeer, 2014, S. 406–407).

Damit die religiöse Erziehung nachhaltig wirkt, ist eine soziale Glaubwürdigkeitsstruktur erforderlich. Die Ausübung spezifischer religiöser Überzeugungen oder die Ausübung glaubensbezogener Praktiken ist für eine Person nur dann relevant, wenn die Glaubwürdigkeit dieser Überzeugungen und Praktiken durch den breiteren sozialen Kontext bestätigt wird, in dem die Person lebt. Wenn ein Kind in einer religiösen Familie aufwächst, ist es sehr wahrscheinlich, dass es zu einer religiösen Person heranwächst (vgl. Berger – Luckmann, 1991, S. 153–166; Vermeer, 2014, S. 415). Sobald das Kind jedoch in die Pubertät kommt und sein soziales Umfeld erweitert wird, sinkt möglicherweise die Wahrscheinlichkeit, dass es als Adoleszent das religiöse Leben weiterführt. Wenn ein heranwachsendes Kind in einen säkulareren sozialen Kontext eintritt, erscheint es ihm weniger selbstverständlich, religiös zu sein, was letztendlich dazu führen kann, dass der oder die Jugendliche es aufgibt, seinen (ihren) Glauben zu bekennen und zu praktizieren.

Während der Adoleszenz spielen Eltern die Rolle „bedeutender Anderer“, die die Glaubwürdigkeit der Religion in unmittelbarer Nähe, d. h. im Elternhaus, repräsentieren und so dem Kind helfen, religiöse Überzeugungen und Praktiken zu verinnerlichen (vgl. Róžańska, 2010, S. 261). Damit das Kind jedoch als Erwachsener der Religion treu bleibt, braucht es den „verallgemeinerten Anderen“, d. h., das Kind muss sich dessen bewusst sein, dass Glaubenswahrheiten und religiöse Überzeugungen von größeren sozialen Gruppen geteilt werden. Wenn das soziale Umfeld jedoch immer weniger vom Glaubenssystem durchdrungen ist und die Mehrheit nichtreligiöse Einstellungen vertritt, ist es entbehrlich, religiös zu sein, und ein Jugendlicher versucht, sein Verhalten an die Erwartungen der Umgebung anzupassen (vgl. Paredes Díaz, 2017, S. 38–39). All dies schwächt die Bereitschaft der Jugendlichen, den von ihren Eltern vermittelten Glauben zu praktizieren, was sich nicht über die Teilnahme an Kultriten, sondern auch in alltäglichen nichtreligiösen Aktivitäten äußert.

In diesem Zusammenhang ist es nicht verwunderlich, dass die religiöse Familienerziehung in Ländern wie den Niederlanden und dem Vereinigten Königreich, die zu den am stärksten säkularisierten Gesellschaften in Europa gehören, keine dauerhaften Auswirkungen hat (vgl. Vermeer, 2014, S. 415). Offensichtlich können diese Gesellschaften in dieser Hinsicht nicht mehr die notwendige Struktur religiöser Glaubwürdigkeit bieten. Ebenso ist es nicht

verwunderlich, dass die Religion in den Niederlanden das Familienleben nicht mehr beeinflusst, mit Ausnahme strenggläubiger Christen. Aufgrund ihrer sozialen Stärke und Kohärenz bilden orthodoxe Gruppen eine eigene sozio-religiöse Glaubwürdigkeitsstruktur, die sie (zumindest einstweilen) gegen die in der Gesellschaft vorhandenen Säkularisierungstendenzen resistent macht.

Wenn das Wesen der Religion ihren sozialen Charakter einschließt, ist es auch angebracht, die Tatsache zu berücksichtigen, dass Religion und Spiritualität in individualisierter Form von Generation zu Generation weitergegeben werden. Dies ist das Ergebnis des Individualisierungsprozesses, der sich im religiösen Bereich darin äußert, dass viele Menschen, die sich von der Kirche distanzieren, ihre eigenen religiösen Systeme aus Elementen der christlichen Tradition, anderer Religionen und säkularer Überzeugungen konstruieren (vgl. Piwowarski, 1993, S. 13; Różańska, 2010, S. 250; Boguszewski, 2008, S. 24). Man kann dann von alternativer Religiosität und Spiritualität sprechen, die Teil der Mainstream-Kultur geworden sind. Diese Art der Auffassung von Religion wirkt sich auf die Bildung der jungen Generation aus, was wiederum die Beobachtung bestätigt, dass die Stärke der menschlichen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen davon abhängt, inwieweit diese sozial unterstützt werden. Die Veränderungen im religiösen Leben der heutigen Menschen zeigen auch, dass Glaubwürdigkeitsstrukturen nicht ein für alle Mal definiert sind und sich ändern können. All dies stellt die Richtigkeit der These von der Säkularisierung und die Behauptung über das Verschwinden der Religiosität in modernen Gesellschaften in Frage (vgl. Vermeer, 2014, S. 416; Klausnitzer, 2013, S. 21; Vellguth, 2007, S. 29–30; Hajduk, 2008b, S. 101).

3. Behinderungsfaktoren der christlichen Familienerziehung

Veränderungen im sozialen Leben wirken sich auf die Situation der heutigen Familien aus, die durch kulturelle, soziale und politische Faktoren gestaltet wird. Aufgrund der einzigartigen Bedeutung der Familie für die Glaubensvermittlung verdienen die heutigen sozialen Veränderungen, insbesondere die Ökonomisierung der Familie, eine neue Sichtweise auf die Institution der Ehe und die Struktur der Familie sowie auf negative Phänomene wie Individualismus, Egoismus, Narzissmus, Hedonismus und Konsumverhalten (vgl. Franziskus, 2016, Nr. 32–40) besondere Aufmerksamkeit. All dies erschwert es den christlichen Eltern, ihre pädagogischen Aufgaben angemessen zu erfüllen, um eben den jungen Menschen religiöse Werte zu vermitteln und sie in das christliche Leben einzuführen.

3.1. Der Schwund des christlichen Charakters des soziokulturellen Umfelds

Obwohl humanwissenschaftliche Studien zeigen, dass religiöse Erziehung in einer Familie (nahezu) notwendig ist, damit die junge Generation am Leben der Kirche teilnimmt, bewahrt eine solche Erziehung die meisten Kinder dennoch nicht davor, die Glaubensgemeinschaft im späten Jugendalter oder im frühen Erwachsenenalter zu verlassen. Aus diesem Grund ist die religiöse Erziehung von Kindern durch gläubige Eltern eine notwendige, wenn auch nicht ausreichende Voraussetzung für das Aufrechterhalten ihrer religiösen Einstellung im Erwachsenenalter, in dem eine junge Person gezwungen ist, ihre in der Familie erworbenen Überzeugungen an den vorherrschenden Ansichten im sozialen Leben zu überprüfen (vgl. Sala, 2019, S. 57; Podczasik, 2014, S. 171). Das Fortbestehen der religiösen Haltung hängt weitgehend davon ab, inwieweit es jungen Menschen gelingt, Unterstützung für die Entwicklung des spirituellen Lebens im nicht-familiären Milieu zu finden. Dies wird möglich, wenn es ihnen auch im sozialen und kirchlichen Umfeld gelingt, vertrauensvolle interpersonale Beziehungen aufzubauen, die ihnen helfen, ihre menschliche und religiöse Identität zu stärken (vgl. King, 2003, S. 199).

In der heutigen Zeit hat die religiöse Sozialisation keinen dauerhaften Einfluss auf das religiöse Engagement der Menschen (vgl. Vermeer, 2014, S. 415). Dazu trägt das soziale Umfeld bei, in dem die Religiosität kirchlicher Natur geschwächt und der Wert des Glaubens an seiner Fähigkeit gemessen wird, religiöse Bedürfnisse zu befriedigen oder die persönliche spirituelle Erfahrung zu bereichern (vgl. Tiefensee, 2009, S. 417). Befürworter der Säkularisierung, die die Religiosität aus dem öffentlichen Leben verdrängen wollen, Befürworter der moralischen Freiheit und des „neuen Atheismus“, die der christlichen Doktrin zeitgenössische intellektuelle und naturwissenschaftliche Errungenschaften entgegenstellen, haben erhebliche Auswirkungen auf das soziale Umfeld (vgl. Martinson, 2012, S. 75; Zimmermann, 2012, S. 13). All dies führt zur Schwächung der Relevanz religiöser Werte im sozialen Leben, was es den Menschen nicht nur erschwert, Religion nach dem von ihren Eltern vorgelebten Muster zu praktizieren, sondern führt auch zu einer Lockerung der familiären Bindungen im Namen der Freiheit, die für einen absoluten Wert gehalten wird. All dies verzerrt wiederum den Erziehungsprozess und erschwert somit die intergenerationelle Weitergabe des Glaubens in der Familie (vgl. Mínguez Vallejos – Ortega Ruiz, 2003, S. 42; Sala, 2019, S. 35).

3.2. Ökonomisierung des menschlichen Lebens

Ein wesentliches Hindernis für die Weitergabe spiritueller und damit religiöser Werte ist die in der modernen Gesellschaft herrschende Tendenz, die

menschliche Existenz nur unter ihrem materiellen und finanziellen Aspekt wahrzunehmen. In dieser Situation ist das Familienleben von wirtschaftlichem Denken geprägt. Dies zeigt sich in der Tatsache, dass Frauen und Männer, die in die Entwicklung ihrer Familien investieren, in der Gesellschaft nicht wirklich geschätzt werden. In der heutigen Welt, die vom Geld beherrscht wird, stehen die Familien unter großem Druck. Für die Wirtschaft zählen der Einzelne und seine Produktivität. Der Mensch wird als Steuerzahler angesehen, der angemessenes Kapital in den Staatshaushalt einbringt. Kinder und diejenigen, die sie in Familien betreuen, bleiben gewöhnlich außerhalb des politischen und staatlichen Interesses (vgl. Marx, 2008, S. 102).

Die Unterordnung der Familie unter die Erfordernisse der Wirtschaft führt zum Aussterben der Gesellschaft, die in das Streben nach mehr Wettbewerbsfähigkeit und Effizienz verstrickt ist. In den heutigen modernen Gesellschaften ist das Sozialversicherungssystem häufig so strukturiert, dass die Bemühungen der Eltern, die junge Generation zu erziehen, weniger gewürdigt werden als die Leistungsfähigkeit des Einzelnen. Außerdem wird familienfreundliche Politik einseitig oft so verstanden, den Eltern in den jeweiligen Bildungseinrichtungen Dienstleistungen anzubieten, damit sie sich in noch stärkerem Maße der Vermehrung materieller Güter widmen können.

Es stellt sich jedoch heraus, dass man dort, wo Geld wichtiger wird als Menschen, die Konsequenzen in Form negativer sozialer Phänomene zu gewärtigen hat, von denen vor allem die junge Generation betroffen ist. Untersuchungen zeigen, dass fast jedes problematische Verhalten, von schlechten Schulleistungen und Schulabbrüchen ausgehend über Drogenkonsum und Straftaten bis hin zu Adipositas und psychischen Problemen, auf Störungen des Familienlebens zurückzuführen ist. In dieser Hinsicht ist weder die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse noch der Wohlstand oder das Bildungsniveau relevant (vgl. Inglehart, 1998, S. 402–403; Mínguez Vallejos – Ortega Ruiz, 2003, S. 36–45). Je mehr Zeit Kinder außerhalb des Hauses verbringen, also in Kinderkrippen, Kindergärten und Schulen, desto höher ist das Aggressionspotenzial. Häufiger Pädagogenwechsel in Bildungseinrichtungen ermöglicht es Kindern und Jugendlichen nicht, dauerhafte Bindung aufzubauen. Infolgedessen treten bei der jungen Generation asoziales Verhalten, innere Ängste und Konzentrationsprobleme auf.

3.3. „Moderne“ Konzepte von Ehe und Familie

Die in der heutigen Welt verbreiteten persönlichen Leitbilder, Werte und Ansichten beeinflussen die Form und die Rolle der Familie in der Gesellschaft, was es der jungen Generation wiederum erschwert, ihre religiöse Identität zu formen. Die gegenwärtige Familienkrise wird insbesondere durch die grenzenlose

Entscheidungsfreiheit, die an der Karriere gemessene Selbstverwirklichung und die Angleichung der gesellschaftlichen Rolle der Frau an die des Mannes beeinflusst (vgl. Scaraffia, 2007, S. 380–383; Mínguez Vallejos – Ortega Ruiz, 2003, 42). In einer Situation, in der die Vorgabe durch Traditionen und bestimmten sozialen Normen, die auf der christlichen Grundlage beruhen, gemindert und die menschliche Freiheit verabsolutiert wird, entsteht das Phänomen der Pluralisierung von Lebensgemeinschaften (vgl. Mariański, 2004, S. 166).

Das Verständnis von Ehe und Familie verändert sich unter dem Einfluss der Individualisierung, d. h., ihr Konzept hängt von persönlichen Meinungen, ideologischen Optionen und freien Bestimmungen bezüglich des Aufbaus zwischenmenschlicher Beziehungen ab. Viele Menschen behandeln das Familienleben nach denselben Grundsätzen der Gleichheit und der Freiheit des Einzelnen, die auf dem freien Markt gelten (vgl. Donati, 2006, S. 63–64). Dies führt zu einer Abnahme der Anzahl von Ehen und einer Zunahme der Anzahl von Scheidungen, und in Diskussionen über die Familie wächst die Überzeugung, dass Vaterschaft und Mutterschaft soziale Konstrukte sind (vgl. Wagner – Franzmann – Stauder, 2001, S. 55). Demzufolge lässt sich frei definieren, was eine Familie ist, und jedes Zusammenleben wird für ein Familienleben gehalten. Eine gleichwertige Alternative zur traditionellen Ehe und Familie ist eine Lebenspartnerschaft in verschiedenen Formen (vgl. Hajduk, 2008a, S. 19). Entsprechend eines positivistischen Rechtsverständnisses sollen die staatlichen Gesetze die soziale Praxis und den Willen der Mehrheit widerspiegeln. Wenn dies geschieht, ist eine Familie, die auf der Ehe zwischen einer Frau und einem Mann beruht, nicht länger die Norm, sondern eine Form von Lebensgemeinschaft unter anderen, und zunehmend mehr Kinder werden außerhalb der Ehe und des familiären Umfelds geboren und erzogen (vgl. Haaland Matlary, 2006, S. 25–28).

3.4. Förderung individualistischer und narzisstischer Einstellungen

Das Streben nach Komfort und Vergnügen trägt zur Erosion des Ehe- und des Familienlebens bei. Menschen werden unfähig, in einer dauerhaften Beziehung zu leben und betrachten die menschliche Sexualität als Mittel zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse. Die sexuelle Freiheit wird in den Massenmedien gefördert, so dass Verhaltensweisen gezeigt werden, die nichts mit der christlichen Moral und der Achtung der Menschenwürde zu tun haben. Die sexuelle Sphäre bleibt vom ganzen Menschen und vom Ehebund losgelöst. Intimität wird nur auf körperliche Annäherung reduziert, und für den Menschen, der nicht in der Lage ist, seine Triebe zu kontrollieren, wird Erotik zum Selbstzweck; auch kann es dazu kommen, dass in der Ehe Ehemann und Ehefrau ebenso einander fremd bleiben (vgl. Kavanaugh, 2006, S. 164).

Ein weiteres Problem ist die „egoistische Gesellschaft“ (vgl. Beck – Beck-Gernsheim, 1994, S. 27), in der nur die persönliche Perspektive des Einzelnen und sein Recht auf Umsetzung seiner eigenen Pläne von Bedeutung sind, und der Narzissmus (vgl. Cogiel, 1998, S. 35), der „die Menschen unfähig macht, über sich selbst, über ihre Wünsche und Bedürfnisse hinauszusehen“ (Franziskus, 2016, Nr. 39). Auch in der Ehe und Familie gibt es keinen Platz für das Leben in einer Haltung der Pro-Existenz, die ein Modell des christlichen Lebens ist. „Narzisstische Individuen sind in Phantasien von unbegrenztem Erfolg, Macht, Pracht, Schönheit oder perfekter Liebe versunken. Der Glaube an ihre eigene Einzigartigkeit und die Überzeugung, dass sie nur von anderen außergewöhnlichen Menschen verstanden werden können, ist eine weitere Manifestation der narzisstischen Störung. Solche Menschen fordern übertriebene Bewunderung, wollen auf unverwechselbare Weise behandelt werden und erwarten, dass andere Menschen ihre Erwartungen erfüllen. Narzisstische Individuen benutzen oft andere Personen, um ihre eigenen Ziele zu erreichen, zeigen kein Einfühlungsvermögen und schrecken davor zurück, sich mit den Gefühlen und Bedürfnissen anderer zu identifizieren. Darüber hinaus stellt man bei den von einer solchen Störung betroffenen Menschen Arroganz und Überheblichkeit gegenüber anderen fest sowie die Überzeugung, dass andere auf sie eifersüchtig sind“ (Szpunar, 2014, S. 109).

Individualismus und Narzissmus lassen den Menschen sein eigenes Leben als das wichtigste erkennen und andere Menschen als Mittel benutzen, um sich selbst zu verwirklichen. Solche Einstellungen werden von sozialen Medien unterstützt, deren Nutzer so sehr nach Akzeptanz bei anderen suchen, dass sie sich hauptsächlich auf ihre eigenen Profile konzentrieren und nahezu ausschließlich daran interessiert sind, ihr Image zu fördern (vgl. Melosik, 2013, S. 99–117).

3.5. Gleichgültigkeit gegenüber religiösen Themen in Familien

In ihrer pastoralen Tätigkeit konzentriert sich die Kirche häufig auf die christliche Unterweisung von Kindern und Jugendlichen. Mittlerweile ist das Problem der Weitergabe des Glaubens an die junge Generation in unserer Zeit nicht erstrangig, denn das Entscheidende ist die Frage des religiösen Bewusstseins der Erwachsenen. Das Fehlen einer ausgereiften christlichen Einstellung bei den Eltern verstärkt den Prozess der Erosion des Glaubens in der jungen Generation, da nur eine ausgereifte Religiosität der Erwachsenen junge Menschen vom Wert des Christentums überzeugen kann (vgl. Mette, 2008, S. 122).

Obwohl die Kirche sich für die religiöse Unterweisung von Kindern einsetzen muss, darf sie nicht vergessen, dass die wesentliche Voraussetzung

der christlichen Erziehung die religiöse Entwicklung der Erwachsenen ist (vgl. Derroitte, 2004, S. 99–102). Es sind die religiöse Ignoranz Erwachsener und deren respektlose Einstellung zu einem Leben gemäß der christlichen Lehre, die die größten Hindernisse für die Weitergabe des Glaubens darstellen. Kinder erkennen schnell die Bedeutung des Glaubens im Leben der Erwachsenen, auch wenn die Eltern als Erzieher versuchen, ihren Kindern christliche Wahrheiten zu vermitteln. Es genügt, wenn die Kinder zuhören, wie Eltern ihre Fragen zur Religion im Alltag beantworten: ob sie banal und verächtlich oder gründlich und ernsthaft behandelt werden.

Junge Menschen nehmen religiöse und moralische Werte nicht auf, indem sie Wörter wiederholen und sich Katechismus-Definitionen einprägen (vgl. King, 2003, S. 199). Kinder, die ihre Eltern ansehen und darauf schauen, wie diese leben, lieben und einander vergeben; solche Kinder lernen zu leben, zu lieben und zu vergeben. Wenn Eltern im Glauben leben, werden ihre Nachkommen auf selbstverständliche Weise in die christliche Liebespraxis eingeführt. Wenn aber der Glaube im Leben der Eltern keine bedeutende Rolle spielt, werden Jugendliche versuchen, mit den Überzeugungen zu brechen, die ihnen in ihrer Kindheit vermittelt wurden und die – wie das soziale Umfeld vermittelt – nicht in das Erwachsenenleben zu passen scheinen. Ihre ablehnende Haltung wird durch das Verhalten der Eltern bestätigt, die die christliche Lehre nicht kennen, den Glauben nicht praktizieren und der Zugehörigkeit zur Kirche gleichgültig gegenüberstehen.

4. Pastorale Unterstützung für christliche Familien

Die Familie wird bei der Erziehung und Weitergabe des Glaubens unterstützt, wenn die Kirche der Welt das Evangelium als Quelle wahrer Menschlichkeit zeigt (vgl. Hinson, 1981, S. 51; Zimmermann, 2012, S. 6–7). Nur in Bezug auf den göttlichen Logos können die Menschen ihre wahre Größe, den Wert der Freiheit und der zwischenmenschlichen Solidarität entdecken. Wenn dann die Motivation zum Aufbau einer Gesellschaft nicht von außen durch Behörden oder andere Institutionen auferlegt wird, sondern sich aus dem verinnerlichten Ethos und dem Glauben von Einzelpersonen und Gemeinschaften ergibt, ist es möglich, den „Bruch zwischen Evangelium und Kultur, der ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche ist“ (Paul VI, 1975, Nr. 20), zu überwinden.

Die Kirche hat die Aufgabe, den Menschen das „Evangelium der Familie“ zu verkünden und sie aufzufordern, die Wahrheit der Ehe und der Familie als eine Gemeinschaft von Personen zu akzeptieren, die nach dem Bild der Heiligsten Dreifaltigkeit durch Liebesbeziehungen miteinander verbunden sind

(vgl. Franziskus, 2016, Nr. 63). Im Zentrum des „Evangeliums der Familie“ steht Christus, denn nur dann, wenn man auf den Sohn Gottes schaut, „kann man die Wahrheit der menschlichen Beziehungen in ihrer Tiefe wirklich erkennen“ (Franziskus, 2016, Nr. 77).

Die Kirche hat auch jene Familien im Blick, die sich in einer Krise befinden und die auf dem Weg zur Verwirklichung des christlichen Ideals verschiedene Schwierigkeiten zu überwinden haben. Aus diesem Grund verbindet sich die Verkündigung der christlichen Wahrheit mit Freundlichkeit und Sanftmut im Dienste der schwächsten Kinder der Kirche, die „unter verletzter und verllorener Liebe leiden“. Ihnen wendet sich die Kirche zu, um sie „aufmerksam und fürsorglich zu begleiten und ihnen Vertrauen und Hoffnung zu geben wie das Licht eines Leuchtturms im Hafen oder das einer Fackel, die unter die Menschen gebracht wird, um jene zu erleuchten, die die Richtung verloren haben oder sich in einem Sturm befinden“ (Franziskus, 2016, Nr. 291).

Damit christliche Familien ihre Aufgabe der Kindererziehung und der Glaubensvermittlung an die nächste Generation gerecht erfüllen können, müssen junge Menschen auf die Eheschließung und die Erfüllung der elterlichen Pflichten vorbereitet werden. Die gesamte christliche Gemeinschaft ist für sie verantwortlich und sollte dazu beitragen, den Jugendlichen die Schönheit und den Reichtum der Ehe, den Wert der familiären Gemeinschaft, die wahre Bedeutung der menschlichen Sexualität und die Tugend der Keuschheit zu zeigen, die dem Menschen hilft, eine vollständige zwischenmenschliche Liebe zu leben (vgl. Franziskus, 2016, Nr. 205–206). Die Sorge um die Vorbereitung der jungen Menschen auf die reife Entscheidung über Ehe und verantwortungsvolle Elternschaft trägt zum Wachstum der christlichen Gemeinschaft bei und dient dem Wohl des Einzelnen und der ganzen Gesellschaft. Diese Vorbereitung kann verschiedene Formen annehmen, sollte aber in einer weit gefassten Perspektive unter Berücksichtigung der Kindheit die Form einer Begleitung annehmen, die von Nähe und Zeugnisgebung geprägt ist. In einer näher gefassten Perspektive sollte sie von einschließlich der Zeit der Pubertät bis hin zur Entscheidung über die Heirat zur Entdeckung des Wesens des Sakraments der Ehe führen (vgl. Johannes Paul II, 1981, Nr. 65–66). Während der direkten Vorbereitung auf die Eheschließung, die die Verlobungszeit einschließt, soll man den Ehekandidaten helfen, mögliche Unvereinbarkeiten und Bedrohungen zu erkennen, damit unnötige Konflikte und anderes Lebensversagen in der Zukunft vermieden werden können (vgl. Franziskus, 2016, Nr. 209).

Die Aufgabe der Kirche ist es auch, verheiratete Paare in Schwierigkeiten wie auch Eltern mit Erziehungsproblemen zu unterstützen. Die Gründung einer Familie ist für die Ehegatten der Beginn eines gemeinsamen Weges, auf dem die Seelsorger sie begleiten sollten, um ihre „bewusste und freie Entscheidung,

einander zu gehören und zu lieben bis zum Ende, zu beleben und zu vertiefen“ (Franziskus, 2016, Nr. 217). Hier haben auch erfahrene katholische Ehepaare die Aufgabe, die Anstrengungen der Seelsorge zu unterstützen, indem sie ihre Erfahrungen bei der Überwindung von Ehekrisen und Erziehungskrisen mit anderen Familien teilen. Gute Früchte kann auch eine gut überlegte Zusammenarbeit der Kirche mit öffentlichen Einrichtungen bringen, die vorbeugende Maßnahmen ergreifen und den Familien mit Erziehungsproblemen therapeutische Unterstützung bieten können (vgl. Hundsalz, 2003, S. 15–23). Nach dem Wohl der christlichen Familien strebend muss die Kirche bei ihrer pastoralen Tätigkeit soziale Prozesse sowie ideologische und kulturelle Trends berücksichtigen, die die Form, die Beständigkeit und das Klima des Familienlebens beeinflussen. Angesichts des durch die zeitgenössische Kultur im Verständnis von Liebe und ehelicher Bindung geschaffenen Chaos ist eine dringende pastorale Aufgabe die beharrliche Verkündigung der Wahrheit über den Zweck von Ehe und Familie, der immer in der menschlichen, die ganze Person umfassenden, treuen und für das Leben offenen Liebe liegt (vgl. Paul VI, 1968, Nr. 12). In der heutigen Epoche, in der die Freiheit von vielen Menschen als unbegrenzte und an keine moralischen Normen gebundene Eigenständigkeit verstanden wird, erinnert die Kirche christliche Familien an die Verpflichtung, die junge Generation auf ihren eigenen Lebenszweck hin zu erziehen. Die bloße Möglichkeit, zwischen verschiedenen Angeboten zu wählen, ist noch keine wahre Freiheit, die den Menschen zum wahren Glück führen kann. Dies ist nur möglich, wenn der Mensch im Lichte des Evangeliums das wahre Gute entdeckt und es in seinem Leben verwirklicht (vgl. Johannes Paul II, 1979b, Nr. 12; Rosik, 1996, S. 430; Weigel, 2005, S. 88).

In einer Welt, in der die Massenmedien ihre eigene Realität konstruieren und ihr Publikum mit einer spezifischen Interpretation der Welt versorgen, besteht die Aufgabe der Kirche nicht nur darin, Informationen zu vermitteln oder bestimmte religiöse Themen angemessen darzustellen, sondern auch darin, den Menschen dabei zu helfen, ihre Existenz im Einklang mit dem Evangelium zu betrachten.

In ihrer pastoralen Tätigkeit sollte die Kirche die Gesellschaft an die Priorität der „Kultur der Begegnung“ sowohl in der Familie als auch im Freundeskreis und im sozialen Leben erinnern. Direkte und persönliche Erfahrungen sollten immer Vorrang haben und nicht sekundäre, d. h. solche, die durch die Massenmedien vermittelt werden. Es ist notwendig, eine gesunde Distanz zu den Inhalten zu bewahren, die in den Medien dargestellt werden, damit diese Inhalte nicht zur Kompensation des Mangels an tieferen Empfindungen im Alltag benutzt werden (vgl. Fuchs, 1993, S. 120).

Die Kirche ist mitverantwortlich für die Gestaltung des sozialen Umfelds, in dem junge Menschen Verhaltensmodelle kennenlernen können, die die Umsetzung christlicher Werte ermöglichen. Sowohl der Religionsunterricht in der Schule als auch die Bildungsarbeit von Jugendgruppen in den Pfarrgemeinden sollten zu einem Bereich werden, in dem junge Menschen Fragen stellen und ihre Zweifel und Ängste offen zum Ausdruck bringen können. Es liegt in der Verantwortung der Erwachsenen, klar und in einer für unsere Zeit verständlichen Sprache darauf zu reagieren und Jugendlichen den Weg zu weisen, wie sie Gemeinschaften aufbauen können, in denen Menschen ihren Glauben leben und ihre persönlichen religiösen Erfahrungen mit anderen teilen. Indem der Mensch Beziehungen zu seinen Schwestern und Brüdern im Glauben aufbaut und festigt, erfährt er die geheimnisvolle Gegenwart Gottes, der will, dass jedes menschliche Wesen glücklich ist und die Fülle seiner persönlichen Entwicklung erreicht (vgl. González-Ruiz, 1970, S. 45; Mínguez Vallejos – Ortega Ruiz, 2003, S. 43; Paredes Díaz, 2017, S. 42–43).

* * *

Gesellschaftliche Veränderungen zeigen sich in einem Pluralismus der persönlichen Leitbilder, Ansichten und Werte, die die Herangehensweise an Ehe und Familie prägen. In der Situation sozialer Vielfalt und fortschreitender Erosion des Glaubens kommt es zu einem Schwund der sich auf das Leben der Menschen auswirkenden Traditionen und sozialen Normen, die auf christlicher Grundlage entstanden sind. Heutzutage taucht auch die Tendenz auf, religiöse Elemente aus dem sozialen Leben zu streichen und die Familie einseitig als Wirtschaftsfaktor zu behandeln wie auch eine zunehmende Pluralisierung des Ehe- und Familienlebens. Der deutliche Rückgang der Bedeutung der Familie im gesellschaftlichen Leben wird zu einer ersten pastoralen Herausforderung für die Kirche, für die die Familie mehr als eine von vielen Formen darstellt, die es dem Menschen ermöglichen, seine Talente und Wünsche zu verwirklichen. Denn von den Familien hängt die menschliche Entwicklung der kommenden Generationen, der Wohlstand der gesamten Gesellschaft und die prosperierende Zukunft der Welt ab sowie die intergenerationelle Weitergabe von Inhalten und von dem Wert des Glaubens. Dies wird durch empirische Untersuchungen zur Bedeutung und zum Andauern der religiösen Erziehung in Familien bestätigt. Die Realität bestätigt daher die Lehre der Kirche über die einzigartige Bedeutung der Familie als erstes und privilegiertes Umfeld für die christliche Prägung der jungen Generation. Niemand sonst ist in der Lage, jungen Menschen eine dauerhafte Erfahrung intensiver Liebe und individuellen Interesses zu vermitteln, so wie es die Eltern tun können. Niemand kann die Eltern bei der Glaubensver-

mittlung und dem Weitergeben von Liebe an ihre Kinder und Jugendlichen ersetzen, so dass diese die Wahrheit über einen Gott erfahren, der sie liebt, der in eine lebendige Beziehung mit einem Menschen eintritt und dazu diese Beziehung „unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt“ (Benedikt XVI, 2005, Nr. 1). In der Nähe der Eltern, die den Glauben praktizieren, lernen die Jugendlichen den Wert des Glaubens kennen und entdecken in seinem Lichte den Sinn des Lebens – eine Berufung zur Liebe, die so „verlässlich ist und es wert ist, sich ihr zu übereignen, da ihr Fundament auf der Treue Gottes steht, die stärker ist als all unsere Schwäche“ (Franziskus, 2013b, Nr. 53).

Bibliografie

- Beck Ulrich, Beck-Gernsheim Elisabeth, 1994, *Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie*, in: Beck Ulrich, Beck-Gernsheim Elisabeth (Hg.), *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a. M., S. 10–39.
- Benedikt XVI, 2005, *Enzyklika Deus caritas est*, Vatikan.
- Berger Peter L., Luckmann Thomas, 1991, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London.
- Boguszewski Rafał, 2008, *Polak – na zawsze katolik? Polska religijność w latach 1989–2008 na podstawie badań CBOS*, Więź, Nr. 9, S. 5–25.
- Brañas-Garza Pablo, García-Muñoz Teresa, Neuman Shoshana, 2011, *Intergenerational Transmission of 'Religious Capital'. Evidence from Spain*, Revista Internacional de Sociología, Nr. 3, S. 649–677.
- Codex Iuris Canonici. Codex des kanonischen Rechtes*, 1983, Vatikan.
- Cogiel Marceli, 1998, *Kultura multimedialna a proces wychowania młodego pokolenia. Próba diagnozowania*, Katecheta, Nr. 3, S. 54–56.
- Derroitte Henri, 2004, *Por una nueva catequesis. Jalones para un nuevo proyecto catequético*, Santander.
- Donati Pierpaolo, 2006, *Famiglia e cittadinanza europea: come figurare i diritti della famiglia nell'Unione europea?*, in: Leuzzi Lorenzo, Milano Gian P. (Hg.), *La famiglia in Europa*, Siena, S. 59–73.
- Franziskus, 2013a, *Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium*, Vatikan.
- Franziskus, 2013b, *Enzyklika Lumen fidei*, Vatikan.
- Franziskus, 2016, *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Amoris laetitia*, Vatikan.
- Franziskus, 2018, *Apostolisches Schreiben Gaudete et exsultate*, Vatikan.
- Fuchs Ottmar, 1993, *La relación entre la Iglesia y los medios de comunicación*, Concilium, Nr. 6, S. 111–124.
- González Ortiz Juan José, 2004, *Transmisión de valores religiosos en la familia*, Murcia.
- González-Ruiz José Maria, 1970, *Genèse des communautés de base en contexte ecclésial*, Lumière et vie, Nr. 99, S. 43–59.
- Haaland Matlary Janne, 2006, *Redefining the Family in Western Politics. Political Strategies*, in: Leuzzi Lorenzo, Milano Gian P. (Hg.), *La famiglia in Europa*, Siena, S. 25–47.
- Hajduk Ryszard, 2008a, *Rodzina i jej współczesny kontekst społeczno-ideowy*, in: Hajduk Ryszard (Hg.), *Rodzina – „gatunek ginący”?*, Kraków, S. 7–24.

- Hajduk Ryszard, 2008b, *Rodzina irlandzka w dobie tryumfu „celtyckiego tygrysa”*, in: Hajduk Ryszard (Hg.), *Rodzina – „gatunek ginący”?*, Kraków, S. 93–110.
- Hinson E. Glenn, 1981, *The Evangelization of the Roman Empire. Identity and Adaptability*, Macon.
- Hundsalsz Andreas, 2003, *Die Erziehungs- und Familienberatung. Definition, Geschichte und Rahmenbedingungen*, in: Zander Britta – Knorr Michael (Hg.), *Systemische Praxis der Erziehungs- und Familienberatung*, Göttingen, S. 15–29.
- Inglehart Ronald, 1998, *Modernisierung und Postmodernisierung. Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften*, Frankfurt a. M.
- Johannes Paul II, 1979a, *Apostolisches Schreiben Catechesi tradendae*, Vatikan.
- Johannes Paul II, 1979b, *Enzyklika Redemptor hominis*, Vatikan.
- Johannes Paul II, 1981, *Apostolisches Schreiben Familiaris consortio*, Vatikan.
- Katechismus der Katholischen Kirche*, 1992, Vatikan.
- Kavanaugh John F., 2006, *Following Christ in a Consumer Society*, New York.
- King Pamela Ebstyn, 2003, *Religion and Identity. The Role of Ideological, Social, and Spiritual Contexts*, Applied Developmental Science, Nr. 3, S. 197–204.
- Klausnitzer Wolfgang, 2013, *Drogi i bezdroża nowego ateizmu*, in: Przygoda Wiesław, Święs Kazimierz (Hg.), *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, Lublin, S. 19–56.
- Kluz Marek, 2015, *Rola rodziny i Kościoła w wychowaniu religijno-moralnym osób niepełnosprawnych intelektualnie*, Studia Socialia Cracoviensia, Nr. 7, S. 143–154.
- Kociołek Andrzej, 2008, *Budowanie wspólnoty Kościoła w sytuacji społeczeństwa ponowoczesnego*, Paedagogia Christiana, Nr. 1, S. 209–228.
- Mariański Janusz, 2004, *Nauczanie Jana Pawła II o rodzinie a przemiany społeczno-moralne w Polsce*, Etos, Nr. 3/4, S. 161–182.
- Martinson Mattias, 2012, *Atheism as Culture and Condition. Nietzschean Reflections on the Contemporary Invisibility of Profound Godlessness*, Approaching Religion, Nr. 1, S. 75–86.
- Marx Reinhard, 2008, *Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen*, München.
- Melosik Zbyszek, 2013, *Facebook i społeczne konstrukcje narcyzmu (o tożsamości zamkniętej w celi wizerunku)*, Studia Edukacyjne, Nr. 26, S. 99–117.
- Mette Norbert, 2008, *Zu den soziologischen und theologischen Bedingungen heutiger Glaubensvermittlung*, Theologisch-praktische Quartalschrift, Nr. 2, S. 115–122.
- Mínguez Vallejos Ramón – Ortega Ruiz Pedro, 2003, *Familia y transmisión de valores*, Teoría de la Educación, Nr. 15, S. 33–56.
- Ostafińska-Molik Barbara, Wysocka Ewa, 2014, *Style wychowania w rodzinie pochodzenia w percepcji młodzieży gimnazjalnej i ich znaczenie rozwojowe – próba teoretycznej i empirycznej egzemplifikacji*, Przegląd Pedagogiczny, Nr. 2, S. 213–234.
- Paredes Diaz Sandro, 2017, *Adolescencia y transmisión de la fe cristiana. Claves para pensar la religiosidad en el contexto escolar*, Palabra y Razón, Nr. 12, S. 33–44.
- Paul VI, 1968, *Enzyklika Humanae vitae*, Vatikan.
- Paul VI, 1975, *Apostolisches Schreiben Evangelii nuntiandi*, Vatikan.
- Piwowski Władysław, 1993, *Zmiana miejsca i roli w społeczeństwie*, in: Górski Krzysztof (Hg.), *Kościół w Polsce w warunkach wolności. Zagrożenia i szanse*, Warszawa, S. 8–14.
- Podczasik Monika, 2014, *Rodzina i religijność jej dzieci a stosunek do wiary*, Family Forum, Nr. 4, S. 163–181.
- Rosik Seweryn, 1996, *Czy Kościół lęka się wolności?*, in: Rusecki Marian (Hg.), *Problemy współczesnego Kościoła*, Lublin, S. 423–433.
- Różańska Aniela, 2010, *Dynamika poczucia tożsamości religijnej młodzieży na pograniczu polsko-czeskim i jej edukacyjne uwarunkowania*, in: Rusek Halina, Pięczak Agnieszka, Szczyrkowski Jacek (Hg.), *Dziedzictwo kulturowe jako klucz do tożsamości pogranicza polsko-czeskiego na Śląsku Cieszyńskim*, Cieszyn–Katowice–Brno, S. 248–264.

- Rynio Alina, 2012, *Specyfika religijnego wychowania w rodzinie*, Roczniki Pedagogiczne, Nr. 4, S. 107–126.
- Sala Javier Aznar, 2019, *La familia ante la transmisión de la fe en un contexto secularizado*, Familia, Nr. 57, S. 29–53.
- Scaraffia Lucetta, 2007, *Una riflessione sul valore aggiunto della famiglia in prospettiva storica*, in: Donati Pierpaolo (Hg.), *Ri-conoscere la famiglia: quale valore aggiunto per la persona e la società?*, Cinisello Balsamo, S. 353–384.
- Szpunar Magdalena, 2014, *Od narcyzmu jednostki do kultury narcyzmu*, Kultura – Media – Teologia, Nr. 3, S. 106–116.
- Tiefensee Eberhard, 2009, „Wen interessiert denn so etwas?“. *Der Streit zwischen dem „alten Glauben“ und dem „neuen Atheismus“ angesichts religiöser Indifferenz*, Lebendige Seelsorge, Nr. 6, S. 414–418.
- Vellguth Klaus, 2007, *Glaube – gewusst wo. Mystagogische Pastoral als Option einer missionarischen Seelsorge*, Anzeiger für die Seelsorge, Nr. 1, S. 29–34.
- Vermeer Paul, 2014, *Religion and Family Life. An Overview of Current Research and Suggestions for Future Research*, Religions, Nr. 5, S. 402–421.
- Wagner Michael – Franzmann Gabriele – Stauder Johannes, 2001, *Neue Befunde zur Pluralität der Lebensformen*, Zeitschrift für Familienforschung, Nr. 3, S. 52–73.
- Weigel George, 2005, *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, Warszawa.
- Zellma Anna, 2017, *Pedagogiczne aspekty adhortacji papieża Franciszka Amoris laetitia*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego, Nr. 1, S. 235–248.
- Zimmermann Jens, 2012, *Humanism and Religion. A Call for the Renewal of Western Culture*, New York.

Współczesna rodzina (katolicka) pierwszym i najważniejszym miejscem wychowania chrześcijańskiego?

Streszczenie: W nauczaniu Kościoła katolickiego rodzina jest pierwszą i właściwą wspólnotą, która wprowadza młodych ludzi w życie społeczne, a także przekazuje im wiarę i kształtuje ich postawy chrześcijańskie. Liczne badania empiryczne, prowadzone m.in. w Stanach Zjednoczonych, Holandii, Wielkiej Brytanii, Hiszpanii i w Polsce, pozwalają przekonać się, jaki jest rzeczywisty wpływ wychowania w rodzinie na postawy religijne ludzi młodych oraz od czego zależy ich trwałość w okresie dojrzewania i dorosłości. Wynika z nich, że wychowaniu w wierze sprzyja świadomość religijna i zgodna z nią postawa rodziców, wychowanie autorytatywne oraz dorastanie w pełnej rodzinie. Badania pokazują, że rodzina jest koniecznym, choć niewystarczającym środowiskiem, aby człowiek wytrwał w wierze przekazanej mu przez przodków. Człowiek pozostanie wierzącym i praktykującym w okresie dorastania i dorosłości w zależności od tego, w jakiej mierze uda mu się znaleźć wsparcie dla rozwoju życia duchowego w środowisku pozarodzinnym. W procesie międzypokoleniowego przekazywania wiary ważną rolę ma do odegrania Kościół, którego zadaniem jest zarówno udzielanie rodzicom przemyślanego i koniecznego wsparcia w dziele wychowania młodego pokolenia, jak i przyczyniać się do kształtowania środowiska społecznego, które nie osłabia postaw religijnych, lecz je promuje i wspiera ich rozwój.

Słowa kluczowe: rodzina, wychowanie, wiara, młodzież, Kościół, religijność.

The Contemporary (Catholic) Family; the First and Most Important Place of Christian Education?

Abstract: In the teaching of the Catholic Church, the family is the first and fundamental community that introduces young people to social life, transmits the Christian faith to them, and shapes their ethical attitudes. A series of empirical studies presents the real impact of family education on the religious attitudes of young people, and of which their durability in adolescence and adulthood depends. They show that upbringing in the faith is supported by the religious awareness and conduct of the parents, the authoritative style of education and growing up in a full family. The studies also show that the family is a necessary, though insufficient, environment for people to hold on to the faith they have received during their childhood. Man will remain a believer and practitioner in adolescence and adulthood, if he succeeds in finding support for the development of his religious life in a non-family environment. In the process of intergenerational transmission of religious beliefs, the Church plays an important role fulfilling her mission to help parents educate the younger generation, as well as to shape the social environment that does not weaken religious attitudes, but promotes them and supports the people in their maturation.

Keywords: family, education, faith, youth, Church, religiosity.

Zbigniew Wesołowski SVD*

Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin (Germany)

A COURTYARD HOUSE – *SIHEYUAN* 四合院 AS THE DWELLING PLACE OF THE TRADITIONAL CHINESE FAMILY

Abstract: A Chinese courtyard house, called in Chinese *siheyuan*, equipped with a single entrance and with one or more open courtyards encompassed by one-storey buildings, represents traditional house dwelling in China. Throughout Chinese history, courtyard dwelling was the basic architectural pattern used for building governmental (palaces and offices) and family residences, and religious compounds (temples and monasteries). In this short contribution, the author depicts a standard traditional Beijing court house from the Ming dynasty (1368–1644) which would normally host an extended family of three and four generations. The physical construction and spatial structure of the traditional Chinese courtyard house were deeply rooted in ancient Chinese philosophical thought. The Chinese used *fengshui* (wind and water) principles to harmonize themselves with their environment in order to secure prosperity, longevity, and family blessings. From the viewpoint of *fengshui*, a basic courtyard house compound was not only a dwelling place, but also a structured and complicated vision of the cosmos that should function as an ideal container of *qi* (life energy). The fundamental north-south axis which rhythmically and continuously guarantee the vital flow of *qi* and the square shape of a courtyard house which means near to the earth, should promise health, prosperity, and the growth of the family. The *fengshui* system (nowadays mostly associated with Daoism) in the context of a Chinese courtyard house was intimately combined with China's strict social and family system (Confucianism). The structure of the Chinese traditional family – and the author calls it “Confucian familism” – i.e., the Confucian conviction of family as a model for the whole state. This rigid and hierarchically structured family system, which had been the basis of Chinese society in imperial China for over two thousand years, has been reflected in courtyard house compounds. At the end of this contribution, the author mentions the efforts of present-day architects to find a way to revive traditional courtyard housing for modern times.

Keywords: Chinese architecture, Chinese courtyard house, Chinese traditional family.

* Adres/Address: prof. dr. Zbigniew Wesołowski SVD; ORCID: 0000-0003-3449-4830; wesolowski@monumenta-serica.de

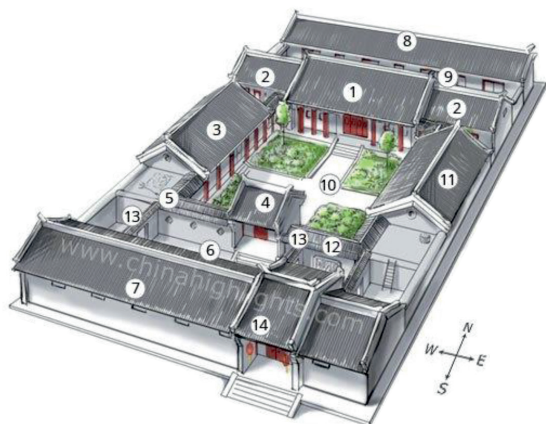
Introduction: A Historical Sketch of Courtyard-house Architecture in China

A *siheyuan* is a Chinese quadrangle, i.e., a walled architectural compound, a courtyard house, with a single entrance and with one or more open courtyards encompassed by one-storey buildings. The courtyard dwelling is the traditional house form in China. Such a courtyard house is one of the oldest types of not only Chinese, but also generally of human habitat (India, the Middle East, Mediterranean regions, North Africa, and ancient Greece and Rome). (Blaser, 1995; Knapp, 2005) Archaeological excavations confirm that the earliest unearthed courtyard house in China represents the so-called Yangshao 仰韶 culture (5000–3000 BC: the first excavated site of this culture discovered in 1921 in Mianchi 渑池 County, Henan province) which belongs to the Middle Neolithic period. (Liu Xujie, 2002, pp. 11–31) The main reason for the preference of courtyard houses in China must have been climatic factors and natural environmental conditions which were from the very beginning connected with socio-cultural developments. Thus, a courtyard house as a residential compound with a set of courtyards enclosed by the surrounding building and high walls on four sides guaranteed from the very beginning a shelter from cold and warm, rainy and too sunny weather, social security, and family privacy. Courtyard housing in China was also called a Chinese quest for harmony. (Zhang, 2017, pp. 38–56)

As mentioned above, courtyard dwelling as the basic architectural pattern in Chinese history would normally host an extended family of three and four generations.

1. The Typical Structure of Ming-dynasty (1368–1644) Courtyard Dwelling in Beijing

The key feature of a Chinese courtyard house is the fact that its structures encompass at least one or two courtyards. Depending on the family size and its wealth, it can be one, two, three, or even more open courtyards. Below we see a typical Beijing Ming (1368–1644) dynasty model which was also continued during the Qing dynasty (1644–1911). (Fercility, 2020)



- 1 – Zhengfang – master residence or wing
- 2 – Erfang – "ear" room, utility or storage room
- 3 – Xixiangfang – western residence or wing (West Chamber)
- 4 – Ermen, Chuihuamen – second gate, "flower-hung gate"
- 5 – Zoulang – corridor
- 6 – Waiyuan – outer or first courtyard
- 7 – Daozuofang – "reverse-facing" rooms
- 8 – Houzhaoofang – north hall or pavilion, "backside building"
- 9 – Disanjinyuan – rear or third courtyard
- 10 – Neliyuan – inner or second courtyard
- 11 – Dongxiangfang – eastern residence or wing
- 12 – Yingbi – spirit screen
- 13 – Pingmen – entranceway or small gate
- 14 – Damen – main gate

www.chinahighlights.com

1) The main house / hall (*zhengfang* 正房) the most northerly and usually reserved for the eldest of the family ("pater familias" as the oldest living male in a household, excising authority over his extended family / household head; normally grandfather with his wife). This house was regarded as the best one, facing south, having good lighting, and being a shelter from the wind;

2) Side rooms (*erfang* 耳房: lit. ears' rooms, because they stuck out to either side of the main house like ears): These two small rooms were children's or servants' accommodation. They also served as a cooking place or storehouse;

3) Western wing building (*xixiangfang* 西厢房) and 11) eastern wing building (*dongxiangfang* 東厢房): Western wing building, regarded as inferior to the eastern one, was given to unmarried daughters or served as kitchens; the eastern wing building was occupied by married sons;

4) The second gate (*ermen* 二門) or the flower-hung gate (*chuihuamen* 垂花門): This is the inner gate, separating the first courtyard from the second one. The decorations of this gate were considered to express the status of the family.

5) The corridors (*zoulang* 走廊) were on both sides after the second gate, i.e., east and west, where family members dwelt according to family status, the younger and unmarried living closer to the front of the courtyard house;

6) The outer, i.e., first courtyard (*waiyuan* 外院). In courtyards trees were planted to express the wish for prosperity and longevity.

7) The reverse-facing room(s) (*dao zuofang* 倒座房): These rooms faced north; with poor lighting they were normally the accommodation for servants;

8) North hall or pavilion / "Backside building" (*hou zhao fang* 後罩房): This building existed only in the courtyard houses with three or more courtyards; it was used for unmarried daughters or female servants;

- 9) The rear, i.e., the third courtyard (*di san jinyuan* 第三進院);
- 10) The inner, i.e., second courtyard (*neiyuan* 內院): the biggest and central courtyard where the whole extended family could gather together at various family occasions and festivals;
- 11) see 3);
- 12) The spirit screen / spirit wall (*yingbi* 影壁): Its function was to protect the family after the outsiders / guests came in the household, leading them to the small gate;
- 13) The small gate / entranceway (*pingmen* 屏門): A kind of screen door between the outer and inner courtyards;
- 14) The main gate (*damen* 大門): The front gate divided the inside life of the family from the outside world. The size of the front door was a token of social status of the family. For wealthy homes, two stone lions for protection and exquisite decorations of the main gate were something obvious.

A traditional Chinese courtyard house would usually accommodate an extended family of three or four generations. Courtyards (*yuanluo* 院落 / *tingyuan* 庭院), being a key architectural element of the Chinese courtyard house, were also called light wells (*tianjing* 天井). The size and the shape of courtyards were decided by the need of sunlight desired in this housing compound. That is why northern and southern courtyards have different sizes: the former are larger to allow abundant sunlight in the winter, the latter smaller to reduce the summer sunlight. (Zhang, 2017, p. 3)

Below we will describe a traditional Chinese courtyard house as “the soul of Chinese architecture.” (Zhang, 2017, p. 39)

2. *Fengshui* 風水 (Chinese Geomancy) and Socio-hierarchical Correspondences Written into Courtyard-house Architecture

The physical construction and spatial structure of the traditional Chinese courtyard house are deeply rooted in ancient Chinese philosophical thought. (Xu Ping, 1998, pp. 271–282. Hwangbo, 2002, pp. 110–130) The Chinese used *fengshui* principles to harmonize themselves with their environment in order to secure prosperity, longevity, and family blessings. *Fengshui*, literally meaning “Wind-Water” or “Wind and Water,” is an ancient Chinese system of principles considered to govern spatial arrangement and orientation in relation to the flow of *qi* 氣 and methods of how to reach the positive and favorable *qi*. The original designation for the discipline is *kanyu* 堪輿 ([dao of] heaven and earth). Its favourable or unfavourable effects are taken into account when designing buildings. Without going into details whether *fengshui* is a proto-science or

pseudo-science, (Dukes, 1971, pp. 833–834) or even superstition, (Zhang Yong-feng – Dai Wei, 2013, pp. 61–69) in the following we will depict some basic aspects of its importance in Chinese architecture. Here we want to mention that this way of thinking belongs to so-called “correlative thinking” which is a species of analogy, found both in classical Chinese “cosmologies” (correlative cosmology already in the *Yijing* / the Book of Changes¹). It involves the association of images and series of concepts related by culturally meaningful analogies rather than physical causation. Correlative thinking has preponderance of analogical procedures characterizing both association and differentiation which on the whole opposes common assumptions about causal necessity (cause-effect thinking).

2.1. The Ideal *Fengshui* Model of Landforms and a Chinese Courtyard House

One of the teachings of *fengshui* is that Father Heaven (symbolically thought round) fertilizes Mother Earth (symbolically thought square) with *qi* as a movable positive or negative life energy. The source of this life-bringing energy is Father Heaven who sends it Mother Earth by rain and water (*shui*) with wind (*feng*). In site selection for building a house, it was one of the *fengshui* rules “to avoid cold wind that blows *Qi* away; another is to have water that brings and accumulates *Qi*. Ancient Chinese believed that *Qi* would bring health, peace, and luck.” (Xu Ping, 1998, p. 272)

The ideal *fengshui* space is a balance or harmony of *yin* 陰 and *yang* 陽 (literally and respectively: “the shady side” and “the sunny side” of the mountain). In Chinese thought (cf. *Yijing*), they are two opposite or contrary forces like “dark and bright,” “negative and positive,” “female and male,” “bad and good,” “hill-*yin* and water-*yang*” etc. which at the same time are complementary, interconnected, and interdependent in the natural world; they may give rise to each other as they interrelate with one another. *Yin* and *yang* together build a wholesome unit.

“The design concept of the Beijing courtyard dwelling is a courtyard enclosed by buildings. The major rooms face south, with the two wings together forming a U shape, as a symbol of the “tiger and dragon hills.” The opposite screen wall with its hanging flower gate symbolizes “the facing mountain.” The yard is a symbol of the open space in the natural landscape. The entrance is located at the southeast corner of the house, the direction from which, according to *feng-shui*, the vital *Qi* comes. In the house, the courtyard (*Yang*) is enfolded by

¹ *Yijing* is an ancient Chinese divination text and one of the oldest of the Chinese classical works. Being originally a divination manual in the Western Zhou period (1000–750 BC), it was transformed over the course of the Warring States period and early imperial period (500–200 BC) into a cosmological text with a series of philosophical commentaries. (Cf. Kern, 2010, pp. 1–115)

surrounding buildings (*Yin*); the balance between them symbolizes family harmony and invites happiness and prosperity.” (Xu Ping, 1998, p. 273)

From the above quotation, we can see that from the viewpoint of *fengshui*, a basic courtyard house compound was not only a dwelling place, but also a structured and complicated vision of the cosmos (here we only touch the rudimentary knowledge of *fengshui*) that should function as an ideal container of *qi*. The fundamental north-south axis which rhythmically and continuously guarantee the vital flow of *qi* and the square shape of the courtyard house (squareness is the symbol of the earth) which means near to the earth, should promise health, prosperity, and the growth of the family. In a house, the water had to be drained to the east, where “the dragon king” (*longwang* 龍王), the zoomorphic representation of the yang masculine power of generation, dispensed of rain. In this context we can imagine that the placement of the kitchen and toilets was also an important task.

There was a rule: “kitchen east, toilet west” (*dongchu xice* 東廚西廁):

“According to *feng-shui*, the arrangement of the kitchen could influence the health of the entire family. In the Beijing courtyard dwelling, the kitchen could be in the northeast or southwest chamber, either of which was an “evil” chamber in the *feng-shui* model of arranging *Qi* ... However, the air intake of a kitchen wood stove must face one of the favorable orientations.” (Xu Ping, 1998, p. 276)

“Corresponding to an ‘evil’ chamber in the *feng-shui* model of arranging *Qi*, the dry toilet of a Beijing courtyard house often sat in the front yard’s southwest corner. This location was convenient for cleaning out the waste without causing too much interference with family life. In the past, often before the sun rose, the courtyard’s waste was collected and moved to the countryside to be used as fertilizer. The location of the dry toilet kept the master rooms away from possible smells and flies, but was a disadvantage for the servants’ rooms which were near the dry toilet. The distance between master rooms and the toilet did not really inconvenience the masters, because in bedrooms or the ‘ear room’ they had chamber pots, which were emptied to the dry toilet by servants or wives.” (Xu Ping, 1998, p. 277)

On the basis of *fengshui* principles, the ancient Chinese wanted to draw a likeness of the harmony of Heaven and Earth in their design of courtyard houses, making them a microcosm of the macrocosm around them. The traditional Chinese family wanted to become larger and stronger by each generation. In order to express this desire and wish Chinese families would plant in their courtyards pomegranate trees, symbolizing fertility, apple trees symbolizing brothers living in harmony. (Cf. Xu Ping, 1998, p. 278)

2.2. Socio-hierarchical Codes in a Chinese Courtyard House

The above-mentioned *fengshui* system (nowadays mostly associated with Daoism) in the context of a Chinese courtyard house was intimately combined with China's strict social and family system (Confucianism). The structure of the Chinese traditional family can be conceived of as "Confucian familism" which in a deeper sense understands a family as the only suitable and adequate locus of nascency, development and cultivation of human feelings, beginning with their instinctive faculties in *xiao* 孝 (filial piety) and *ti* 悌 (brotherly obedience). This does not only imply the Confucian conviction of family as a model for the state which was so criticized by Trauzettel (Trauzettel, 1977, pp. 340–362) with the help of Aristotle (384–322 BC), but also a tendency which seems to have been later extended to international relationships.²

The traditional Chinese family can be characterized by the following six structural traits (Jordan, 2006):

1) patrilineal as a kinship system in which an individual's family membership derives from and is recorded through his or her father's lineage;

2) patriarchal (as a social system in which men hold primary power and predominate in roles of political leadership, moral authority, social privilege and control of property);

3) prescriptively virilocal (virilocal/patrilocal residence) as the social system in which a married couple is obliged to reside with the husband's parents (groom's family);

4) embedded in a kinship group, signifying the fact that a Chinese family was always a kinship group. Kinship means the relationship between members of the same family as related genealogically, i.e., either by having common ancestors or by being married. This is the basic indicator of the difference between the insider/outsider status in Chinese culture – family member (*jiaren* 家人) and non-family member (*feijiaren* 非家人) which is followed by the distinction between "one of our blood" (*zijiren* 自己人) and "stranger in blood" (*wairen* 外人). Thus, there is a difference between a family and a household. A household included all those who lived in the same building or a courtyard house. Such a housing compound could have included servants, tenants, apprentices, and many others who were not part of the family. Of course, the family might also have included some members who were not part of the given

² "The Chinese tributary system was not merely a strategic structure. It was based on an assumption of Chinese superiority, in terms of both power and cultural – even moral – influence. The relationship between the Chinese emperor and the Korean king, for example, can be stated in Confucian terms as an older brother/younger brother relationship, involving obligations of loyalty and obedience on the part of Korea, and obligations of magnanimity and protection on the part of China." (Clark, 1983, p. 78)

household. There were always shorter (in case of, e.g., a peddler as traveling vendor of goods) or longer times of separations (in the army, school education etc.) from the family in China;

5) sharing a common household budget, thus being a common economic. This implied that all possessions, income, expenses, and resource distribution of all family members were managed through the patriarchal authority of the family (with “*pater familias*” at the top), and

6) normatively extended in form, including a descent line of men and their wives and children.

This rigid and hierarchically structured family system, which had been the basis of Chinese society in imperial China for over two thousand years, has been reflected in courtyard house compounds. The grandparents (or sometimes great-grandparents) always lived in the main house (cf. “The General Layout” no. 1 above; the principal house) with the biggest and central courtyard before them. This place was the largest on the central north-south axis (which might have expressed the vertical and most important connection, i.e., father-son relationship in the traditional Chinese family) and protected by one or two, or even more, front courtyards.

“The inaccessibility of the central authority was designed not only for defence, but also as a symbol of his importance and the distance between him and other members of his family. Furthermore, within the major yard, the major rooms where the grandparents lived faced south and were the highest rooms with the most steps ... Regarding orientations, positions, and drainage, the master rooms were considered to have the best *feng-shui* quality in the entire house, while the two wing rooms, symbolizing the worship of the master..., occupied by the father’s or uncle’s families, faced east or west and were lower, with fewer steps. In the past, the master might have concubines, who with their children could occupy the wing rooms. The rooms for servants, who in many cases included daughters-in-law, faced north and were the lowest rooms, located in the narrow front yard along the street. These rooms were considered to have the worst *feng-shui* quality in the entire courtyard. Serving as guards of this social system, *feng-shui* masters often warned people that everybody in a family must follow the *feng-shui* order of the hierarchical room arrangement; otherwise an impending disaster might overcome the entire family.” (Xu Ping, 1998, p. 278)

The architectural domination of the main house – the principal house, being the largest building in the courtyard compound, was stressed by the rectangle shape on the north-south axis. The strictly symmetrical design of the inner major courtyard gives the impression of family members as though gathered around the main authority of “*pater familias*.” “Physical conditions reinforced culture in the sense that the grandfather was expected to be overbearing and the women

and servants subservient and low.” (Xu Ping, 1998, p. 279) Thus, the architecture of Chinese courtyard houses expressed and mirrored the Confucian understanding of a family, and at the same time such architectural compounds influenced and reinforced the patriarchal and hierarchal life-style and the conviction of the importance of the orderly family as the basis of a harmonious, peaceful, and healthy society. In a traditional Chinese courtyard house, there was no place for so-called individual privacy which is nowadays so valued in the West. There was only a need for family privacy which was essentially guaranteed already by the walls around each Chinese courtyard house. Individual privacy ruled little inside, because maintaining social control within the family was needed in order to keep an eye on the orderly life of each family member.

Concluding Remarks

During the last century – the fall of imperial China in 1911, the rise of Communist China in 1949 with its one-child policy (1979–2015), Chinese family structure has changed from a desired extended family (as a complex corporate organization with the main vertical son-father relationship) to a nuclear family (as a simple conjugal unit with the primary horizontal husband-wife relationship), consisting of parents and children. Such changes demanded new housing designs which led to the decline and sometimes massive demolition of Chinese traditional courtyard houses in Beijing and other Chinese cities. However, there is also a rise in new courtyard housing in China since the end of the 1970s, e.g., in inner Beijing (the Ju’er Hutong 菊兒衚衕 / 菊儿胡同: Chrysanthemum Lane New Courtyard Housing Estate) and inner Shouzhou (Tongfangyuan 桐芳苑: Aleurites Cordata Fragrant Garden Housing Estate; south China) which are projects to modernize traditional housing forms. (Zhang, 2017, pp. 40–43; Zhang, 2019, pp. 1–19)

“The findings likewise suggest that communal courtyards foster social interaction and private courtyards facilitate self-cultivation. Residents still regard courtyards/gardens as important spaces for establishing harmony with their neighbors and with themselves. Nevertheless, neighborly relations are only partly influenced by the form and space of the courtyard housing, and are perhaps influenced even more so by a changing and polarizing society, socio-economic differences, housing tenure, modern lifestyles, community involvement, common language, cultural awareness, and the cultural background of the residents ...

The findings also show that the communal courtyards help sustain some traditional Chinese cultural activities. The primary function of a communal courtyard is to maintain health/natural healing. However, many cultural activities

are much less or no longer partaken of in the communal courtyards, likely due to such factors as time, climate, courtyard ownership, yard size, facilities, and so on.” (Zhang, 2017, p. 42)

The overall results indicate that these new courtyard housing projects are culturally sustainable only to various degrees in different social contexts; Chinese architects are still on the search for a way how to make old things new again. They attempt to build new courtyard housing compounds which can again satisfy the Chinese soul and her quest for harmony – this time not predominantly within one’s own family, but directly in neighborly relations, which are only in part influenced by the form and space of the courtyard house compounds and to a greater degree by an ever faster changing Chinese society, present-day socio-economic differentiation, modern lifestyles, and the cultural background of the residents.

Bibliography

- [no author], 2020, *110 Best Siheyuan Chinese courtyard house images*, in: *Pinterest* [online], access: 28.05.2020, <<https://www.pinterest.de/donnleedale78/siheyuan-chinese-courtyard-house/>>.
- Blaser Werner, 1995, *Courtyard House in China: Tradition and Present*, Basel–Boston–Berlin, Birkhäuser Verlag.
- Clark Donald N., 1983, *The Ming Connection: Notes on Korea’s Experience in the Chinese Tributary System*, Transactions of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society, 58, pp. 77–89.
- Dukes Edwin Joshua, 1971, *Feng-Shui*, in: *The Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, T & T Clark, (originally 12-volume work, written 1908–1917), pp. 833–834.
- Fercility, 2020, *Siheyuan – Chinese Courtyards*, in: *China Highlights* [online], access: 28.05.2020, <<https://www.chinahighlights.com/travelguide/architecture/siheyuan.htm>>.
- Hwangbo Alfred B., 2002, *An Alternative Tradition in Architecture: Conception in Feng Shui and Its Continuous Tradition*, Journal of Architectural and Planning Research, 19,2, pp. 110–130.
- Jordan David K., 2006, *The Traditional Chinese Family & Lineage*, in: *Social Sciences UCSanDiego* [online], access: 25.03.2019, <<http://pages.ucsd.edu/~dkjordan/chin/familism.html>>.
- Kern Martin, 2010, *Early Chinese literature, Beginnings through Western Han*, in: Stephen Owen (ed.), *The Cambridge History of Chinese Literature, Volume 1: To 1375*, Cambridge, England: Cambridge University Press, pp. 1–115.
- Knapp Ronald G., 2005, *Chinese Houses: The Architectural Heritage of a Nation*. North Clarendon, VT: Tuttle Publishing.
- Liu Xujie, 2002, *The Origins of Chinese Architecture*, in: Xinian Fu, et al. (ed.), *Chinese Architecture*. New Haven: Yale University Press, pp. 11–31.
- Trauzettel Rolf, 1977, *Individuum und Heteronomie: Historische Aspekte des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft in China*, Saeculum, 28,3, pp. 340–362 (English translation: *Historical Aspects of the Individual-Society Relationship in China*, in: *Society, Culture, and Patterns of Behaviour (East Asian Civilizations: New Attempts at Understanding Traditions 3/4)*, edited by C.-A. Seyschab, A. Sievers, and S. Szykiewicz, 1990, Unkel/ Rhein: Horlemann, pp. 25–70).

- Xu Ping, 1990. *Feng-shui: A Model for Landscape Analysis*, Unpublished PhD diss. Boston: Harvard University Graduate School of Design.
- Xu Ping, 1998, *Feng-shui Models Structured Traditional Beijing Courtyard Houses*, Journal of Architectural and Planning Research, 15,4, pp. 271–282.
- Zhang Donia, 2017, *Courtyard Housing in China: Chinese Quest for Harmony*, Contemporary Urban Affairs, 1, 2, pp. 38–56.
- Zhang Donia, 2019, *Jiaanbieyuan New Courtyard-Garden Housing in Suzhou: Residents' Experiences of the Redevelopment*, Journal of Chinese Architecture and Urbanism, 1,1, pp. 1–19.
- Zhang Yong-feng, Dai Wei, 2013, *Is Fengshui Science or Superstition? A New Criterion for Judging the Value of Knowledge Systems*, Journal of Literature and Art Studies, 31, 3, pp. 61–69.

Dom na dziedzińcu – *siheyuan* 四合院 jako miejsce zamieszkania tradycyjnej chińskiej rodziny

Streszczenie: Chiński dom na dziedzińcu, zwany po chińsku *siheyuan*, wyposażony w jedno wejście i jeden lub więcej otwartych dziedzińców obejmujących jednopiętrowe budynki, reprezentuje tradycyjny dom mieszkalny w Chinach. W całej historii Chin mieszkanie na dziedzińcu było podstawowym wzorem architektonicznym stosowanym do budowania rządowych (pałaców i biur) i rodzinnych rezydencji oraz obiektów religijnych (świątyń i klasztorów). W tym krótkim artykule autor przedstawia standardowy tradycyjny dworek w Pekinie z dynastii Ming (1368–1644), który jest przygotowany do zamieszkania przez rodzinę złożoną z trzech i czterech pokoleń. Budowa fizyczna i struktura przestrzenna tradycyjnego chińskiego domu na dziedzińcu są głęboko zakorzenione w starożytnej chińskiej myśli filozoficznej. Chińczycy zastosowali zasady *fengshui* (wiatr i woda), aby zharmonizować się ze swoim środowiskiem oraz zapewnić dobrobyt, długowieczność i błogosławieństwo rodzinie. Z punktu widzenia *fengshui* podstawowy dom na dziedzińcu był nie tylko miejscem zamieszkania, ale także reprezentował ustrukturyzowaną i skomplikowaną wizję kosmosu, który powinien funkcjonować jako idealny pojemnik *qi* (energii życiowej). Podstawowa oś północ-południe, która rytmicznie i nieprzerwanie gwarantuje vitalny przepływ *qi* i kwadratowy kształt domu na dziedzińcu, który oznacza blisko ziemi, powinna zapewnić zdrowie, dobrobyt i rozwój rodziny. System *fengshui* (obecnie kojarzony głównie z daoizmem) w kontekście chińskiego domu na dziedzińcu został ściśle połączony z surowym systemem społecznym i rodzinnym Chin (konfucjanizm). Struktura chińskiej tradycyjnej rodziny – autor nazywa ją „konfucjańskim familizmem” – oznacza konfucjańskie przekonanie o rodzinie jako modelu dla całego państwa. Ten sztywny i zhierarchizowany system rodzinny, który był podstawą chińskiego społeczeństwa w imperialnych Chinach przez ponad dwa tysiące lat, znalazł odzwierciedlenie w architekturze domów na dziedzińcu.

Autor artykułu podkreśla wysiłek współczesnych architektów, którzy starają się znaleźć sposób na ożywienie tradycyjnych budynków na dziedzińcu w obecnych czasach.

Słowa kluczowe: chińska architektura, chiński dom na dziedzińcu, tradycyjna chińska rodzina.

Lucjan Świto*

Wydział Teologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (Polska)

Małgorzata Tomkiewicz**

Wydział Teologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (Polska)

ZAWARCIE *PER PROCURA* MAŁŻEŃSTWA MIESZANEGO WYZNANIOWO W KOŚCIELE ŁACIŃSKIM W POLSCE

Streszczenie: Artykuł dotyczy problematyki zawierania małżeństwa przez pełnomocnika oraz małżeństw mieszanych wyznaniowo. Jest to próba odpowiedzi na pytanie, czy prawo Kościoła łacińskiego dopuszcza możliwość zawarcia związku małżeńskiego przez pełnomocnika w sytuacji, jeśli małżeństwo w takiej formie zamierza zawrzeć strona katolicka i strona niekatolicka. W tym celu została przeprowadzona analiza prawa wewnętrznego Kościoła łacińskiego i Kościołów, które należą do Polskiej Rady Ekumenicznej. W wyniku przeprowadzonych badań ustalono, że małżeństwo mieszane wyznaniowo przez pełnomocnika będzie mogła zawrzeć strona katolicka (łacińska) jedynie z wiernymi Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, wiernymi Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz wiernymi Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Słowa kluczowe: zawarcie małżeństwa, pełnomocnictwo, prawo małżeńskie, małżeństwa mieszane, *matrimonium per procura*, ekumenizm.

Wstęp

Prawo wewnętrzne Kościoła łacińskiego dopuszcza możliwość zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika, jak też małżeństwa mieszanego wyznaniowo, przy czym każda z tych instytucji, będąc pewnym wyjątkiem od zasady, obwarowana jest określonymi wymogami i rodzi wiele różnych pytań. Jednym z nich – pojawiającym się niejako w punkcie wyjścia – jest to, czy obie te instytucje można stosować łącznie? Innymi słowy: czy w Kościele łacińskim możliwe jest zawarcie małżeństwa mieszanego wyznaniowo przez pełnomocnika, a jeśli tak, jak zawarcie takiego małżeństwa miałoby w praktyce przebiegać? Ani tak po-

* Adres/Address: ks. dr hab. Lucjan Świto, prof. UWM; ORCID: 0000-0002-6392-4599; lucjan.swito@uwm.edu.pl

** Adres/Address: dr Małgorzata Tomkiewicz; ORCID: 0000-0001-8854-2928, margotom@wp.pl

stawione pytanie ani odpowiedź na nie, jak dotychczas, nie pojawiło się w literaturze przedmiotu.

Mówiąc o małżeństwach mieszanych, na wstępie należy doprecyzować kwestie terminologiczne. „Małżeństwo mieszane wyznaniowo” nie jest pojęciem jednoznacznym (Gierat, 2000, s. 65–66). W prawodawstwie Kościoła katolickiego termin ten występuje w dwóch znaczeniach: ścisłym i szerokim. „Małżeństwo mieszane” w znaczeniu ścisłym oznacza małżeństwo katolika z niekatolikiem, czyli – jak stanowi to norma kan. 1124 KPK – „małżeństwo między dwiema osobami ochrzczone, z których jedna została ochrzczone w Kościele katolickim lub po chrzcie została do niego przyjęta, druga zaś należy do Kościoła lub wspólnoty kościelnej nie mającej pełnej łączności z Kościołem katolickim”. Przykładem małżeństwa mieszanego w sensie ścisłym jest związek katolika z prawosławnym, ewangelikiem czy anglikaninem.

Oprócz małżeństwa mieszanego w znaczeniu ścisłym prawo kanoniczne terminem „małżeństwo mieszane” posługuje się również w znaczeniu szerokim i przepisom o małżeństwach mieszanych podporządkowuje także dwie inne sytuacje: małżeństwo katolika ze osobą nieochrzczone (kan. 1086 KPK), oraz małżeństwo katolika z osobą, która notorycznie porzuciła wiarę katolicką (kan. 1071 § 1 n. 4 KPK). Pierwsza sytuacja może dotyczyć związku katolika z wyznawcą religii niechrześcijańskiej, np. muzułmaninem, lub z osobą nieochrzczone, która nie przynależy do żadnego systemu religijnego. Druga zaś sytuacja dotyczy związku katolika z innym katolikiem, który albo formalnym aktem odłączył się od Kościoła, albo wprawdzie nie podjął takiego formalnego aktu, jednak prezentuje postawę wroga Kościołowi lub deklaruje się jako niewierzący i ateista¹.

Jeśli zastosować szerokie ujęcie wskazanego terminu, wówczas analizy określone tytułem należałoby przeprowadzić w odniesieniu do bardzo obszernego *spectrum* przypadków, co wykraczałoby poza ramy określone formą tej publikacji. Tytułowy problem badawczy zawężono zatem dwojako. Po pierwsze, analizie poddano dopuszczalność zawarcia małżeństwa mieszanego wyznaniowo rozumianego jedynie w znaczeniu ścisłym, czyli w odniesieniu do osób ochrzczone, z których jedna została ochrzczone w Kościele katolickim (lub po chrzcie została do niego przyjęta), druga zaś należy do Kościoła lub wspólnoty kościelnej nieutrzymującej pełnej łączności z Kościołem katolickim. Po drugie, w odniesieniu do strony „niekatolickiej” uwagę skoncentrowano na wiernych tylko tych Kościołów, które należą do Polskiej Rady Ekumenicznej, tj. do: Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościoła

¹ Zob. Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski z 13 grudnia 1989 r. *O przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim*; w części zatytułowanej „Małżeństwa mieszane i im podobne”, podając regulacje dotyczące małżeństw mieszanych, odnosi do kilku grup ludzi, których to dotyczy, a więc zarówno do małżeństw mieszanych w sensie ścisłym, jak i do małżeństw mieszanych w sensie szerokim.

Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej, Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Hanc, 2016, s. 13–28; Karski, 2007, s. 7–98).

1. Małżeństwa mieszane oraz małżeństwa zawierane przez pełnomocnika w Kościele rzymskokatolickim

Kościół katolicki do małżeństw zawieranych przez chrześcijan z niechrześcijanami zawsze był nastawiony sceptycznie, chociaż nie od razu takie związki potępiał. Dopiero regulacje w prawie kanonicznym z XIII w. rozróżniły przeszkodę wzbraniającą, dotyczącą małżeństwa katolika z osobą ochrzczoneą, jednak spoza Kościoła katolickiego oraz przeszkodę zrywającą, która dotyczyła katolika i nieochrzczonego (Składanowski, 2011, s. 48). Różnica ta była ujęta również w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r., w którym przeszkodą wzbraniającą była różnica wyznania, a przeszkodą zrywającą – różnica religii. Chociaż wyraźnie tu rozdzielono problem małżeństw zawieranych pomiędzy chrześcijanami o różnej przynależności wyznaniowej od małżeństw zawieranych przez chrześcijan z niechrześcijanami, to do obu tych kwestii odnoszono pojęcie „małżeństw mieszanych” (*matrimonia mixta*).

Kwestii małżeństw mieszanych wiele uwagi poświęcił Sobór Watykański II. Wśród oficjalnych tekstów soborowych nie ma wprawdzie dokumentów *stricte* poświęconych temu zagadnieniu, jednak efektem rozpoczętych na Soborze prac są dokumenty, które bezpośrednio regulują kwestię małżeństw osób o różnej przynależności wyznaniowej. Do dokumentów tych należą: *Dekret o ekumenizmie* i *Deklaracja o wolności religijnej* Soboru Watykańskiego II (Sobór Watykański II, 2002a; 2002b); *Motu proprio „Matrimonia mixta”* Pawła VI z 31 marca 1970 r. (Paweł VI, 1970), *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* z 25 marca 1993 r. Papieskiej Radę ds. Jedności Chrześcijan (Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, 1994), jak również Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. Jana Pawła II.

Nadmienić należy, że art. 2 § 2 n. 1 Instrukcji procesowej *Dignitas connubii* stanowi, że: „Małżeństwo między stroną katolicką i stroną ochrzczoneą niekatolicką jest regulowane także prawem własnym Kościoła lub Wspólnoty kościelnej, do której należy strona akatolicka, jeżeli ta Wspólnota posiada własne prawo małżeńskie” (*Instrukcja procesowa „Dignitas connubii”*, 2005).

1.1. Zakaz zawierania małżeństw mieszanych wyznaniowo

Zawieranie małżeństw mieszanych, zarówno w znaczeniu ścisłym, jak i szerokim, jest w Kościele katolickim – co do zasady – zabronione. Jak pokazuje bowiem doświadczenie, różnice związane z odmienną przynależnością wyznaniową i religijną małżonków często sprowadzają się również do odmiennego podejścia do relacji seksualnych, antykoncepcji, aborcji, praktyk wychowawczych dziecka, zwyczajów religijnych i rodzinnych rytuałów, co może stanowić zagrożenie dla osiągnięcia pełnej wspólnoty życia małżonków.

Zakazy zawierania małżeństwa mieszanego mają jednak różną siłę i moc, w zależności od stopnia odmienności konfesyjnej małżonków. Najbardziej zdecydowanie ustawodawca Kościoła katolickiego odradza swoim wiernym zawierania małżeństwa z osobami nieochrzczonymi, niezależnie od tego, czy są wyznawcami innych religii czy też bezwyznawcami. Zakaz ten przybiera postać przeszkody rozrywającej (kan. 1086 KPK). Mniejsza zaś siła zakazu dotyczy małżeństw zawieranych przez katolika z osobą ochrzczoneą, która należy do Kościoła lub Wspólnoty kościelnej nieutrzymującej pełnej jedności z Kościołem katolickim, oraz katolika z katolikiem, który albo formalnie albo nieformalnie porzucił wiarę katolicką. Złamanie tego zakazu będzie skutkowało jedynie niegodziwością tak zawartego związku małżeńskiego, a nie jego nieważnością.

Powyższe normy Kodeksu Jana Pawła II dotyczące związków mieszanych zostały przypomniane także w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, w którym rozróżnia się wyraźnie małżeństwo katolika z akatolikiem ochrzczonym (różnica wyznania) od małżeństwa katolika z nieochrzczonym (różnica religii) (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2002, n. 1633–1637).

1.2. Uchylenie zakazu i rękojmia

Zakazy zawierania małżeństwa mieszanego nie mają jednak charakteru bezwzględnego. Strony, pragnąc zawrzeć małżeństwo mieszane, czy to w sensie ścisłym czy szerokim, mają prawo prosić odpowiednią władzę kościelną o uchylenie tego zakazu.

Do uchylenia zakazu zawarcia małżeństwa mieszanego z osobą nieochrzczoneą wymaga się dyspensy od ordynariusza miejsca z uwagi na normę kan. 1086 KPK, która stanowi przeszkodę małżeńską różnej religii. Natomiast do uchylenia zakazu zawarcia małżeństwa katolika z niekatolikiem, lub katolika z katolikiem, który notorycznie porzucił wiarę, należy wystąpić do ordynariusza miejsca – w związku z kan. 1124 KPK – o zgodę (*licentia*). Jak zostało to wspomniane wyżej, dyspensę wymaga się do ważności małżeństwa mieszanego, natomiast zgodę do godziwości.

Zarówno w jednym, jak i drugim przypadku strona katolicka zobligowana jest do złożenia tzw. rękoi wiary. Polega ona na oświadczeniu i zobowiązaniu, że strona katolicka odsunie od siebie niebezpieczeństwo utraty wiary, oraz uczyni wszystko, co w jej mocy, aby potomstwo zostało ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim. Strona zaś niekatolicka, która nie jest wrogo nastawiona do Kościoła katolickiego, winna przyjąć do wiadomości złożoną rękoię strony katolickiej. Inaczej jest w przypadku strony wrogo nastawionej do Kościoła katolickiego. Od takiej osoby żąda się, aby zobowiązała się, że uszanuje przekonanie religijne strony katolickiej i nie będzie przeszkadzała w zachowywaniu wiary i wykonywaniu praktyk religijnych, a także w tym, by wspólne dzieci zostały ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim.

Na kanwie problematyki tu poruszanej warto zwrócić uwagę na projekt deklaracji Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej oraz Kościoła Rzymskokatolickiego dotyczący małżeństwa chrześcijańskiego osób o różnej przynależności wyznaniowej, w którym układające się Kościoły chrześcijańskie zaprezentowały podobieństwa i odmienności w nauczaniu o małżeństwie, przedstawiły wspólne nauczanie o osobach o różnej przynależności wyznaniowej, ustaliły wspólne zasady traktowania małżeństw mieszanych, a także zaproponowały tekst oświadczenia, które narzeczeni o różnej konfesji powinni złożyć przed zawarciem małżeństwa. Projekt dokumentu, który składa się z pięciu części, powstał 10 maja 2011 r. i jest owocem wieloletniej współpracy Teologicznej Polskiej Rady Ekumenicznej i Komisji ds. Dialogu między Polską Radą Ekumeniczną a Konferencją Episkopatu Polski Kościoła Rzymskokatolickiego.

Poza sprawami doktrynalnymi wskazującymi podobieństwa i różnice pomiędzy nauczaniem poszczególnych Kościołów o małżeństwie², projekt wyraż-

² Sygnalizacyjnie nadmienić należy, że wskazany dokument przypomina, iż Kościoły katolickie różnych tradycji i Kościół prawosławny uznają małżeństwo za sakrament. Zaliczają małżeństwo nie tylko do naturalnego porządku stworzenia, ale także do porządku odkupienia i zbawienia. Według Kościoła katolickiego między ochrzczoneymi nie może istnieć ważna umowa małżeńska, która tym samym nie byłaby sakramentem. Według Kościołów ewangelicznych, uznających za sakrament jedynie znaki usprawiedliwiającej łaski Bożej, ustanowione przez Jezusa Chrystusa, a więc chrzest i Wieczerzę Pańską (Eucharystię), małżeństwo nie jest sakramentem, lecz przynależy do Bożego porządku stworzenia. Wszystkie Kościoły opowiadają się za nierozzerwalnością małżeństwa. Kościół katolicki nie dopuszcza możliwości rozwiązania małżeństwa dopełnionego zawartego przez osoby ochrzczone, a w konsekwencji zawarcia nowego małżeństwa. Kościoły starokatolickie w sytuacji nieodwracalnego rozpadu małżeństwa przyjmują ten stan rzeczy do wiadomości i dopuszczają postępowanie przed sądem kościelnym w celu udzielenia dyspensy od zawartego związku. Kościół prawosławny – uznając, że miłość małżeńska jest mierzona wiecznością – naucza o niepowtarzalności i nierozzerwalności małżeństwa. Jednak w przypadku cudzołóstwa lub całkowitego rozkładu pożycia rozwiązanie małżeństwa nie tyle jest aprobowane, ile tolerowane. Kościoły ewangeliczne, opowiadając się za trwałością małżeństwa, nie przeprowadzają postępowania rozwodowego. W sytuacji nieodwracalnego rozpadu małżeństwa przyjmują do wiadomości istniejący stan rzeczy, a po uzyskaniu dyspensy nie wykluczają możliwości ponownego zawarcia małżeństwa przez rozwiedzionych. W ujęciu Kościoła katolickiego wykluczenie potomstwa przez jedną lub obie strony powoduje

nie podkreśla, że zawarcie małżeństwa mieszanego nie może oznaczać porzucenia przynależności do własnych Kościołów. Wręcz odwrotnie, zachęca się do pielęgnowania więzi łączących małżonków ze swoimi rodzinnymi wspólnotami, co może stanowić szansę, a nie przeszkodę, w budowaniu dojrzałego małżeństwa. Zróżnicowanie wyznaniowe może być dla samych małżonków okazją do wzajemnego ubogacenia, a ich osobista wiara i doświadczenie mogą stać się bodźcem kształtującym ekumeniczną wrażliwość Kościołów.

W części czwartej projektu zostały sformułowane podstawowe zasady określające, jak należy traktować małżeństwa mieszane. Pierwsza zasada opiera się na godności sumień i jednakowego dla nich szacunku, zgodnie z którą ani strony wobec siebie, ani ich rodzice, nie mogą ograniczać sumienia drugiej strony, lecz powinni dawać świadectwo wiary i moralności. Druga zasada dotyczy szacunku dla poszczególnych kościelnych wymagań prawnych w kwestii zawarcia małżeństwa. Podkreśla się zwłaszcza konieczność uzyskania zezwolenia od duchownego swojego Kościoła na zawarcie małżeństwa w Kościele innego wyznania. W myśl trzeciej zasady, to narzeczeni w sposób wolny powinni podjąć ostateczną decyzję co do miejsca i sposobu zawarcia małżeństwa oraz wychowania dzieci w duchu chrześcijańskim. Czwarta zasada dotyczy wspólnego obowiązku religijnego wychowania dzieci, której podstawowym punktem odniesienia dla wychowania w rodzinie chrześcijańskiej jest Jezus Chrystus. Podkreśla się, że dziecko potrzebuje przede wszystkim świadectwa ewangelicznego życia obojga rodziców. Piąta zasada sprowadza się do tezy, że Kościoły nie widzą możliwości ponadkonfesyjnego wychowania dzieci, ponieważ budowanie tożsamości chrześcijańskiej wymaga zawsze zakorzenienia w określonej tradycji, czemu równocześnie powinna towarzyszyć wrażliwość ekumeniczna. Wreszcie szósta zasada uznaje za bardzo wskazaną, a nawet nieodzowną formę wsparcia małżeństw mieszanych przez duchownych i całe wspólnoty poszczególnych Kościołów.

Dokument kończy się propozycją tekstu oświadczenia składanego przez narzeczonych o różnej przynależności wyznaniowej, które dotyczy zachowania wiary oraz chrztu i religijnego wychowania dzieci, a które w duchu ekumenicz-

nieważność małżeństwa. Przekazywanie życia jest także istotną cechą małżeństwa w rozumieniu Kościołów starokatolickich. Według Kościoła prawosławnego łaska udzielana w sakramencie małżeństwa uświęca małżonków ku wzrastaniu w miłości, jedynomyślności, rodzeniu i chrześcijańskiemu wychowaniu dzieci, jednak prokreacja nie jest celem małżeństwa, ponieważ jest nim miłość wzajemna mężczyzny i kobiety na wzór miłości, która łączy Chrystusa i jego Kościół (Ef 5,31). Małżeństwo jest ważne nawet wtedy, kiedy osoba ślubuje czystość. W opinii Kościołów ewangelickich przekazywanie życia jest ważne, jednak prokreacja nie przynależy do istoty małżeństwa. Wszystkie Kościoły odrzucają aborcję traktowaną jako środek regulacji poczęć. Różnią się natomiast w ocenie metod antykoncepcji, w części dopuszczanych przez Kościoły ewangeliczne, które te kwestie na ogół pozostawiają odpowiedzialności i sumieniom swoich wyznawców. Do odpowiedzialności i sumień swoich wyznawców odwołują się także Kościoły starokatolickie. Kościół katolicki nie dopuszcza regulowania poczęć przez antykoncepcję.

nym uwzględnia zobowiązania drugiej strony³. Obecnie projekt dokumentu znajduje się w fazie konsultacji z poszczególnymi Kościołami i oczekuje na przyjęcie. Podobny dokument funkcjonuje już m.in. we Włoszech, Szwajcarii, Belgii i Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej (Hanc, Glaeser, 2016, s. 93–94).

1.3. *Matrimonium per procura*

Jednym z koniecznych warunków formy kanonicznej zawarcia małżeństwa jest wymóg wyrażenia aktu zgody małżeńskiej⁴ przez oboje nupturientów obecnych w tym samym miejscu i czasie. Wspomniana obecność stron oznacza, co do zasady, obecność osobistą, która jest obecnością *de iure et de facto*. Wymóg obecności, a tym samym i wymóg jedności aktu w czasie i miejscu, jest jednak spełniony również wówczas, gdy strona obecna jest tylko *de iure*, tzn. gdy reprezentowana jest przez zastępcę, czyli gdy zgodę małżeńską wyrazi w jej imieniu i na jej rzecz pełnomocnik.

Zgodnie z kan. 1105 § 1 KPK do ważnego zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika wymaga się, aby pełnomocnik posiadał specjalne, pisemne upoważnienie zawarcia małżeństwa z określoną osobą. Wymogiem jest również, aby osobę pełnomocnika wyznaczył sam zleceniodawca (nupturient). Zadanie reprezentowania zleceniodawcy pełnomocnik może wykonywać wyłącznie osobiście, niedopuszczalne jest posiłkowanie się w tej roli jakimkolwiek zastępstwem i to nawet, jeśli na możliwość udzielenia delegacji lub zastępstwa zgodę wyraził sam zleceniodawca. Pełnomocnictwo, by było ważne, powinno być podpisane przez zleceniodawcę i ponadto przez proboszcza lub ordynariusza miejsca, w którym wystawia się pełnomocnictwo, albo przez kapłana delegowanego przez jednego z nich, albo przynajmniej przez dwóch świadków, lub też winno być sporządzone w formie autentycznego dokumentu, zgodnie z wymogami prawa państwowego (kan. 1105 § 2 KPK). Jeżeli zleceniodawca nie może pisać, należy to zaznaczyć w samym pełnomocnictwie i dodać jeszcze jednego świadka, który również podpisuje dokument. W przeciwnym razie pełnomoc-

³ „Oświadczam, że będę trwał/trwała w mojej wierze i uznaję prawo mojego małżonka/mojej małżonki do trwania we własnej wierze. Przrzekam uczynić, co będzie w mojej mocy, aby wszystkie dzieci zostały ochrzczone i wychowane w wierze mojego Kościoła, biorąc pod uwagę, że mój małżonek/moja małżonka ma to samo prawo i obowiązek w swoim Kościele. Dlatego będę poszukiwać zgody z moim małżonkiem/małżonką w podejmowaniu wyborów dla dobra naszej wspólnoty i życia duchowego naszych dzieci”.

⁴ Wyrażenie zgody małżeńskiej winno być aktem postrzegalnym na zewnątrz i nastąpić, co do zasady, przy użyciu słów (kan. 1104 § 2 KPK). Jedynie wówczas, gdy strony nie mogą mówić, owo wyrażenie zgody winno nastąpić za pomocą znaków równoznacznych, np. uściskiem dłoni, wymianą obrączek, skłonieniem głowy, pisemnie itp.

nictwo jest nieważne (kan. 1105 § 3 KPK). Jeżeli zleceniodawca przed zawarciem w jego imieniu małżeństwa odwołał upoważnienie lub popadł w chorobę umysłową, małżeństwo jest nieważne, chociaż pełnomocnik lub druga strona o tym nie wiedzieli (kan. 1105 § 4 KPK).

Zawarcie małżeństwa *per procura* wymaga uzyskania stosownego zezwolenia (*licentia*). Zgodnie z kan. 1071 § 1 nr 7 KPK o zgodę na małżeństwo *per procura* należy zwrócić się do ordynariusza miejsca celebracji. Małżeństwo *per procura* winno być zawierane tylko wówczas, gdy konieczność jego zawarcia połączona jest „z moralnym pożytkiem względnie z pewnością wyrządzenia szkód lub strat, o ile małżeństwo nie zostanie zawarte przez pełnomocnika” (Padacz, s. 105). Przyczyną uzasadniającą zawieranie małżeństwa przez pełnomocnika może być np. choroba nupturienta, migracja zarobkowa, przebywanie w warunkach izolacyjnych.

2. Zawarcie małżeństwa mieszanego wyznaniowo oraz małżeństwa *per procura* w prawie wewnętrznym Kościołów należących do Polskiej Rady Ekumenicznej

Aby odpowiedzieć na pytanie, czy prawo endogeniczne poszczególnych Kościołów należących do Polskiej Rady Ekumenicznej zezwala na zawieranie małżeństw mieszanych oraz małżeństw *per procura*, przede wszystkim należy wskazać normy, które owo wewnętrzne prawo małżeńskie w wspólnotach tych tworzą. A to, w niektórych przypadkach, zabiegiem łatwym nie jest.

Zasadnicze Prawo Wewnętrzne Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej z 1 października 2005 r. (*Zasadnicze Prawo Wewnętrzne Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej* z 1 października 2005 r., 2018) nie zawiera żadnych regulacji, które odnosiłyby się do instytucji małżeństwa. O małżeństwie, a konkretnie o formie zawarcia małżeństwa w tym Kościele, traktują *Przepisy prawne Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej o formie zawarcia małżeństwa* z 1 października 2005 r. (*Przepisy prawne Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej o formie zawarcia małżeństwa* z 1 października 2005 r., 2005), przy czym przepisy te regulują wyłącznie „zawarcie małżeństwa chrześcijańskiego wywołujące skutki, jakie w prawie polskim pociąga za sobą zawarcie małżeństwa przed kierownikiem urzędu stanu cywilnego”. W literaturze przedmiotu spotkać można tezę, że skoro małżeństwo nadaje status obywatelski małżonkom, uznaje za ważne na forum religijnym małżeństwa zawarte w formie świeckiej i akceptuje władzę państwa w zakresie regulowania spraw małżeńskich, wszystko to oznacza, że zawarcie małżeństwa przez pełnomocnika przed kierownikiem urzędu

stanu cywilnego uznawane byłoby przez Kościół Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej za ważne.

Również współczesne endogeniczne prawo Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, ujęte w *Zasadniczym Prawie Wewnętrznym Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 października 1996 r. z późniejszymi zmianami* (*Zasadnicze Prawo Wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej...*, 2011), nie określa szczegółowych przesłanek zaistnienia małżeństwa, procedur stwierdzenia jego nieważności czy procedury separacji i rozwodu. Zawarty w tym akcie jedyny przepis odnoszący się do małżeństwa (§ 36 ust. 3) stanowi tylko, że każdy duchowny jest upoważniony do przyjęcia oświadczenia o zawarciu małżeństwa. Regulacje dotyczące małżeństwa w wymienionym Kościele zawarte są natomiast w *Pragmatyce Służbowej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej* (*Pragmatyka Służbowa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej...*, 1999). Małżeństwu (i rodzinie) *Pragmatyka Służbowa* poświęca § 107–151, przy czym dokument ten w § 109 stanowi, że „Małżeństwo ewangelickie, chociażby tylko jedna strona była ewangelicka, podlega prawu Bożemu i prawu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, z zachowaniem kompetencji Prawa Cywilnego”.

Zgodnie z kolei z *Prawem Wewnętrznym Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej* z 23 czerwca 2017 r. (*Prawo Wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej*, 2017) kwestie prawa małżeńskiego regulowane są przez jego dział VIII (art. 78–81). Metodystyczne przepisy wewnętrzne przewidują przede wszystkim zawieranie małżeństwa wywołującego skutki cywilnoprawne, ale w szczególnych przypadkach duchowny może, zgodnie z rytuałem kościelnym, pobłogosławić związek małżeński zawarty wcześniej przed kierownikiem urzędu stanu cywilnego (art. 81 ust. 1).

Prawo Wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej (*Prawo wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej*, 1991) nie zawiera żadnych regulacji, które odnosiłyby się wprost do instytucji małżeństwa. Jedynym przepisem, który pośrednio nawiązuje do tej tematyki, jest art. 35 ust. 1, który stanowi, że do podstawowych obowiązków duchownego należy m.in. udzielanie „ślubów ze skutkiem cywilnoprawnym”. Żadnych norm odnoszących się do małżeństwa nie zawierają również i inne akty prawa wewnętrznego tego Kościoła (Cupriak, 2015). Aktualnie trwają prace komisji prawnej powołanej przez Konsystorz Kościoła w celu przygotowania projektu *Pragmatyki Służbowej*, która ma dokonać kodyfikacji m.in. prawa małżeńskiego (Hucał, 2018, s. 121). Wobec faktu, że *Prawo wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Pol-*

skiej nie reguluje kwestii małżeństwa, aby odpowiedzieć na pytanie, czy w Kościele tym dopuszczalne jest zawieranie małżeństwa *per procura* oraz małżeństwa mieszanego wyznaniowo, wskazówek interpretacyjnych należy poszukiwać jedynie w rozwiązaniach doktrynalnych.

Z kolei *Prawo Wewnętrzne Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej* z dnia 27 czerwca 1995 r. (*Prawo Wewnętrzne Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, 2014, s. 98–118), które zastąpiło *Podstawowe Prawo Kościoła* z 20 września 1966 r.⁵, nie zawiera wprawdzie żadnych regulacji, które *expressis verbis* dotyczyłyby małżeństwa, jednak w tym przypadku normy takie zawarte zostały w osobnym akcie prawnym, tj. w *Prawie Małżeńskim Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej* z 20 czerwca 2003 r. (*Prawo małżeńskie Kościoła polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej...*, 2003). Wskazane prawo małżeńskie wymienionego Kościoła składa się z dziesięciu rozdziałów podzielonych na paragrafy: rozdział pierwszy (§§ 8–17) zawiera przepisy dotyczące pasterskiej troski i czynności poprzedzających zawarcie małżeństwa; rozdział drugi (§§ 18–25) określa przeszkody małżeńskie w ogólności oraz okoliczności i zakres władzy dyspensowania od przeszkód; rozdział trzeci (§§ 26–35) określa poszczególne przeszkody zrywające; rozdział czwarty (§§ 36–46) dotyczy zgody małżeńskiej; rozdział piąty (§§ 47–61) reguluje formę zawarcia małżeństwa, w tym małżeństwa konkordatowego; rozdział szósty (§§ 62–66) zawiera regulacje odnoszące się do małżeństw mieszanych; rozdział siódmy (§§ 67–70) odnosi się do małżeństwa zawieranego tajnie; rozdział ósmy (§§ 71–76) przedstawia skutki zawarcia małżeństwa; rozdział dziewiąty (§§ 77–91) reguluje kwestię dotyczącą rozłączenia małżonków; rozdział dziesiąty (§§ 92–106) porusza problematykę uważnienia małżeństwa (Szczot, 2018, s. 125–132).

Zgodnie natomiast z art. 2 § 1 i art. 14 § 2 *Statutu Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej* z 26 kwietnia 1967 r. (*Statut Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej*, 1967), działalność Kościoła opiera się na regulacjach zawartych w wymienionym statucie, zasadach *Ustaw Kapłanów Mariawitów* oraz na wydanym przez Kościół innych normach kanonicznych. Doktryna podkreśla, że w praktyce można mówić o czterech źródłach prawa kanonicznego Kościoła Starokatolickiego Mariawitów. Należą do nich: 1) *Biblia* i orzeczenia dogmatyczne siedmiu pierwszych Soborów Powszechnych; 2) praktyka i *Tradycja* Kościoła Rzymskokatolickiego, z którego mariawici zostali wyłączeni w 1906 r., przy czym za punkt odniesienia należy uznać te dokumenty i zwyczaje, które były obowiązujące za pon-

⁵ *Podstawowe Prawo...* zostało uchwalone na V Ogólnopolskim Synodzie 5 lipca 1966 r. Było dwukrotnie nowelizowane, ostatni raz 27–29 kwietnia 1987 r. (Szerzej zob. Winiarczyk-Kossakowska, 2004, s. 401–409).

tyfikatu Leona XIII; 3) orzeczenia synodalne, kapituł generalnych, listy pasterskie zwierzchników Kościoła, jak i oficjalne dokumenty eksplikujące doktrynę oraz rubryki ksiąg liturgicznych; 4) powszechnie przyjęta i aprobowana praktyka (Mames, 2018, s. 149–164). Wymienione źródła prawa dotyczą również prawa małżeńskiego. Wspomniany statut nie zawiera żadnych norm własnych, które odnosiłyby się do instytucji małżeństwa. Kwestię warunków zawarcia sakramentu małżeństwa w Kościele Starokatolickim Mariawitów regulują zasadniczo trzy dokumenty. Są nimi decyzje Pierwszej Kapituły Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów z 1907 r., *Rytuał Maryawicki* z 1926 r. (*Rytuał Maryawicki wraz z Katechizmem dla małych dzieci i dla dorosłych*, 1926) oraz orzeczenie Synodu Kościoła Starokatolickiego Mariawitów z 1935 r. (Mames, 2018, s. 151).

Obecnie obowiązujące prawo wewnętrzne Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, tj. *Statut wewnętrzny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* z 10 lutego 1995 r. (*Statut wewnętrzny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (10 II 1995)*, 1995)⁶, nie zawiera żadnych regulacji, które dotyczyłyby instytucji małżeństwa. Kościół prawosławny nie ma jednolicie skodyfikowanego prawa małżeńskiego, chociaż w Kościele tym mówi się o istnieniu „prawosławnego prawa kanonicznego”. Prawo to rozumiane jest jako „zbiór starożytnych tekstów, odzwierciedlających dyscyplinę i praktykę pierwszego tysiąclecia historii chrześcijaństwa” (Meyendorff, 1995, s. 115). W jego skład wchodzi: kanony apostołskie, kanony siedmiu Soborów powszechnych⁷, kanony Synodów lokalnych i prowincjonalnych, które następnie uzyskały powszechną akceptację, oraz kanony Ojców Kościoła⁸. Teksty te stanowią fundament wszystkich współczesnych praw i przepisów, które obowiązują w całym kościele prawosławnym (Tunia, 2010, s. 112). O sprawach małżeństwa mówi: Sobór apostolski (jerozolimski)⁹, Czwarty sobór ekumeniczny (chalcedoński)¹⁰, Szósty sobór ekumeniczny (konstantynopoliński III)¹¹, Siódmy sobór powszechny (nicejski II)¹², Synod lokalny w Ancyrze (314 r.)¹³, Synod lokalny neocezarejski (314 r.)¹⁴, Synod lokalny laodycejski

⁶ Obecnie obowiązujący statut zastąpił *Statut Wewnętrzny Kościoła* uchwalony przez Święty Sobór Biskupów w dniu 26 lutego 1970 r.

⁷ Sobór nicejski I [325 r.]; Sobór konstantynopoliński I [381 r.]; Sobór efeski [431 r.]; Sobór chalcedoński [451 r.]; Sobór konstantynopoliński II [553 r.]; Sobór konstantynopoliński III [680–681 r.]; Sobór nicejski II [787 r.].

⁸ Św. Dionizy Aleksandryjski, św. Bazyli Wielki, św. Tymoteusz Aleksandryjski, bł. Teofan.

⁹ Kanony: 5, 15, 19, 26, 48, 51, 61.

¹⁰ Kanony: 6, 14–16, 27.

¹¹ Kanony: 3, 4, 6, 12, 13, 26, 30, 40, 47, 48, 53, 54, 72, 87, 92, 93.

¹² Kanony: 22.

¹³ Kanony: 10–12, 16, 17, 19, 20, 26.

¹⁴ Kanony: 1, 4, 9, 10, 14, 17.

(364 r.)¹⁵, Synod lokalny kartagiński (419 r.)¹⁶, a także pisma Ojców Kościoła: św. Dionizego Aleksandryjskiego¹⁷, św. Bazylego Wielkiego¹⁸, św. Tymoteusza Aleksandryjskiego¹⁹ oraz bł. Teofana²⁰ (Hrycuniak, 1994, s. 88; Baron, Pietras, 2006; Baron, Pietras, 2007).

Nie wchodząc w szczegóły wskazanych regulacji oraz stanowiska doktryny konfesyjnej w tych przypadkach, gdzie endogeniczne regulacje prawnomatżeńskie mają charakter skrótowy, skonstatować jedynie należy, że na zawieranie małżeństw mieszanych wyznaniowo godzi się (pod pewnymi warunkami) Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny i Kościół Polskokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej, traktując takie małżeństwa jako sakrament. Kościół prawosławny uznaje za ważne małżeństwo między katolikami i prawosławnymi, zawarte również przed duchownym katolickim, jednak po wcześniejszym uzyskaniu przez stronę prawosławną zgody swojego biskupa. Udzielenie takiej zgody musi jednak poprzedzić deklaracja strony prawosławnej o pozostaniu przy swojej wierze (Prader, 2003, s. 164; Tofiluk, 2000, s. 38; Kozlov, 2011, s. 32–33). Podczas Pierwszej Konferencji Przygotowawczej do Soboru Panprawosławnego w Chambésy w 1971 r. Kościół prawosławny w Polsce zaproponował, „by zgodnie z duchem ekumenizmu i uwzględnieniem lokalnych stosunków międzywyznaniowych uznać za ważne małżeństwa mieszane, zawierane ze wszystkimi, którzy przyjęli sakrament chrztu świętego” (Tofiluk, 2000, s. 40). W Kościele Polskokatolickim w Rzeczypospolitej Polskiej zawieranie związków mieszanych między katolikami i wiernymi Kościoła polskokatolickiego jest zabronione, jednak ordynariusz polskokatolicki może zezwolić na zawarcie tego typu związku, jeżeli strony spełnią formalności i warunki wymagane do zawarcia takiego małżeństwa, na zasadach bardzo podobnych do tych, występujących w Kościele łacińskim (Urban, 2016, s. 188).

Kościoły protestanckie zezwalają na małżeństwa mieszane, choć nie uznają sakramentalności żadnego małżeństwa. Odmienne stanowisko prezentuje jedynie Kościół mariawicki, który nie uznaje małżeństw mieszanych, oraz Kościół baptystyczny, który „uznaje małżeństwo osoby wierzącej (odrodzonej) z niewierzącą (nieodrodzoną) za niezgodne z wolą Bożą” (*Stanowisko Kościoła Chrześcijan Baptystów w RP w sprawie małżeństwa i rodziny*, 2020).

W przypadku *matrimonium per procura*, taką formułę zawarcia związku małżeńskiego dopuszcza Kościół Ewangelicko-Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Ewangelicko-Reformowany w Rzeczypospolitej Polskiej,

¹⁵ Kanony: 1, 10, 21, 31, 52, 54.

¹⁶ Kanony: 4, 6, 21, 25, 102.

¹⁷ Kanony: 2, 3.

¹⁸ Kanony: 4, 6, 9, 12, 18, 22, 27, 30, 33–42, 48–50, 53, 58, 67–69, 77–78, 87, 88.

¹⁹ Kanony: 5, 11, 13, 15.

²⁰ Kanony: 5.

Kościół Ewangelicko-Metodystyczny w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej. Nie zezwala natomiast na zawieranie małżeństwa przez pełnomocnika Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Polskokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Starokatolicki Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej.

Zakończenie

Kościół łaciński – odpowiadając na pytania postawione we Wstępie – nie wyklucza możliwości zawarcia małżeństwa mieszanego wyznaniowo przez pełnomocnika. Do ważnego zawarcia takiego małżeństwa konieczne jest jednak najpierw ustalenie (w myśl art. 2 § 2 n. 1 Instrukcji procesowej *Dignitas connubii*), czy taka formuła zawarcia małżeństwa jest dopuszczalna w świetle prawa wewnętrznego Kościoła, do którego przynależy strona niekatolicka.

Analiza prawa wewnętrznego Kościołów wchodzących w skład Polskiej Rady Ekumenicznej prowadzi do wniosku, że małżeństwo mieszane wyznaniowo będą mogli zawrzeć przez pełnomocnika wierni Kościoła łacińskiego jedynie z wiernymi Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, wiernymi Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej, wiernymi Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej, gdyż w wymienionych Kościołach protestanckich dopuszczalne jest zarówno zawarcie małżeństwa przez pełnomocnika, jak i małżeństwa mieszanego. W pozostałych przypadkach takich możliwości nie ma z uwagi na fakt, że Kościoły te: albo wykluczają *matrimonium per procura* (Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Polskokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej), albo wykluczają zawarcie małżeństwa mieszanego (Kościół Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej), albo wykluczają obie te możliwości (Kościół Starokatolicki Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej).

Odnosząc się do pytania dotyczącego formy zawarcia małżeństwa mieszanego wyznaniowo *per procura*, rozróżnić należy formę kanoniczną od liturgicznej. O pierwszej stanowi kan. 1127 § 1 KPK, wymagając przy zawieraniu małżeństwa mieszanego zachowania formy kanonicznej, tzn. wyrażenia zgody małżeńskiej wobec świadka kwalifikowanego (czyli szafarza) oraz dwóch świadków zwykłych, przy czym w przypadku poważnych trudności w zachowaniu formy kanonicznej ordynariusz strony katolickiej ma prawo dyspensować od niej, zawsze jednak z zachowaniem jakiejś publicznej formy. Jeśli jednak małżeństwo mieszane będzie zawierała strona katolicka ze stroną niekatolicką obrządku wschodniego, dyspensacja będzie potrzebna tylko do godności, o ile małżeństwo będzie zawarte wobec duchownego.

Natomiast co do formy liturgicznej zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika, to ani Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r., ani obowiązujący rytuał pt. *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* (Katowice 1974) nie zawiera żadnych w tym względzie unormowań. Taka formuła obrzędu istniała jednak w okresie obowiązywania Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego. Opracowana została przez kanonistów, którzy z powołaniem się na *Rytuał rzymski*, przepisy kodeksowe oraz własną interpretację szczegółów obrzędu zaślubin, sformułowali tekst kanonicznej formuły przy zawieraniu małżeństwa przez pełnomocnika. Formuła ta – jak się wydaje – w niczym nie straciła na aktualności i może być stosowana również współcześnie. Zgodnie z nią: pełnomocnik odpowiada w pierwszej osobie z podkreśleniem w pytaniu szafarza, że występuje on nie w swoim imieniu; w pytaniu szafarza albo w odpowiedzi pełnomocnika powinno być wymienione, w którym imieniu on występuje; tam, gdzie normalnie formuła wyrażenia zgody wymaga wzajemnego zwracania się w osobie drugiej („Ja N, biorę sobie ciebie N”) strona obecna wyraża się w osobie trzeciej, z zaznaczeniem obecności pełnomocnika, szafarz nie wiąże stulą rąk nowożeńca i pełnomocnika; pełnomocnik nie wręcza obrączki stronie drugiej, ale czyni to asystujący szafarz; tam, gdzie jest zwyczaj zamiany obrączek, przy ślubie *per procura* nie czyni się tego, zamiana następuje przy pierwszym osobistym spotkaniu małżonków; uroczystego błogosławieństwa nie udziela się, następuje ono w późniejszym czasie, stosownie do przepisów liturgicznych i kanonicznych.

Bibliografia

- Baron Arkadiusz, Pietras Henryk, 2006, *Synody i kolekcje praw*, t. 1, *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Baron Arkadiusz, Pietras Henryk, 2007, *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, *Nicea I. Konstantynopol I. Efez. Chalcedon. Konstantynopol II. Konstantynopol III. Nicea II (325–787)*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Cupriak Jakub, 2015, *Prawo zreformowane? Tak ale...*, Archiwum. Miesięcznik ewangelicki, nr 10–11.
- Gierat Krzysztof, 2000, *Problem małżeństw mieszanych w kontekście wypełnienia istotnych praw-obowiązków małżeńskich*, *Ius Matrimoniale*, t. 11, s. 65–66.
- Hanc Wojciech, 2016, *Polska Rada Ekumeniczna i jej znaczenie dla ekumenicznego dialogu*, *Łódzkie Studia Teologiczne*, 25, 4, s. 13–28.
- Hanc Wojciech, Glaeser Zygfryd, 2016, *Międzynarodowe dialogi doktrynalne w Polsce*, w: *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964–2014)*, Józef Budniak, Zygfryd Glaeser, Tadeusz Kałużny, Zdzisław Kijas, Oikoumene, Kraków, s. 77–104.
- Hrycuniak Sawa, 1994, *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, Bractwo Prawosławne św. św. Cyryla i Metodego, Białystok.

- Hucał Michał, 2018, *Conclusion of Marriage in the Law of Polish Evangelical Churches*, w: Lucjan Świto, Małgorzata Tomkiewicz (red.), *Conclusion of Marriage by Proxy in the Internal Law of Churches and Other Religious Associations*, Studi Giuridici, t. CXXIII, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018, s. 107–124.
- Instrukcja procesowa „*Dignitas connubii*”, 2005, *Communicationes*, 37, s. 11–92.
- Karski Karol, 2007, *Ruch Ekumeniczny w Polsce 1940–1960*, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne*, 60–61, 1–2, s. 7–98.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2002, wyd. 2 poprawione, Pallottinum.
- Komisja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, 1974, *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice.
- Konferencja Episkopatu Polski, 1990, *Instrukcja o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w kościele katolickim (13 XII 1989)*, Poznań.
- Kozlov Michael, *I matrimoni misti con i cattolici nelle Russiamoderna: il punto di vista del parroco*, Nicolaus, 37, 2, s. 32–38.
- Mames Tomasz, 2018, *Canonical and Theological Issues of Marrying in the Mariavite Old Catholic Church*, w: Lucjan Świto, Małgorzata Tomkiewicz (red.), *Conclusion of Marriage by Proxy in the Internal Law of Churches and Other Religious Associations*, Studi Giuridici, 123, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, s. 149–164.
- Meyendorff John, 1995, *Małżeństwo w Prawosławiu. Liturgia, teologia, życie*, przełożył Krzysztof Leśniewski, Prawosławna Diecezja Lubelska i Chełmska, Lublin.
- Padacz Władysław, 1950, *Zawarcie małżeństwa między nieobecnymi w rozwoju prawno-historycznym*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa.
- Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, 1994, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu z 25 marca 1993 r.*, *Acta Apostolicae Sedis*, 85(1993), s. 1039–1119, polski przekład: *Communio*, 2, s. 3–93.
- Paulus VI, 1970, *Motu proprio „Matrimonia mixta” (31 III 1970)*, *Acta Apostolicae Sedis*, 62, s. 157–278.
- Prader Josef, 2003, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, Pontificio istituto orientale, Roma.
- Pragmatyka Służbowa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej. *Tekst jednolity opracowany na 10. sesję XII Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP z 28 listopada 1999 r.*, 1999, w: *Parafia Ewangelicko-Augsburska w Chorzowie* [online], dostęp: 1.07.2020, <<http://www.chorzow.luteranie.pl/wp-content/uploads/2014/10/Pragmatyka-sluzbowa.pdf>>.
- Prawo małżeńskie Kościoła polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, uchwalone w Warszawie 20 czerwca 2003 r. na Ogólnopolskim Synodzie Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, 2003, w: *Kościół Polskokatolicki w RP* [online], dostęp: 15.06.2019 <http://www.polskokatolicki.pl/RODZINA/2003_08/IIISynod2003_Prawo_Kosciola.htm>.
- Prawo Wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej, 2017, Warszawa.
- Prawo wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej [obowiązujące od 1 stycznia 2015 r., znowelizowane podczas sesji Synodu 12–13 maja 2018 r. w Żelowie], 1991, w: *Parafia Ewangelicko-Reformowana w Warszawie* [online], dostęp: 16.02.2019, <<http://reformowani.org.pl/czytelnia/akty-prawne/27-prawo-wewnetrzne>>.
- Prawo Wewnętrzne Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (27 VI 1995), 2014, w: *Mniejszości wyznaniowe w Polsce. Prawo wewnętrzne (statutowe), wprowadzenie, zbiór statutów*, R. Brożyniak, M. Winiarczyk-Kossakowska (red.), Warszawa, s. 98–118.
- Przepisy prawne Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej o formie zawarcia małżeństwa z 1 października 2005 r., 2005, w: *Kościół Chrześcijan Baptystów w RP* [online], dostęp: 16.02.2019, <<http://baptysty.pl/kosciol/akty-prawne/przepisy-prawne-kosciola-chrzeszczjan-baptystow-w-rp-o-formie-zawarcia-malzenstwa>>.

- Rytuał Maryawicki wraz z Katechizmem dla małych dzieci i dla dorosłych*, 1926, Płock.
- Składanowski Marcin, 2011, *Małżeństwa mieszane wyznaniowo-ekumeniczna szansa i życiowe problemy*. Perspektywa teologiczna i duszpasterska, *Studia nad Rodziną*, 28–29, 1–2, s. 43–69.
- Sobór Watykański II, 2002a, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae” (7 XII 1965)*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Pallotinum – Poznań, s. 410–421.
- Sobór Watykański II, 2002b, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio” (21 XI 1964)*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Pallotinum – Poznań, s. 193–208.
- Stanowisko Kościoła Chrześcijań Baptystów w RP w sprawie małżeństwa i rodziny*, 2020, w: *Kościół Chrześcijań Baptystów w RP* [online], dostęp: 12.01.2020, <<https://baptysty.pl/naszawiara/stanowiska/stanowisko-kościoła-w-sprawie-malzenstwa-i-rodziny>>.
- Statut Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej*, 1967, Płock.
- Statut wewnętrzny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (10 II 1995)*, 1995, w: *Prawosławna Diecezja Wrocławsko-Szczecińska* [online], dostęp: 16.02.2019, <http://old.diecezjawroclawsko-szczecinska.pl/przydatne/Statut_PAKP.pdf>.
- Szczot Elżbieta, 2018, *Entering into Marriage in the Polish Catholic Church*, w: Lucjan Świto, Małgorzata Tomkiewicz (red.), *Conclusion of Marriage by Proxy in the Internal Law of Churches and Other Religious Associations*, Studi Giuridici, 123, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018, s. 125–132.
- Tofiluk Jerzy, 2000, *Problem małżeństw mieszanych z prawosławnego punktu widzenia*, w: *Małżeństwa mieszane*, Zdzisław Kijas (red.), Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków, s. 29–41.
- Tunia Anna, 2010, *Ochrona małżeństwa i rodziny w prawie polskim oraz w prawie wewnętrznym Kościołów chrześcijańskich*, *Studia z Prawa Wyznaniowego*, 13, s. 97–115.
- Urban Tadeusz, 2016, *Prawo małżeńskie Kościoła Polskokatolickiego*, w: *Prawo małżeńskie Kościołów chrześcijańskich w Polsce a forma wyznaniowa zawarcia małżeństwa cywilnego*, Tadeusz Zieliński, Michał Hucal (red.), Wydawnictwo Naukowe ChAT, Warszawa, s. 179–196.
- Winiarczyk-Kossakowska Małgorzata, 2004, *Ustawy III Rzeczypospolitej o stosunku państwa do Kościołów chrześcijańskich*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa.
- Zasadnicze Prawo Wewnętrzne Kościoła Chrześcijań Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej z 1 października 2005 r.*, 2018, w: *Kościół Chrześcijań Baptystów w RP* [online], dostęp: 16.02.2019, <<http://baptysty.pl/images/home/Zasadnicze-Prawo-Wewnetrzne-KChB.pdf>>.
- Zasadnicze Prawo Wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 października 1996 r. z późniejszymi zmianami. Tekst jednolity opracowany na 10. sesję XII Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP w dniach 14–16 października 2011 r.*, 2011, w: *Luteranie.pl* [online], dostęp: 16.02.2019, <https://www.luteranie.pl/files/prawo_koscielne/zpw.pdf>.

Entering into Mixed Religious Marriage by Proxy in the Latin Church in Poland

Summary: This article deals with the problem of entering into marriage by proxy and of mixed-religious marriage. It is an attempt to answer the question whether the law of the Latin Church permits the possibility of marriage by proxy if the marriage in this form is intended to be concluded by the Catholic and non-Catholic parties. To this end, an analysis of the internal law of the Latin Church and of the Churches that belong to the Polish Ecumenical Council was carried out. As a result of the

research, it was established that a mixed religious marriage by proxy will be able to conclude a Catholic with the followers of the Lutheran Church in the Republic of Poland, with the followers of the Evangelical Reformed Church in the Republic of Poland and with the followers of the Evangelical and Methodist Church in the Republic of Poland.

Keywords: contracting a marriage, power of attorney, marriage law, mixed-religious marriage, *matrimonium per procura*, ecumenism.

Aleksandra Gralczyk*

Institute of Media Education and Journalism, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw
(Poland)

SOCIAL MEDIA AS AN EFFECTIVE PASTORAL TOOL

Abstract: An omnipresent civilization progress causes religion and moral values to become less and less important aspects of life for young people. A significant drop is noticed in the number of people attending Sunday Mass and praying regularly. At the same time, the number of non-believers is rising. Also, among young people labelling themselves as believing and practicing, a change in how they experience their faith can be observed. Those people search very often for evidence of personal faith testimony and sincere communication. Young people also desire to actively participate in the believers' community which is witnessed, for example, by being a member of different groups present in social media. Therefore, in this article, the author attempts to answer the question as to whether religious activity aimed at young people via social media is indeed effective. To answer that question, the author decided to put a couple of chosen forms of social media under analysis.

Keywords: religion, young people, Facebook, Instagram, You Tube, Twitter.

Introduction

With the progress of civilization and the development of new technologies, many changes are taking place on different levels of life. The social, moral and religious life of mankind is often transformed. The values conveyed by family, culture and the Church are being abandoned. Man starts to set norms and criteria of conduct for himself and religion and moral principles cease to be an important aspect of it in everyday life. Instead, man succumbs to the temptations of the modern world, which results in the disappearance of autotelic values that are replaced by hedonistic and self-realization values.

The media are also undergoing a process of transformation. Thanks to new communication possibilities, there is a chance to reach not only faithful practitioners, but also those affected by the crisis of faith, or indeed, atheists. Digital media, and especially social media, which are mostly used by young

* Adres/Address: dr Aleksandra Gralczyk; ORCID: 0000-0002-4346-7722; a.gralczyk@uksw.edu.pl

people, whose crisis of faith and religious practices are being noticed, create „new spaces in which religious needs can be met and have become an important, if not fundamental, source of religious information”. (Smołucha, 2018, p. 13)

As a result, the way of experiencing and communicating the faith has changed, especially among young believers. They are called ‘digital natives’, logged on almost 24 hours a day on social media, where they are often looking for new, attractive forms of communication about faith. Therefore, the subject of my interest in this article is generation Y and Z. The aim is to present an analysis of selected social media and pastoral activities undertaken in them as an effective tool in pastoral work.

Religiousness of Poles

The report of the Institute for Catholic Church Statistics on the religiousness of Poles published in January 2020 shows that the religious practices of Catholics living in Poland remain stable. As in previous years, 38.2% took part in Sunday Mass, and 17.3% of the faithful took part in Holy Communion in 2019. The most active Sunday Mass-goers are Catholics living in the Tarnów diocese – 71.1% and 64.3% of the Rzeszów diocese. The lowest percentage of participation in the Sunday Mass was recorded in the dioceses of Szczecin-Kamienna – 24.1% and in Łódź – 24.5%. (Sadłoń, Organek, 2020, p. 4) In contrast, the extensive study „Youth 2018” conducted by the Centre for Public Opinion Research shows that religiousness among Polish youth has diminished. Only 7% of young people participate in religious practices several times a week, 28% once a week, 11% 1–2 times a month, 18% several times a year. 35% of teenagers do not participate in religious practices. Over the course of 10 years, the declaration of faith of deep-seated and believing youth has dropped by 18 percentage points. In 2008 it was 81% and in 2018 it was 3%. However, the group of young undecideds has increased. In 1996 it accounted for 14%, in 2013 – 18%, and in 2018 – 21%. The group of young non-believers has also grown. In the same period, in 1996 it accounted for 5%, in 2013 – 10%, and in 2018 – 17%. (Głowacki, 2019, pp. 153–158)

Thus, the above data reveals that while the religiousness of Poles in general remains at a constant, quite high level, there is a significant decrease among young believers. The differences between the younger and older generations of believers in Poland were confirmed by researchers from the Pew Research Center, who collected data for 8 years. The study showed a significant gap in the responses of younger and older people. In the replies on the importance of religion, it is 24%. 16% of people under the age of 40 admit that religion is

important to them; the same goes for 40% of older Catholics. Young Catholics also pray less often. Prayer is declared by 14% of younger people and 39% of believers over 40 years old. The age gap in prayer is therefore 25%. (Pew Research Center, 2018)

A conclusion can therefore be drawn that Polish Catholics have different approaches to faith depending on their age. The modern young generation, free from the experience of the communist system, which united today's older Catholics to fight within the Church, expects something completely different. Young people seek a personal experience of faith, they want change in the Church. They are looking for churches, ministries where they can find themselves and get involved. It is therefore almost necessary for the Church to become part of the environment in which young people live and work. To start using the tools that young believers use on a daily basis, namely social media. For it represents an ideal space that can contribute to the spiritual development of a human being.

About research on the new evangelization

Contemporary researchers of the media and theology are keen to address the issue of new forms of evangelization. They analyse this area in different dimensions and aspects. In her studies, Monika Przybysz addresses the issue of the presence of church institutions in the social media in the context of image care. He stresses that „social media should be used to teach about God and proclaim the Gospel: to bear witness to faith and hope, to deepen the faith of others, to support those in need, to build community around Jesus Christ, and they must not be used to act against God, the Gospel, the community of the Church, its own superiors, other clergy, and especially against another person”. (Przybysz, 2018, p. 150) The necessity of evangelization through social media is also noted by Father Mirosław Chmielewski. In his opinion, “[...] the Church builds the Christian community on the „digital continent”, communicating [it] up-to-date news and information and knowledge about the Catholic faith.” (Chmielewski, 2014, p. 228) In turn, Piotr Siuda notes that not only the institutional, but also the communal dimension of religion is transferred to the network, thanks to which it can become both dominant and the only form of religious experience. (Siuda, 2010, p. 12)

Pope Benedict XVI, on the other hand, encourages Christians to bring into virtual space, in a bold way, the testimony of their faith. „I would like [...] to encourage Christians to engage with confidence and with conscious and responsible creativity in the network of relationships that have become possible

in the digital age. Not just to satisfy the desire to be there, but because this network is an integral part of human life. Thanks to the network, new and more complex forms of intellectual and spiritual awareness are formed, common beliefs. Here too we are called to proclaim our faith that Christ is God, the Saviour of man and history, the one in whom all things reach their fullness (cf. EF 1,10).” (Benedict XVI, 2011)

The researcher of culture in the religious space, D. Smołucha, on the other hand, notes that the position of the Church in relation to some pastoral activities undertaken on the Internet, e.g. blogs of clergy or activities on popular social networking sites, is not definitively established. She also recalls that the Church treats the media as a tool of pre-evangelization leading to interpersonal contact with the pastor. (Smołucha, 2016, p. 143)

The above considerations have shown that the subject of evangelization on the web is an important and eagerly explored topic. However, the literature on the subject lacks a critical analysis of the available social media in the context of communication with young believers and a chance to reach them with the Word of God in the first place and return them to the group of believers, practitioners – in a longer term. Therefore, in the next part of this study the author will present such an analysis.

Analysis of selected social media as tools for conveying the faith

As the technical progress continues, the media has been transformed. Its character has changed. It has become interactive, digital, integrated, bringing young people together more often in the virtual world than in the real world. Thus, the media has become a great opportunity and a way of proclaiming the Gospel, but at the same time it has also become a challenge. Therefore, it is almost imperative that Church representatives, equipped with the ability to speak, write and be visible in order to attract the audience, use social media.

a) Facebook

Facebook is, in a way, a standard of communication for young people. Digital natives use it to establish and maintain communication, relationships and bonds. In Poland it is used by 42.3% of the population. Most often they are women – 53.5%. And the largest group of recipients are young people aged 25–34, which make up a group of 4,600,000 people. (*NapoleonCat*, 2019)

Facebook is by nature not a religious medium, but it can become an effective tool for promoting religious practice. Thanks to the possibility of combining word, image and sound on it, it has become „[...] a kind of technological

platform and a set of socio-cultural protocols through which one can speak about religion and communicate religious truths (Sierocki, 2018, p. 103).

Facebook allows for the following pastoral activities:

- **setting up a site** – fanpage, i.e. your own profile of a person, community or organization. Thanks to the ability to publish content, graphics, videos, as well as by moderating discussions, adding comments and the possibility of redirecting to other websites, shops or blogs, it offers an opportunity to reach thousands of recipients with an interesting religious message. By effectively moderating the post by the profile administrator, the message remains visible to users of the medium.
- **an event** – a subpage of a specific action. It gives the opportunity to publish information (e.g. about interesting retreats, conferences, concerts) and to invite guests, including those who are not fanpage observers.
- **live broadcast** – that is, video broadcast. It can be placed on the event page or shared on your profile. In the pastoral activity it can be used as a report e.g. from an interesting meeting of young people, social or religious events, invitation or direct communication addressed to a specific group of recipients.
- **your story** – this is the space where photos or videos are placed for a selected group of users. It's visible for 24 hours. It can serve as an opportunity to share an important message with members of the pastoral group.
- **survey** – appears as a post on your profile. Allows selection of options by recipients. It is an effective tool for examining opinions e.g. about some new pastoral idea, the need for changes in the parish or ministry, etc.
- **groups** – a place that unites users interested in similar topics, e.g. members of a pastoral group, people working around the event in the parish (church fair, retreat, food collection, etc.). The profile administrator gives users the opportunity to discuss.
- **Messenger** – the internal Facebook communicator. It enables free communication with every user of the service and facilitates communication. (Chabrzyk, Kałużyńska et al., 2020, p. 7).

As an example of effective pastoral activity on Facebook, I will use the profile “Strong in Spirit” [*“Mocni w duchu”*] – an evangelistic music band founded in 1988 by a Jesuit, Fr. Józef Kozłowski. All band members belong to the Community of the Strong in Spirit, representing different states and professions. They base their activity on elements of Ignatian spirituality and charisma. Established in June 2013, the band profile is followed by 45,156 people, while 42,517 users like the band's posts. The “Community of the Strong in Spirit” [*“Wspólnota Mocni w Duchu”*] fanpage established in December 2013 has 13,449 users and the posts have been liked 12,529 times. On their profiles, the group informs about the events they serve, broadcasts meetings,

Masses, various services, informs about the current activities of the group, evangelization trips, Ignatian retreats or Charismatic Forums. Users can also listen to the Word of God with Fr. Remi Reclaw's comment or listen to the pastor's comment/explanation on their questions about faith. (*Mocni w Duchu*, 2013)

The band also runs a subpage "Strong in spirit with prayer for healing" [*"Mocni w duchu z modlitwą o uzdrowienie"*], where the faithful can participate in monthly Holy Masses with prayer for healing celebrated in the Jesuit Church in Łódź thanks to an online transmission. The faithful also have the opportunity to send their intentions, for which the community will pray, and to make a donation. The band also created a closed Facebook group called "Strong in the spirit privately, together and separately" [*"Mocni w duchu prywatnie, razem i osobno"*] with 52 members, where they exchange information from their daily lives. (*Mocni w Duchu*, 2017)

Strong in Spirit are also the founders of the "Adoration Rescue Boat" [*"Uwielbieniowa Łódź Ratunkowa"*] profile, directed mainly to the youth of the last years of primary and secondary schools. This page is dedicated to a special evening, held once a month, during which young people can worship God strongly. The whole event is broadcast on YouTube in full HD quality. (*Mocni w Duchu*, 2015)

The activity of the Strong in Spirit is appreciated by Facebook users. The profile was rated by 68 users, giving 4.6 points out of 5. In turn 51 people left a short commentary e.g. (original record).

– „The living evangelization and the Adoration Rescue Boat works I recommend♥”

– „It's a good thing we've got that evangelization movement in the media.”

– The Strong in Spirit go forward in new forms of evangelization like a storm and reach where few have been or are. That's probably why they're sometimes not understood. I thank God I can participate in many MwD initiatives. It saved me, a living, committed God and a good Jesuitic formation. AMDG.”

– “I recommend the community of the Strong in Spirit because they lead a living evangelization through music, retreats and masses for healing” (*Mocni w Duchu*, 2018)

b) Twitter

Twitter in Poland is used by 6 million users, 70% of whom are aged 18–34. It is seen by users as an excellent tool to discuss current events. It allows users to send 280 characters in a message that may contain links, photos or videos with hashes, making it easier for users to group and find tweets on a given topic.

Very often many organizations decide to communicate with this tool for image reasons, treating Twitter as a press office. (Chada et al., 2020, p. 37) An example of pastoral activity can be the creation in 2013 by Pope Benedict XVI of an account on this social medium. The last entry was very interesting for users: „Thank you for your love and support. May you always experience the joy that comes from putting Christ at the centre of your life”. (Benedict XVI, 2013) Pope Francis continues his predecessor's activity on Twitter. In his tweets he very often refers to current events in the Church and in the world. It also reminds us of the social teaching of the Church. Thus, the brief teaching of the Head of the Roman Catholic Church reaches hundreds of recipients every day. The profile of Pope Francis is followed by 11,740 users and the entries were liked by 11,625 people. (Franciszek, 2013)

c) You Tube

The You Tube service in Poland is used by 19,110,206 Internet users. On average, users spend 2 hours 28 minutes per month, which gives 2,789,576,542 views per day. Users access the service to view a variety of video content. They also add opinions about the viewed material and comment on the videos or discuss with their authors. (Grabowski et. al, 2020, p. 27)

A great example of pastoral activity using the You Tube service is the pastoral work of Fr. Adam Szustak, a Polish Dominican, an itinerant preacher whose motto of life is “Preach the Gospel to all, everywhere and in every way.” In 2014, together with a group of associates, he created a channel on You Tube called Langoustine on Palm [*Langusta na palmie*]. The service has 700,000 visitors per year, 12 million page views and 601,000 subscriptions. The service offers Dominican deliberations in shorter and longer forms, there are also reports from conferences, travel or various cyclical materials such as: Wstawaki [*morning prayers*], Miriam, Dobranocka [*evening prayers*], Whisperers or the extremely popular series #5 more minutes – Internet Advent Retreats. The Dominican has gained popularity among Internet users thanks to the comprehensible, concrete and coherent message addressed to the faithful in a different, attractive form. In his statements, he stresses that You Tube is the world's greatest pulpit, which must be used in every possible way. (Szustak, 2014)

Together with his co-workers he created the dominikanie.pl platform where materials of fathers and other invited guests are published. Currently, the longest emitted series is Chlebak (#763 episode), which is a daily commentary on mass readings. On the platform, the faithful will also find, among other things, materials for the liturgy, Mary, prayers, retreats and materials for children.

The Holy See also has its official channel on You Tube called „Vatican Channel”. According to the spokesperson of the Holy See’s Press Office, this is „a true and tangible example of the Church’s commitment to new technologies, in order to reach audiences around the world, regardless of their nationality or culture”. (Kloch, 2014, p. 75) It is also important that the channel has an inactive commenting function. In this way, the Church’s superiors show that they accept the medium but also set hard criteria for its use.

d) Instagram

In the Polish version, the service has been operating since 2008. It is most popular among users aged 18–24, that is 2,500,000 people. In Poland, it is used by 6,614,000 recipients, which constitutes 17.4% of the total population. Instagram is an application for sharing photos and short videos. Users can observe their friends, bloggers, brands and hashtags describing the shared material. Everyone has access to their own profile and to the newsfeed, where the latest posts from friends and the profiles they are following appear. The service allows interaction by adding comments, sending private messages or liking posts by adding a heart under a photo or video. Also, through the hashtag the author of the posts can express his emotions and share the atmosphere of the place with the user. (Chabrzyk, Drapała et al., 2020, p. 18)

An example of effective pastoral activities with the help of Instagram can be the activity of Marcin Zieliński, who is a source of controversial charism in the Polish Church. He is a young man, the leader of the Community of Adoration „The Voice of the Lord” [*Wspólnota Uwielbienia „Głos Pana”*], operating at the Divine Mercy Parish in Skierniewice. He conducts retreats, evenings of glory and prayers for healing throughout Poland and many other countries around the world. He was a speaker and minister at the “Jesus at the Stadium” [*“Jezus Na Stadionie”*] event with Father John Bashobora. He also conducted charismatic forums, during which he served together with, among others: Archbishop Ryś, Fr. Mariusz Rosik, Fr. Rafał Jarosiewicz and many other clerics. The church care of the community and the ministry of M. Zieliński is exercised by the pastor Jan Rawa. The activities of the community were officially blessed by Bishop Andrzej Franciszek Dziuba, Bishop of the Łowicz diocese. (Zieliński, 2016)

Critics of the charism accuse him of not recognizing Our Lady and of sympathizing with Protestantism. In addition, a film was made available on the portal *zwiedzeni.pl*, the aim of which was to „expose” the charisma by showing its inspiration with the Toronto Blessing current or the Protestantization of the Church (*Deon.pl*, 2018). To protect M. Zieliński, there was a huge group of

consecrated and lay people who stood up for him: fr. prof. dr. hab. Mariusz Rosik, fr. dr. hab. Sławomir Pawłowski SAC, fr. dr. Przemysław Sawa, fr. Tomasz Nowak OP. They write in a special statement: „We, the undersigned presbyters, consecrated persons and lay leaders serving in the Catholic Church, wish to express our deepest regret and sadness at the recent footage posted on the net, which slanders our brother of the Catholic Community, Marcin Zieliński, in a way that is incomprehensible and unknown to Christianity [...]” (*Deon.pl*, 2018)

Marcin Zieliński's profile on Instagram is observed by 27,400 people (*Marcin Zieliński*, 2020). On his profile M. Zieliński has made 518 posts available, in which he places photos and videos of his ministry. An important element of evangelization of the charism is also the realization of the series of films „Quarter with the word” [*„Kwadransik ze słowem”*], i.e. reflections on a fragment of the Bible. So far 125 episodes have been released and 35,300 people have subscribed. (Zieliński, 2016). His profile does not lack testimonials in which people describe how their lives have changed after their meeting with M. Zieliński. The testimonials quote numerous stories of physical and spiritual healing and express the approval of the charismatic pastoral activity. Thanks to a simple tool, which is Instagram, the recipients enter into interpersonal relations with the user, share their emotions and insights, which in turn can encourage them to get to know and absorb the content he preaches.

It has to be remembered that social media, as a place and means of proclaiming the Word of God, may also possess weak points. First of all, the religious message may be lost among the large amount of other contents. What is important may be hidden by irrelevant posts. Secondly, many possible methods for publishing information may cause the form of a post to become more important than the message itself. In such situations, we lose the most relevant part of the religious message, which in turn leads to the faith's commercialization and treating religion in a shallow way. Christmas may be mentioned as the perfect example. We celebrate Christmas time and not the fact of Christ being born. Thus, the religious message becomes goods for sale that require proper promotion. Additionally, it is worth mentioning that social media provide an illusory sense of anonymity, which may promote the spread of groundless criticism in comments on published religious content as well as encouraging hatred in different areas. As a final point, although social media provides a certain feeling of being in a community, they should not replace direct contact with Church leaders, prayer in a community and personal presence among other Church members.

Conclusions

1. Pastors of the Catholic Church in Poland and lay people involved in the proclamation of the Word of God must seek and use new and attractive forms of social communication, because for young believers religion and faith is becoming less and less important aspects of life.

2. Different forms of websites, applications and social networks should be used in the pastoral work of the Church. For, as Pope Benedict XVI noted, they can „help modern man to experience moments of reflection and authentic questions, but also find spaces of silence, opportunities for prayer, meditation or sharing the Word of God”. (Benedict XVI, 2012, p. 7–8)

3. Facebook as a popular tool among young network users can be an effective tool for evangelization. It offers a chance to accompany the faithful in the experience of faith, makes it easier to listen to their concerns, doubts and questions. The faithful can interact with representatives of the Church and experience the testimony of faith.

4. Thanks to the concise messages posted on Twitter, users can understandably and dynamically discuss events in the Church and, as Pope Francis points out, „become an instrument to reach out to the wounded, seeking salvation and hope”. (Francis 2013)

5. You Tube is an effective pastoral tool. It gives the possibility to quickly, practically free of charge, reach an unlimited number of recipients. Polish Internet users willingly visit You Tube, not only because of the free selection of watched videos but above all because of the possibility to share their feelings and emotions. The Church can use the service to effectively proclaim official teaching in an attractive form.

6. Instagram, like other social media, collects user feedback. It is a place of interaction that can result in the expansion and strengthening of the Church's teaching.

7. The Church needs social media because it needs faithful collaborators with the Church's hierarchy and lay people who bear witness to a living faith and moral attitude in the media.

Bibliography

Benedykt XVI, 2011, *Orędzie Papieża Benedykta XVI na 45 Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 I 2011), in: *Media dla Ewangelii*, [online], access: 27.02.2020, <<http://mediadla-ewangelii.pl/content.php?ContentId=27pl>>.

Benedykt XVI, 2012, *Orędzie Papieża Benedykta XVI na 46 Dzień Środków Społecznego Przekazu*, (24 I 2012), in: *Towarzystwo Świętego Pawła. Zgromadzenie zakonne księży i braci Paulistów*, [online], access: 28.02.2020, <<https://www.paulus.org.pl/221,46-sdssp-benedykt-xvi-2012>>.

- Benedykt XVI, 2013, @Pontifex, (28.II.2013, in: *Twitter*, [online], access: 28.02.2020, <<https://twitter.com/pontifex?lang=pl>>.
- Chabrzyk Agnieszka, Kałużyńska Julia, Rosa Przemysław, Suhov Andrzej, Turek Monika, 2020, *Facebook*, in: *Grupa Robocza w Social Media działająca w strukturach IAB Polska* (ed.), *Przewodnik po social media w Polsce*, pp. 6–17.
- Chabrzyk Agnieszka, Drapała Barbara, Roszkowska Paulina, Suhov Andrzej, Wodzyńska Paulina, 2020, *You Toubé*, in: *Grupa Robocza w Social Media działająca w strukturach IAB Polska* (ed.), *Przewodnik po social media w Polsce*, pp. 18–26.
- Chada Sylwia, Kaliszewski Adam, Lipińska Basia, 2020, *Twitter*, in: *Grupa Robocza w Social Media działająca w strukturach IAB Polska* (ed.), *Przewodnik po social media w Polsce*, p. 37–39.
- Chmielewski Mirosław, 2014, *Media społecznościowe jako narzędzia nowej ewangelizacji*, *Świat i Słowo*, 1(22), pp. 213–229.
- Francis, 2013, *Apostolic exhortation "Evangelii gaudium"* (24 XI 2013), in: *Te Holy See* [online], access: 28.02.2020, <http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>.
- Franciszek, 2013, @Pontifex, (18 III 2013), in: *Twitter*, [online], access: 28.02.2020, <<https://twitter.com/pontifex?lang=pl>>.
- Głowacki Antoni, 2019, *Religijność młodzieży i uczestnictwo w lekcjach religii w szkołach*, in: Mirosława Grabowska, Magdalena Gwiazda (ed.), *Młodzież 2018*, Centrum Badań Opinii Społecznej, Warszawa, pp. 153–166.
- Grabowski Piotr, Kręgielewski Adam, Wodzyńska Paulina, 2020, *You Toubé*, in: *Grupa Robocza w Social Media działająca w strukturach IAB Polska* (ed.), *Przewodnik po social media w Polsce*, pp. 27–33.
- Marcin Zieliński, in: *Instagram*, [online], access: 28.02.2020, <<https://www.instagram.com/marcin.zielinski/?hl=pl>>.
- Mocni w Duchu, 2013, *Zespół Mocni w Duchu* (3 VI 2013), in: *Facebook*, [online], access: 28.02.2020, <https://www.facebook.com/pg/mocniwduchu/about/?ref=page_internal>.
- Mocni w Duchu, 2015, *Uwielbieniowa Łódź Ratunkowa* (16 X 2015), in: *Facebook*, [online], access: 28.02.2020, <<https://www.facebook.com/UwielbieniowaLodzRatunkowa/>>.
- Mocni w Duchu, 2017, *Mocni w Duchu z modlitwą o uzdrowienie* (24 VIII 2017), in: *Facebook*, [online] access: 28.02.2020, <<https://www.facebook.com/groups/345723422549631/about/>>.
- Mocni w Duchu, 2018, *Zespół Mocni w Duchu*, (29 XI 2018), in: *Facebook*, [online], access: 28.02.2020, <https://www.facebook.com/pg/mocniwduchu/reviews/?ref=page_internal>.
- NapoleonCat, 2019, *Social Media users in Poland March 2019* (22 VIII 2019), in: *NapoleonCat*, [online], access: 27.02.2020, <<https://napoleoncat.com/stats/facebook-users-in-poland/2019/03>>.
- Oświadczenie w sprawie filmu o. Marcinie Zielińskim (5 X 2018), *Deon.pl* [online], access: 28.02.2020, <<https://deon.pl/kosciol/wyrazamy-stanowczy-sprzeciw-oswiadczenie-ws-filmu-o-marcinie-zielinskim,495612>>.
- Pew Research Center, *The Age Gap in Religion Around the World* (13 VI 2018), in: *Pew Research Center Religion & Public Life*, [online], access: 27.02.2020, <<https://www.pewforum.org/2018/06/13/the-age-gap-in-religion-around-the-world/>>.
- Przybysz Monika, 2018, *Kościół w social media. Komunikacja instytucji eklesjalnych w mediach społecznościowych w perspektywie medioznawczej i teologicznej*, *Kultura-Media-Teologia*, 35, pp. 140–166.
- Sadłoń Wojciech, Organek Luiza, 2020, *Annuario Statisticum Ecclesiae In Polonia Ad 2020*, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Warszawa.
- Sierocki Radosław, 2018, *Praktykowanie religii w nowych mediach. Katolicka przestrzeń Facebooka*, Wydawnictwo Adam Marszłek, Poznań.

- Siuda Piotr, 2010, *Religia a internet. O przenoszeniu religijnych granic do cyberprzestrzeni*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Smółucha Danuta, 2016, *Kultura Religijna w cyberprzestrzeni. Obecność kultu Matki Bożej z Guadalupe w internecie*, Akademia Ignatianum w Krakowie Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Szustak Adam, 2014, *Lagusta na palnie*, in: *YouTube*, [online], access: 28.02.2020, <<https://www.youtube.com/user/Langustanapalmie>>.
- Zieliński Marcin, 2016, *Marcin Zieliński posługa* (3 V 2016), in: *Facebook*, [online], access: 28.02.2020, <<https://www.facebook.com/marcinzielinskiposluga/about/>>.

Media społecznościowe jako skuteczne narzędzie duszpasterskie

Streszczenie: Wszechobecny postęp cywilizacyjny sprawia, że religia i zasady moralne stają się dla młodych ludzi coraz mniej ważnym aspektem życia. Zauważalny jest w tej grupie spadek liczby osób chodzących regularnie na niedzielną Mszę Świętą oraz modlących się. Wzrasta natomiast liczba niewierzących. Wśród młodych ludzi, określających się jako wierzący i praktykujący, zaobserwować można zmianę sposobu przeżywania wiary. Często osoby te poszukują osobistego świadectwa wiary i szczerzej komunikacji. Pragną również aktywnie uczestniczyć w życiu wspólnoty wierzących, np. przyłączając się do grup działających w mediach społecznościowych. Stąd w niniejszym artykule autorka podjęła próbę odpowiedzi na pytanie, czy duszpasterstwo młodych za pomocą mediów społecznościowych jest skuteczne? Analizując wybrane media społecznościowe, stwierdziła, że są one skutecznym narzędziem ewangelizacji. Jako płaszczyzna doświadczania wiary, tworzą forum szczerzego dzielenia się swoimi wątpliwościami, jednak najważniejszą wartością jest możliwość wchodzenia w interakcje z przedstawicielami Kościoła i doświadczanie świadectwa wiary.

Słowa kluczowe: religia, młodzi, Facebook, Instagram, YouTube, Twitter.

Maria Piechocka-Kłos*

Faculty of Theology, University of Warmia and Mazury in Olsztyn (Poland)

NOMINA ANIMALIUM IN *LATERCULUS*
BY POLEMIUS SILVIUS.
THE BEGINNINGS OF THE LITURGICAL
CALENDAR (5TH CENTURY)

Abstract: Creating *Laterculus*, Polemus Silvius, a 5th-century author, was the first to attempt to integrate the traditional Roman Julian calendar containing the pagan celebrations and various anniversaries with new Christian feasts. *Laterculus*, as it should be remembered, is a work that bears the features of a liturgical calendar. In addition to dates and anniversaries related to religion and the state, the calendar contains several other lists and inventories, including a list of Roman provinces, names of animals, a list of buildings and topographical features of Rome, a breviary of Roman history, a register of animal sounds and a list of weights and sizes. Therefore, *Laterculus*, just like a traditional Roman calendar, was also used for didactic purposes.

This paper aims to refer in detail to the zoological vocabulary, specifically the register of animal names and sounds included in this source. *Laterculus* contains in total over 450 words divided into six groups, including 108 words in the four-legged animal section, 131 in the bird section, 11 crustaceans, 26 words for snakes, 62 words for insects and 148 for fish. The sounds of animals, which are also included in one of the lists added to this calendar and titled *Voces variae animantium*, are also worth mentioning. A brief discussion on the history of the Roman calendar and the liturgical calendar certainly helps to present the issue referred to in the title to its fullest extent.

Keywords: Polemius Silvius, calendar, animals, early Christianity, ancient history, liturgical calendar.

Introduction

The first thought that comes to mind with regard to the word “calendar” is the popular reference to the statement that it is a time account conventionally accepted in a given community or culture. In contemporary terms, the term “calendar” is usually applied to describe a board or a book containing a list of

* Adres/Address: dr Maria Piechocka-Kłos; ORCID ID: 0000-0002-5909-5521; maria.piechocka@uwm.edu.pl

days of the year, arranged by weeks and months. Essentially, it is a day counting system. (Nowak, 2012, p. 127) At present, the most common and popular form of the calendar is an album or a publication, with a list of days, weeks and months of a given year, often supplemented with information on holidays, name days and also lunar phases. Numerous thematic and artistic calendars are also available, addressed to ordinary people, professional groups or hobbyists.

The term “calendar” is derived from the Latin noun *calendarium* and, according to the dictionary, has three groups of meanings, namely “calendar”, “register, list” and “debt register.” (Jougan, 1948, p. 83) Analysing this term in more detail, it should be noted that the word calendar is a two-word compound. This concept builds on the word *calendae*, which, in reference to the ancient tradition in the Roman calendar, means “the first day of each month” and the noun derived from the verb *calo* in the meaning “to summon”, “to evoke”. (Jougan, 1948, p. 83) It was in ancient Rome that the *pontifex maximus*, on the first day of each month, when the citizens gathered at the Capitol, announced, among other things, the length of the month, the dates of feasts and important events. Taking this into account, the word *calo* (I call) together with *calendae* (time of convocation) creates the term *calendarium*, i.e. a book containing announcements. (Długosz-Kurczabowa, 2003, p. 213)

The purpose of this publication is to refer in detail to zoological vocabulary, specifically the names and the register of animal sounds, included in the 5th-century calendar *Laterculus* by Polemius Silvius. The vocabulary concerning animal names has been collected and divided into six sections (*quadrupedum, volucrum, eorum que se non movencium, colobrarum, insectorum sive reptancium, natancium*) by Theodor Mommsen. This German lawyer and historian also presented a register of animal sounds, titled *Voces variae animantium*. Theodor Mommsen published both lists compiled by Polemius in volume 9 of his *Monumenta Germaniae historica. Auctorum antiquissimorum*. (Mommsen, 1892, pp. 543–544, 548; cf. Mommsen, 1893, pp. 256–279)

The topic undertaken seems particularly interesting given the fact that *Laterculus* is, as it should be remembered, a work that bears the features of a liturgical calendar. A brief discussion on the history of the Roman calendar and the liturgical calendar will certainly help to present the issue referred to in the title to its fullest extent. The history of both calendars, outlined in a slightly wider timeframe, will provide a better understanding of the subject. It appears that the issue has not yet been developed in this form.

Ancient Roman calendars

In modern times, the calendar is an indispensable part of everyday life, and in antiquity, the calendar used to play an equally important role. The first calendars were certainly created for purely practical reasons, as they helped, among other things, to track the seasons. However, it was the observation of the cycle of changes in nature by season, which made it possible to plan, for example, sowing and harvesting times, which were even more important than the counting of days and months. (Winniczuk, 1951, p. 3) A more advanced system of time division was invented later, based on changes in the phases of the Moon (lunar) or related to the Earth's circulation around the Sun (solar). Although the oldest calendars were used by oriental nations, we can find them in all cultures in which astronomy was practiced, that is, by the Chinese, Egyptians and Arabs, as well as Jews and Greeks. Over the centuries, its content has been gradually supplemented by astrological fortune-telling, weather forecasts, practical medical and economic advice, to give a few examples. This has undoubtedly contributed to their great popularity, which has been growing over the centuries. (Skalska, 2009, p. 16) With regard to the Roman tradition, source materials only give an insight into old Roman calendars. The oldest Roman calendar, traditionally attributed to King Numa, is the lunar calendar. A considerable amount of confusion, in terms of dividing into months and counting of days, was also introduced by the calendar used in the times of the republic. (Wesołowska, 2008, pp. 38–39) However, the most important calendar among all the various types used in antiquity seems to be the Roman solar calendar, developed at the request of Julius Caesar by the Alexandrian astronomer and mathematician Sosigenes, following the example of the Egyptian calendar, named after Caesar as the Julian calendar. (Wesołowska, 2008, p. 39) The calendar reform was necessitated by the imprecision of the previously used Roman lunar calendar, as a result of which, in 46 B.C., December actually fell in September in the calendar. In order to bring the calendar back in line with the seasons, the year 46 B.C. was extended by 90 days. (Jurewicz, Winniczuk, 1968, p. 237) It was referred to as “*annus confusionis*” (Lat. year of confusion), as it had as many as 445 days. The Julian calendar is based on common years (365 days) and leap years (366 days every four years). The average length of the year was 365.25 days. (Opolski, 1948, p. 11) As a result of the reform, the length of individual months changed. It was introduced in 709 *Ab Urbe Condita* (46 B.C.) as the calendar to be followed in the territory of the Roman state. This calendar was in use in Europe for many centuries, although its fate was quite turbulent. Changes in the Julian calendar were introduced by Caesar's successor, Octavian Augustus, who added an extra day to the month of August,

with the shortest month of the year, February, being shortened. Despite this, the year was still 11 minutes and 14 seconds too long as compared to the actual tropical year, because, after 128 years, 69 days, 8 hours and 24 minutes, the Julian calendar recorded a loss of a full day as compared to the actual astronomical situation. (Stomma, 1981, p. 122) Another reform of the calendar was therefore unavoidable, since the date of Easter set by the Council of Nicaea based on 21 March, that is the spring equinox at the beginning of the sixth century (509) fell before the actual date of the equinox. (Naumowicz, 2010, p. 82–90) This situation naturally began to be more frequent in the next centuries, for example, it already happened four times in the 8th century. Recognizing this alarming phenomenon, St. Bede the Venerable raised in his treatise *Epistula ad Wiethedum de pasche celebratione*, probably in 726, for the first time, a demand for a reform of the calendar, being followed half a century later by Ealhwine, the abbot of Tours. Nevertheless, neither of them gained much publicity. The situation changed only in the 13th century, when two Jewish astronomers, Jehuda ben Mose and Isaac ibn Sida, commissioned by Alfonso X the Wise, the King of Castile, calculated the length of the tropical year (365 days, 5 hours and 49 minutes) on the basis of Al-Zarqali's astronomical tables dating back to the 11th century, and thus provided arguments for the need for changes in the time calculation used until then. (Stomma, 1981, p. 123)

The changes were finally implemented and the Julian calendar was replaced by the Gregorian calendar, which is now the most widely used calendar in the world. The Gregorian calendar was introduced in 1582 by Pope Gregory XIII and is based on the length of the tropical year. The main principles of the new calendar were laid out in the papal bull *Inter Gravissimas*. (Stomma, 1981, pp. 122–123) At present, the length of the years does not raise any objections because, as a result of the system of common and leap years, it is already sufficiently consistent with the tropical year.

The interest of Church authorities in the calendar is easy to explain. Regardless of the period in history, the method of counting the number of days in the year, or various subsequent difficulties in building the calendar, it was often the priests who determined the timeline based on observations of the Sun or the Moon. Numerous factors influenced specific systems of counting years and months, such as astronomical measurements, religious beliefs, local conditions, traditions and customs. The final objective was to celebrate some holidays, not only at the same time of year but even on the same day every year. The use of the Julian calendar made, for example, the calculation of the date of Easter and other mobile feasts much more complicated. (Opolski, 1948, p. 12) Christians, and specifically Church authorities, not only got involved in the introduction of the Gregorian calendar, but also influenced the way the years

were set. It was finally decided to introduce the so-called Christian era, taking the year of Christ's birth as the beginning of the count of years.

History of the liturgical calendar

In pagan times, the custom of annotating important dates on slates helped people to remember about important holidays, celebrations and other anniversaries and events significant for the community. Christians also followed this custom. Jacek Nowak, conducting research on the history of the liturgical calendar, claims that the record of Bishop Polycarp of Smyrna martyrdom (156) should be considered the oldest anniversary date recorded in the liturgical calendar. (Nowak, 2012, p. 129) It was this anniversary that was marked in the calendar of the Church of Smyrna. (PG 5, 1043-1045) At this point, in the context of the oldest sources with regard to research into the history of the liturgical calendar, it is also necessary to mention the Paschal Cycle of St. Hippolytus (ca. 226). Nevertheless, the slate, engraved in marble and dating from the first half of the third century (ca. 226), contains only guidelines for reading holy books for the entire year. (Nowak, 2012, p. 129) Alternatively, a letter by Cyprian from Carthage, also dating back to the 3rd century (250), is considered to be the oldest list of martyrs (PL 4, 331-332; cf. PL 13, 675-687). Unfortunately, this oldest *Martyrologium* has not been preserved. More than a hundred years later, at the commission of Valentine, a wealthy Christian, and for his use, Furius Dionysius Filocalus prepared *Chronograph* in 354. (Duchesne, 1981, pp. 2–8) In the first part of this calendar, Filocalus placed a list of weekdays and traditional holidays in a seven-day system, adding their astronomical characteristics. In the second part of the calendar, the author first included a fairly rich collection of information on secular life, and then ended up with some clear Christian guidelines, which, however, he did not explain. (Nowak, 2012, p. 129; Mommsen, 1893, pp. 254–279, 335–339) Filocalus's calendar also contains the first testimony of the celebration of Christmas, recorded under the date of 25 December and bearing the note *Natus Natus Christus in Bethleem Iudae* (Stomma, 1981, p. 48; cf. Naumowicz, 2016, p. 416). Nevertheless, the calendar by Filocalus is still not a liturgical calendar.

In research on ancient calendars, two lists of anniversaries should also be briefly mentioned, namely *Depositio episcoporum* and *Depositio martyrum*. (Duchesne, 1981, pp. IX–X, 10; pp. 11–12) The first list, compiled in 336 and renewed for the next eighteen years, contains a list of deaths, together with the burial places of the non-martyred holy popes, from St. Lucius I (date of death 254) to St. Sylvester I (date of death 335). The second inventory is the list of

martyrs, which begins with the entry on St. Callixtus I (date of death 222). The inventory subsequently lists martyrs whose feasts, according to the calendar from January to December, were solemnly celebrated in Rome at that time. *Depositio martyrum* also records the burial dates and places. The most numerous group of entries are the names placed on the list during the Diocletianic Persecution of Christians. The list includes not only the names of Roman martyrs but also the names of the martyrs of the African Church. (Nowak, 2012, p. 130)

The *Calendar of Nicomedia*, dating back to the 4th century, was created in the eastern part of the Empire in 363. Although the Greek text of the calendar was lost, because of the abbreviations made in Syrian (411), we know that it also contained the names of martyrs. Interestingly, the names recorded from before Diocletian's rule were annotated as "Ancients". Furthermore, the *Calendar of Nicomedia* contains the names of martyrs from Mesopotamia and Armenia. (Augé, 1988, p. 61; Nowak, 2012, p. 130)

It is only the *Laterculus* compiled by Polemius Silvius, Bishop of Sion (about 435 and 455) that has a church character. (PL 13, 676-688; cf. Mommsen, 1893, pp. 254-279, 335-339) Among numerous pieces of information, the calendar still contains a quite limited number of Christian feasts. However, it mentions the Epiphany, the days of death (25 March) and resurrection of Christ (27 March), and the Nativity (25 December). In addition, the calendar lists several feasts dedicated to holy martyrs, that is Peter and Paul (22 February – laying to the grave), Vincent, Maccabee, Lawrence, Hippolytus and Stephen. The calendar by Silvius Polemius is also a rich source of knowledge on paganism. In addition to the above-mentioned Christian celebrations, the author also mentions pagan feasts: *Carmentalia*, *Lupercalia*, *Terminalia*, *Quinquatria* and *Laratio Cereris*. A quite large group of entries includes information concerning, among others, imperial anniversaries. The calendar also mentions birthday anniversaries of such writers as Cicero and Virgil. The meteorological information contained therein and, among others, the list of names and sounds of animals also seem to be interesting.

More Christian feasts are listed in the synodal statutes promulgated in the first half of the 7th century (ca. 620) by Bishop Somatius of Reims. The list includes the Nativity of the Lord, the Circumcision, Epiphany, the Annunciation, the Resurrection with Octave, the Ascension, Pentecost, the Nativity of Saint John the Baptist, the Holy Apostles Peter and Paul, the Assumption, the Nativity of the Blessed Virgin Mary, Saint Andrew the Apostle and all Sundays. (Nowowiejski, 1916, p. 109, note 4)

To conclude this brief analysis of the history of the liturgical calendar, it is important to mention the impact of martyrdom on its development. *Martyrologium*

Hieronymianum, dating back to the mid 5th century (431–450) is considered the oldest source, where, apart from annotations concerning the names of the saints and indications of the places and dates of their death, brief information on the circumstances of their death or martyrdom is additionally included. (Nowak, 2012, p. 131; Nowowiejski, 1916, p. 114) The next epoch will bring further changes, because martyrologies in the Middle Ages will include short biographical information about saints, which means that they began to be created on the basis of scientific criteria. (Nowak, 2012, p. 131)

Thus, the number of feasts and celebrations, provided in the calendar of the Roman Church, was constantly growing. This is perfectly illustrated by the differences seen when comparing the calendar from Verona, the Gelasian calendar, or finally, the Gregorian calendar. A noticeable difference between the Roman calendar and the Jerusalem, Constantinople, Africa or Gallican calendars is that the latter were characterized by a particular spirit. (Nowowiejski, 1916, p. 114)

***Laterculus* – names and sounds of animals**

Polemius Silvius (5th century), by creating his *Laterculus*, was the first to attempt to integrate the traditional Roman Julian calendar containing pagan celebrations and various anniversaries with new Christian feasts. (Traina, 2009 p. 180) *Laterculus*, sometimes also referred to as *Fasti*, dates back to around 448–449 and was developed in south-eastern Gaul when Valentinian III ruled the Western Roman Empire. (Beard, North, Price, 1998, p. 69; Adams, 2007, p. 295) Theodor Mommsen believes that this work should be dated to the beginning of 449. (Mommsen, 1892, p. 513) Unfortunately, we know little about the author. Polemius Silvius certainly lived in Gaul and probably belonged to the Gallic Christian cultural elite. (Paniagua Aguilar, 2007 p. 227) He was probably friends with Hilari from Arles. (Adams, 2007, p. 295) The Gallic chronicle, mentioning the author of the calendar, described him as *turbatae admodum mentis post militiae in palatio exactae munera aliqua de religione conscribit*. (Mommsen, 1892, p. 513) *Laterculus* was dedicated to and commissioned by Eucherius, bishop of Lyon (ancient Lugdunum), who died on 10 November 450. (Traina, 2009, p. 180) When accepting the order for the calendar, Polemius Silvius faced a considerable challenge. While the established Christian holidays were still not numerous, the calendar had to follow the conventions of the traditional Roman calendar with the names of the holidays. Furthermore, it should be remembered that in the 5th century, pagan holidays, still widely known, practised, and most importantly, still popular, should theoretically be forbidden according to Roman law and religious legislation issued by

Theodosius. (Piechocka-Kłos, 2010, pp. 64–73) Thus, although Filocalus in his calendar of 354 still freely referred to traditional religious holidays, a hundred years later, at a time when the Christian state, gradually introducing laws against other religions, began the process of separating the religious heritage of Rome from the culture and civil life of the Empire, (Salzman, 1990, p. 235), Polemius Silvius limited himself to writing down only a few of those above-mentioned. Nevertheless, Polemius Silvius' calendar meets the criteria of the Roman calendar. The days are arranged in three parallel columns under the name of the month, and each day is written on a separate line. Thus, in the first column, Polemius placed the days of the month, in the second column he included all the special days of both traditional pagan and Christian holidays, as well as the birthdays of emperors. In the third column, in turn, the author provided information on weather conditions. The inclusion of meteorological references was perhaps influenced by the first-century treaty by Columella, dealing with issues related to agriculture, which probably inspired Polemius. (Lee, 2000, p. 146) However, it should be remembered, first of all, that the traditional Roman calendar was also used for didactic purposes. In addition to dates and anniversaries related to religion and the state, *Laterculus* contained several other lists, including a list of Roman provinces, names of animals, a list of buildings and topographical features of Rome, a breviary of Roman history, a register of animal sounds and a list of weights and sizes. These are not all of the lists in the 5th-century calendar. It is known that not everything that Polemius Silvius decided to put in his calendar has been preserved. The content of some lists and inventories can only be guessed from the names retained.

Nevertheless, these deficiencies are of little importance for the research on the names of animals, which the author has located in various places on the calendar. Those names were collected in their entirety by Theodor Mommsen and published in Volume 9 of his *Monumenta Germaniae historica. Auctorum antiquissimorum*. (Mommsen, 1892, pp. 543–544) All names of animals collected by Theodor Mommsen were divided into six groups. The first section lists names of four-legged animals (*quadrupedum*), the second – terms related to birds (*volucrum*), the next section lists crustacea (*eorum que se non movencium*), the fourth section – snakes (*colobrarum*), the names of insects or reptiles are subsequently mentioned (*insectorum sive reptancium*), and finally, the sixth section contains words referring to fish (*natantium*). A closer examination of these words shows that, although well over 450 are listed in all six sections in total, their number is actually lower. This is explained by the French linguist Antonine Thomas, who observes that some words are doubled, for instance, *elefans* (four-legged), *strix* (birds) or *scarlis* (fish). There are also entries which ultimately mean the same animal, but which are written using two

different terms. A. Thomas refers to the example of *biber* and *feber*, which basically denote the same animal – beaver. The difference between the words is in their origin, as *biber* is of Germanic or Celtic origin, while *feber* (*fiber*) originates from Latin. Additionally, it should be noted that some animal names were misclassified and wrongly included into a given group, for instance, *buteo*, *epileus*, *gallus*, *noctua*, *pantagatus*, *vultur*, which should be included in the bird section. Certain words were also slightly distorted by numerous errors resulting from, among other things, wrong transcription of the text for example Plinius. (Thomas, 1906, pp. 163–164) In an attempt to correct misspelt words, based on the work by A. Thomas after the research he carried out and published, for example the following words should be corrected: *ansisbena* to *amphisbaena*, *bannacus* to *bonnacus* or *bonacus* or *bonasus*, *cacoplepa* to *catoblepas*, *cabarus* to *carabus*, *cibinnus* to *cybindis*, *ciclamnus* to *cychramus*, *cinnamulis* to *cinnamolus*, *cirus* to *ciris*, *gradius* to *gladius*, *gromis* to *chromis*, *dasipies* to *dasypus*, *opips* to *epops*, *terspicerus* to *strepsicerus*, *theus* to *thos*, *ticris* to *tigris*, *pectunctus* to *pectunculus*. (Thomas, 1906, p. 164)

A complete picture of the collection of zoological words referred to by Polemius Silvius in *Laterculus*, organized by Theodor Mommsen, is received only after analysing it in the following list, provided with the Latin title *Nomina cunctarum (sic) spirancium atque: four-legged (quadrupedum):* *efefans, tauro, cameloparda, orix, elefans, camelus, asinus, lupus cervarius, theus, igneumon, aris, canis, lus, capra, oves, pardus, lupus, ursus, lacerta, lacrimusa, adis, ban-nachus, leontofanio, scincus, parander, vultur, moneocron, oxurincus, rinoce-ron, corocatta, leucocruta, manticora, tieris, leo, leopardus, biber, visons, ur-sus, bos, bubalus, eocle, uena, eleia, licaon, buteo, epileus, onacer, platacervus, cervus, tragelafus, damma, addax, dorcas, tabla, feber, ludra, linx, caus, muscus, ceppus, ipotamus, mirmicoleo, sus, mula, sfinx, simius, circopiticus, callitrix, satiriscus, mustelopardus, arpe, gallus, pantagatus, ibix, camox, mus-simus, sindrix, mufron, histrix, taxo, irioius, cattus, arcomus, arcoleon, furmel-laris, mus mustela, mus montanis, mus eraneus, talpa, darpus, scirus, glir, vul-pis, cuniculus, lepus, furo, fungalis, noceua, nerdis, cacoplepa, rana, rupicaper, terspicerus, nitela, pilargis, dasipes, furnica, engistrus; birds (volucrum):* *finix, struchio, aquila, trogopan, finicopter, cinamullis, siptachus, melancorifus, orsi-fragis, nession, eumorfus, alietus, accipiter, hercinia, galgulis, luscinia, cibunus, alceus, iaculus, falco, ciris, senator, fringuellus, rex, barbio, picus, passer, gaius, turdus, strurnus, merulus, ficetula, buscas, taurus, penelopela, gragulis, apellion, milvus, strix, siren, honocrotalis, porfirion, ibis, strix, linusta, corus, acalantis, grux, anser, ganta, avis tarda, olor, cignus, fasiana, gallerita, suessa-lus, gabia, nisus, oenanante, trocibus, lagopus, egittus, caprimulgo, attagen, perdex, rustecula, coturnix, pullus,*

pavus, alauda, aceva, cicisa, carnotina, ardea, agatullis, mergis, hirundo, anas, querquidula, plumbio, falacrocorax, corvus, pica, cornix, bubo, spinternix, pirrocorax, cebeva, seleucis, mennonis, meleagris, diomedia, ulula, perseus, incendearia, tremulus, alcion, tetroa, glottis, otis, cidammus, falaris, numidica, subter, chuua, ptelea, opips, vibio, trigron, appodis, pletea, cdnelapix, commagina, cordolus, antus, glandaria, ciconia, orcilus, titus, titiunglus, riparia, parra, eritace, feniculus, cordus, pumplio, scopis, asteria, carifera, columba, cardolus; crustacean (eorum que se non movencium): pecun, veneriosa auris, ostrium, spondilium, purpura, conchilium, morix, perna, musculos, bucina, ecinus; snakes (colobrarum): basilicus, draco, camedra, vipera, iaculus, natrix, anguis, cerasta, ipnalis, dip-sas, aspis, ofis, boa, seps, et morrois, prester, cenoris, ansisbena, echidra, schitale, pagurus, salpugna, hamodita, elefantias, celidrus, anabulio; insects, reptile (insectorum sive reptancium): solifuga, blata, bubo, tetigonia, sala-mandra, cabro, scolopendra, apis, bumbix, formica, vespa, oester, teredo, scintis, musca, lucusta, fucus, iulus, gristus, culix, cimix, pulix, pedusculus, sexpedo, sunhos, musomnium, tineia, delpa, uruca, inuolus, ablinda, liscasda, papilio, emirobius, cancer, scorpius, stillo, centipeda, cabarius, popia, lugalus, petalis, ruscus, laparis, piralbus, corgus, lubricus, termis, limax, cefenis, grillus, acina, asio, ficarius, minerva, lanarius, mulo, tubanus, cervus, aranea, cicada, sfalagia; fish (natantium): balena omnium vivencium maior, gradus, musculus, serra, marisopa, rota, orca, fisiter, cucumis, pistris, equis, asinis, aries, triton, elefans, coclea, testudo, serpido, ambicus, ceruleus, auricularius, caraulis, carahuo, terpedo, nautulis, pisces piscatur, acopienser, encataria, scarus, scarda, mullus, acerna, scorpena, lupus, aurata, dentix, corvus, pardus, delfin, euga, congres, tirsio, canicola, pastinaca, rombus, ciprinus, horfus, exormisda, mugilis, lucusta, astachus, lucurparta, hirundo, lutarius, placensis, solea, naupreda, asellus, salpa, mus marinius, corocacinus, iulis, anguilla, mirrus, squilla, pinotera, turdus, parvus, merula, mustela, loligo, polipus, sepia, mure-na, porcus, tinnus, adonis, exocitus, eufratis, scorber, ecinais, cetera, lucerna, draco, milvus, picis, pectunctus, tecco, coluda, lacerta, cena, conce, heracliota-cus, cleomena, gerris, mitulis, ortica, vaguris, pulmo, lepus, stella, araneus, gromis, elops, daltilus, cersina, esox, salma, apolester, cannis, sargus, scarus, cornutus, eppoe, rebellio, silurus, culix, acus, trocus, antia, ancoravus, larbus, barba, truncta, gubio, umbra, squatus, capeto, lucius, levaricinus, pelaica, amu-lus, redo, salar, abelindeas, porca, tinca, sofia, alburnus, alausa, rottas, plotta, ricinus, lactrinus, samosa, tirus, ausaca, samauca. (Mommsen, pp. 543–544)

Most of those words belong to common Latin, rare words most probably originate from Plinius, but there are also some terms, for instance, of German, Gallic-Roman or Celtic origin.

Another interesting feature of *Laterculus* is the list of animal sounds, the so-called *Voces variae animantium*, which also includes zoological terminology. This part should be cited in its entirety, as follows: *Ovis balat (corr. ex babat), canis latrat, lupus ululat, sus grunnit, bos mugit, aequis (sic) hinnit, asinus rudit, ursus servit, leo fremit, corvus crocit (corr. ex crocat), merulus frendit, turtur gemit, turdus trucilat, anser glangit, grus gruuit, milvus linguat, apis bubbit, hirundo minurrit, rana coaxat populus strepit, ignis crepitat, cursus aque murmurat, terra stridit, aes tinnit.* (Mommsen, 1892, p. 548)

The reference to the list containing names of animals and the description with animal sounds seems to exhaust the subject assumed to be investigated in this paper. The research demonstrated that the range of animal names cited by Polemius Silvius was extensive.

Conclusion

The effort undertaken by Polemius Silvius resulted in an extremely interesting work of very diverse content. Even assuming that the author did not go beyond the framework of the tradition of his time with regard to such writings, his calendar should be regarded as a “bridge” between the pagan and Christian traditions. *Laterculus*, although it still refers to pagan feasts, gives rise to new forms, that is liturgical calendars.

In addition to constructing a calendar with a traditional list of days of the entire year divided into months showing, first of all, important religious holidays and state anniversaries, Polemius Silvius made it more attractive by including additional information, not necessarily related to time. A chronological list of religious ceremonies was supplemented by the author with an abundance of information relating to the real history of Rome. The calendar contains numerous references to history, politics, geography, meteorology, and even, by mentioning Cicero and Virgil, to literature. In this way, the author gave it not only a practical, but also a didactic dimension, in line with the tradition of the Roman calendar, as such a calendar could also be treated as an instrument for disseminating knowledge.

For these reasons, the work of Polemius Silvius makes an interesting source not only for historians. *Laterculus*, with its wealth of information, rightly arouses interests of philologists and linguists, inspiring them to explore the vocabulary it contains. Information related to zoological terminology also makes it excellent research material. Animal names, among other things, provide numerous examples of Latin vocabulary, including those of Germanic, Gallic-Roman or regional variations of the Latin language, together with locally used varieties. These words have been preserved as a result of their inclusion in the

calendar. *Laterculus* contained the total number of over 450 words divided into six groups, including 108 words in the section of four-legged animals, 131 in the bird section, 11 crustaceans, 26 words for snakes, 62 words for insects and 148 for fish. Animal sounds, which are also included in one of the lists added to this calendar, are also worth mentioning.

An additional reason for the reference in this paper to the names and sounds of animals included in the 5th-century calendar by Polemius Silvius is to emphasize, among other things, the fact that apart from practical information related to the counting of time, these types of works fulfilled the role of the treasury of knowledge about the world of that time, where the authors introduced various types of information and trivia, giving their writings an original and interesting character. Identifying such a large group of words, in this case in the field of zoology, in a source that shows the features of a liturgical calendar, in comparison with contemporary works of this kind, proves that the liturgical calendar has changed over the centuries, not only in view of the development of theological and liturgical thought, but also in terms of its contents.

Bibliography

- Adams James Noel, 2007, *The Regional Diversification of Latin, 200 BC–AD 600*, Cambridge University Press, New York.
- Augé Matifs, 1988, *Il calendario liturgico*, in: Matifs Augé i in. (ed.), *L'anno liturgico. Storia, teologia e celebrazione*, Anàmnensis, 6, Marietti, Genova 1988, s. 59–66.
- Beard Mary, North John, Price Simon, 1998, *Religions of Rome. A Sourcebook*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Chronica Minora. Saec. IV. V. VI. VII.*, 1892, in: Theodor Mommsen (ed.), *Monumenta Germaniae historica. Auctorum antiquissimorum*, vol. IX, Berolini Apud Weidmannos, Berolini.
- Cyprian z Kartaginy, 1844–1855, *Epistola* 39, in: Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 4, Paris, pp. 331–332.
- Długosz-Kurczabowa Krystyna, 2003, *Nowy słownik etymologiczny języka polskiego*, PWN, Warszawa.
- Ecclesiae smyrnensis de martyrio sancti Polycarpi Epistola circularis*, 1856–1866, w: Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 5, Paris, pp. 1043–1045.
- Fastii Philocalii et Silvii*, 1893, in: Theodor Mommsen (ed.), *Inscriptiones Latinae Antiquissimae ad C. Caesaris mortem*, Reimerum, Berolini.
- Jougan Alojzy, 1948, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Michalineum, Warszawa.
- Jurewicz Oktawiusz, Winniczuk Lidia, 1968, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, PWN, Warszawa.
- Kalendaria duo antiqua*, 1844–1855, in: Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, vol. 13, Paris, pp. 675–687; 676–688.
- Le Liber Pontificalis*, 1981, Louis Duchesne (ed.), vol. I, E. de Boccard Editeur, Paris.
- Lee Doug (A.D.), 2000, *Pagans and Christians in Late Antiquity. A Sourcebook*, Routledge, New York.
- Naumowicz Józef, 2000, *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat*, Tyniec, Kraków.
- Naumowicz Józef, 2016, *Narodziny Bożego Narodzenia*, Znak, Kraków.
- Nowak Jacek, 2012, *Historia kalendarza liturgicznego*, *Liturgia Sacra*, 18, 1, s. 127–137.

- Nowowiejski Antoni Julian, 1916, *Wykład Liturgji Kościoła Katolickiego*, 4, 2, Officjum brewjarsowe, Drukarnia Franciszka Czerwińskiego, Płock.
- Opolski Antoni, 1948, *Kalendarz i jego dzieje*, Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, Wrocław.
- Paniagua Aguilar David, 2007, „*Adis: A Ghost Latin Zoological Term*”, *Bulletin Du Cange*, 65, s. 227–233.
- Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, 1856–1866, Jacques Paul Migne (ed.), vol. 1–161, Paris.
- Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 1844–1855, Jacques Paul Migne (ed.), vol. 1–221, Paris.
- Piechocka-Kłós Maria, 2010, *Prawodawstwo cesarskie i kościelne wobec kultu pogańskiego*, Studio Poligrafii Komputerowej „SQL”, Olsztyn.
- Salzman Michele Renee, 1990, *On Roman Time. The Codex Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, University of California Press Berkeley – Los Angeles.
- Skalska Magdalena, 2009, *Wartości wielkopolskich kalendarzy polskich i niemieckich przełomu XIX i XX wieku w aspekcie współczesnej turystyki kulturowej*, *Turystyka Kulturowa*, 7, s. 15–29.
- Stomma Ludwik, 1981, *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Thomas Antoine, 1906, *Le Laterculus de Polemius Silvius et le vocabulaire zoologique Roman*, Romania, vol. 35, Paris, pp. 161–197.
- Traina Giusto, 2009, *428 AD: An Ordinary Year at the End of the Roman Empire*, Princeton University Press, New Jersey.
- Wesołowska Elżbieta, 2008, *Wstęp*, in: Owidiusz, *Fasti. Kalendarz poetycki*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich-Wydawnictwo, Wrocław, pp. V–XCVIII.
- Winniczuk Lidia, 1951, *Kalendarz Starożytnych Greków i Rzymian*, Z Zasiłku Ministerstwa Szkół Wyższych i Nauki, Warszawa.

Nomina animalium w Laterculus Polemiosa Silviusa. Początki kalendarza liturgicznego (V w. n. e.)

Streszczenie: Żyjący w V w. Polemius Silvius, tworząc *Laterculus*, jako pierwszy podjął próbę zintegrowania tradycyjnego rzymskiego kalendarza juliańskiego z wpisanymi w niego pogańskimi świętami i różnego rodzaju rocznicami z nowymi chrześcijańskimi świętami. *Laterculus* jest, o czym należy pamiętać, opracowaniem noszącym znamiona kalendarza liturgicznego. Oprócz dat i rocznic związanych z religią i państwem kalendarz mieści kilka innych list i wykazów, m.in. spis prowincji rzymskich, budynków i wykaz nazw zwierząt i cech topograficznych Rzymu, a także zawiera brewiarz rzymskiej historii, rejestr głosów zwierząt oraz listę wag i rozmiarów. Zatem *Laterculus*, podobnie jak tradycyjny rzymski kalendarz, służył również celom dydaktycznym.

Założeniem autorki artykułu było szczegółowe przywołanie słownictwa zoologicznego, konkretnie nazw i rejestru głosów zwierząt zawartych w tym źródle. W sumie w *Laterculus* wśród ponad 450 słów, podzielonych na sześć grup, znalazło się aż 108 słów w sekcji czworonożnych, 131 w sekcji ptaków, 11 skorupiaków, 26 słów w odniesieniu do węży, 62 wyrazów związanych z owadami i 148 w sekcji ryb. Godne uwagi są również głosy zwierząt, które również zostały zawarte na jednej z list, zatytułowanej *Voces variae animantium*, stanowiącej dodatek do owego kalendarza. Aby ukazać spectrum zagadnienia przywołanego w podjętym temacie, należy całość problematyki sytuować na tle historii kalendarza rzymskiego oraz liturgicznego.

Słowa kluczowe: Polemius Silvius, kalendarz, zwierzęta, wczesne chrześcijaństwo, historia starożytna, kalendarz liturgiczny.

Adam Kubasik*

Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Huancavelica w Peru

MODLITWA, POST I JAŁMUŻNA JAKO UCZYNKI OTWIERAJĄCE DROGĘ DO POKUTY W NAUCZANIU METROPOLITY ANDRZEJA SZEPTYCKIEGO, BISKUPA CHOMYSZYNA I BISKUPA JOSAFATA KOCYŁOWSKIEGO

Streszczenie: Biskupi Cerkwi greckokatolickiej w listach pasterskich często wzywali wiernych do pokuty i zmiany życia. Nie chodziło im jednak tylko o regularne przystępowanie do Sakramentu Pokuty. Podkreślali, że całe życie chrześcijanina musi być pokutą. Wskazywali jednocześnie na modlitwę, post i jałmużnę jako uczynki prowadzące do podjęcia prawdziwej pokuty. Sakrament Pokuty ma być ukoronowaniem pokutniczego życia.

Słowa kluczowe: modlitwa, post, jałmużna, pokuta, miłosierdzie, Bóg.

Wstęp

Analizując dostępne publikacje dotyczące działalności hierarchów Cerkwi greckokatolickiej można dojść do wniosku, że zajmowali się oni jedynie działalnością społeczno-polityczną. Tymczasem, choć zabierali głos na temat doczesnych interesów ukraińskiego narodu, najważniejsze dla nich było zawsze wieczne zbawienie wiernych. Wzywali do życia według zasad Ewangelii. Tłumaczyli, że życie chrześcijanina musi być nieustanną pokutą, bo tylko w ten sposób można osiągnąć życie wieczne. W szczególny sposób podkreślali znaczenie pokuty w czasie Wielkiego Postu. Zachęcali do modlitwy, postu i jałmużny.

* Adres/Address: ks. dr Adam Kubasik; ORCID: 0000-0002-5059-9926; akubasik@poczta.onet.pl

1. Droga do pokuty w nauczaniu metropolity Andrzeja Szeptyckiego

1.1. Modlitwa jako źródło łaski Bożej

Metropolita Andrzej Szeptycki urodził się 29 VII 1865 r. w Przyłbicach jako Roman, syn Jana i Zofii z Fredrów. Gdy wstąpił do zakonu bazylianów, przyjął imię Andrzej (Szeptycka, 1993, s. 21). Zmienił w ten sposób obrządek łaciński na greckokatolicki. Oznaczało to także zmianę narodowości z polskiej na ukraińską. Zmarł 1 XI 1944 r. W jego pogrzebie uczestniczyły tłumy ludzi (Bihl, 1989, s. 17–18).

Metropolita Szeptycki uczył, że dar modlitwy jest największą łaską, jaką można i trzeba wyprosić sobie z nieba. Jest ona nie tylko naszym najważniejszym obowiązkiem religijnym, ale także prawem i przywilejem. Władyka przypominał, że chrześcijaństwo skłania każdego człowieka do tego, aby zawsze, szczególnie w trudnych czasach, gabrał się do Boga, w Nim szukał pomocy i siły. Wzywał wszystkich wiernych, aby codziennie na modlitwie powierzali Stwórcy całe swoje życie. Dzięki modlitwie pogłębiaamy i utrwalamy związek, który łączy nas z Trójcą Świętą. Modlitwa daje nam klucz do wszystkich skarbów świata, tzn. wszystkiego tego, co w tym świecie jest najlepsze i najcenniejsze.

Stwórca, dając naszej nieśmiertelnej duszy rozum i wolną wolę, uczynił nas podobnymi do siebie. Dlatego powinniśmy Go miłować i poznawać na tyle, na ile On może być poznany przez stworzenie. Modlitwa jest poznawaniem Boga takim, jakim jest, czyli Najwyższym Dobrem.

Dobry chrześcijanin – podkreślał metropolita – kocha Boga i dlatego trwa na modlitwie. Jednak po upadku pierwszym rodziców człowiek oddalił się od Stwórcy. Dlatego potrzebujemy długiej i wytężonej pracy, aby zrozumieć potrzebę i znaczenie modlitwy, najpiękniejszego kwiatu chrześcijańskiego życia.

Szeptycki przestrzegał, że czasami wydaje się nam, iż będziemy zbawieni przez sam fakt przyjęcia Sakramentu Chrztu, w którym otrzymujemy łaskę uświęcającą i stajemy się dziećmi Bożymi. Zapominamy jednak, że zbawienie wieczne może otrzymać jedynie ten, kto w chwili śmierci nie jest obciążony grzechem ciężkim, przez który tracimy nadprzyrodzoną łaskę uświęcającą. Nikt nigdy nie może być pewien, czy wytrwa w dobru aż do końca życia. Choć zależy to trochę od nas samych, to jednak nieskończenie bardziej od łaski Bożej, na którą w żaden sposób nie można zasłużyć. Możemy ją jedynie wyprosić pokorną i wytrwałą modlitwą. A bez modlitwy nie można prowadzić prawdziwie chrześcijańskiego życia ani cieszyć się oglądaniem chwały Boga (Шептицький, 1932, s. 222–223, 225, 228–230, 254, 258). Metropolita podkreślał, że o znaczeniu modlitwy przekonuje także historia Cerkwi. Tylko ci, którzy byli związani z Chrystusem, dokonywali wielkich rzeczy. Uczył, że mo-

dlitwa to rozmowa człowieka z Panem Bogiem. Ludzką duszę zrównuje z naturą anielską, stawia prawie na równi z Trójcą Świętą (Шептицький, 1910, s. 44–45). Wówczas nawiązuje się bliska relacja między ludzką duszą a Ojcem Niebieskim. W czasie modlitwy powinniśmy przede wszystkim oddawać cześć Bogu i wysławiać Jego chwałę. Czcic Boga jako najwyższe dobro oznacza bowiem to samo, co Go miłować. Czynimy to wtedy, gdy przedstawiamy mu nasze prośby, dziękujemy za wszelkie dobrodziejstwa, przepraszamy za grzechy czy też zachwycamy się Jego wspaniałością. Zawsze jednak musimy modlić się w imię Chrystusa i zgodnie z wolą Bożą. W przeciwnym razie nasze modlitwy nie będą wysłuchane (Шептицький, 1932, s. 234–236, 257). Brak modlitwy – przestrzegał Szeptycki – to śmierć duszy. Kto jej nie pragnie, jest martwy, nie ma życia w sobie, jest pozbawiony rozumu. Tylko dzięki modlitwie można poznać drogę prowadzącą do pobożności i świętości. Modłącemu się grzesznikowi Bóg odpuszcza grzechy i daje siłę do pokonania trudności, które napotyka na drodze prowadzącej ku wieczności. W czasie modlitwy możemy uzyskać drogocenną perłę, diament cudnego blasku, akt Bożej miłości (Шептицький, 1910, s. 41).

Metropolita uczył, że najważniejszą modlitwą jest Modlitwa Pańska, czyli *Ojcze Nasz*. Przedstawiał ją jako szkołę modlitwy, którą założył Jezus Chrystus. Według niego Modlitwa Pańska przenosi ludzi z ciemności do przedziwnego Chrystusowego światła, które oświeca lud Boży. Nawet gdybyśmy się zwracali do Boga w najbardziej niezwykłych modlitwach, nie możemy powiedzieć nic więcej ponadto, co jest zawarte w Modlitwie Pańskiej. Modlitwa ta przewyższa wszelkie nasze pojęcia. Zsyła do naszej duszy światło i ciepło z nieba (Шептицький, 1932, s. 265).

Szeptycki ubolewał, że wielu chrześcijan poświęca niewiele czasu na modlitwę, a ponadto czyni to źle i niedbale. Nie można więc dziwić się, że żyją nie po chrześcijańsku, często grzeszą i nie potrafią się dobrze spowiadać, a w życiu im się nie wiedzie, gdyż nie mają Bożego błogosławieństwa. Gdyby ludzie modlili się – przekonywał metropolita – cieszyliby się błogosławieństwem Stwórcy, a w ich życiu byłby obecny Jezus Chrystus (Шептицький, 1932, s. 91–93). Porównywał modlitwę do słońca. Tak jak słońce daje siłę ciału, tak modlitwa duszy. W czasie modlitwy Boża prawda oświeca rozum, a serce i wola zwracają się do Stwórcy. Modlitwa stąd jest celem życia chrześcijanina i warunkiem zbawienia (Шептицький, 1910, s. 41, 43).

Ukraiński hierarcha wzywał do modlitwy o nawrócenie grzeszników. Ubolewał, że ciężkie przewinienia pozbawiają jego wiernych łaski Bożej. Wskazywał, że chociaż żałujemy za grzechy i staramy się z nich poprawić, to jednak nie zawsze zdajemy sobie sprawę z tego, że łamiemy Boże przykazania i nie potrafimy albo nie chcemy wejść na drogę pokuty. Szeptycki obawiał się, że wielu

ludziom, którzy wkrótce staną przed sądem Bożym, grozi wieczne potępienie (Шептицький, 1909, s. 205–207). Wzywał zatem do modlitwy i czuwania, bo nikt nie zna dnia ani godziny, gdy Bóg wezwie go na sąd (Шептицький, 1914, s. 132–133).

Jako wzór do naśladowania metropolita wskazywał świętych. Chociaż nie widzieli Świętego Oblicza, a tylko w modlitwie zbliżali się do Boskiego Majestatu, to jednak całym sercem Ignęli do Niego. Jedynym ich pragnieniem było spotkanie z Panem. Gdyby sprzed naszych oczu spadła zasłona, która zakrywa twarz Boga – uczył Szeptycki – to dusza zapalałaby taką miłością do tego piękna, że zaraz wzleciałaby do nieba (Шептицький, 1901, s. 133).

Hierarcha przypominał, że także aniołowie w niebie wielbią wspaniałość Boga. Śpiewają hymny, które są promieniami światłości niebios. Wspaniałość, moc i światłość, która z nich bije, jest rajskim aromatem, którym są przepełnione. Odblaski nieba są w każdym ich słowie i prowadzą duszę do bajecznej wzniosłości (Шептицький, 1932, s. 237).

Metropolita zachęcał wszystkich, a w szczególności kapłanów, do nieustannej modlitwy. Kapłan, który zaniedbuje życie duchowe, jest kapłanem złym, płytkim i bez wartości, bo jeśli w życiu można coś uznać za dzieło Boże, to tylko modlitwę i sprawowanie sakramentów, a w szczególności Świętą Eucharystię. Dzięki modlitwie kapłana na lud Boży spływa błogosławieństwo (Шептицький, 1910, s. 43). Ponadto hierarcha wskazywał także na wielkie znaczenie modlitwy w życiu zakonnym. Uczył, że w klasztorze jest wiele ważnych spraw: milczenie, praca, skromność i posłuszeństwo. Jednak rozmowa z Bogiem jest najważniejsza. Zachęcał siostry, aby codziennie prosiły Boga o ducha modlitwy i Bożą miłość, bo szczęśliwa jest zakonnica, która w skupieniu swojej duszy umie rozmawiać ze swoim niebiańskim narzeczonym, Jezusem Chrystusem (Шептицький, 1906, s. 19–23).

Metropolita przestrzegał przed niedbałą modlitwą. Uczył, że bezmyślnie uczyniony znak krzyża to wstęp do modlitwy, która może prowadzić do najstraszniejszych przestępstw, nawet do świętokradztwa (Шептицький, 1932, s. 241). Ubolewał, że niektórzy ludzie wykorzystywali modlitwę do złych celów. Zdarzało się, że zamiast szukania pomocy u Boga, szukano jej u wróżbitów. Ci zaś modlitwę, a nawet Eucharystię, mieszały z różnego rodzaju zaklęciami i wróżbami. Szeptycki przestrzegał, że wróżbici nie potrafią poznać przyszłości, a Pan Bóg nie daje swej mocy dla oślepiania bliźnich. Ci, którzy uczestniczą w tego rodzaju praktykach, narażają się na ciężki grzech (Шептицький, 1900, s. 101–102).

1.2. Post lekarstwem na uwolnienie duszy z niewoli grzechu

Najważniejsze znaczenie w nauczaniu metropolity Szeptyckiego na temat praktyk pokutnych zajmował Wielki Post. Ma on swoje źródło w czterdziestodniowym poście Jezusa na pustyni. Stopniowo rozpowszechniał się w IV w. Istniały jednak lokalne różnice, zwłaszcza między Wschodem a Zachodem. Dotyczyły sposobu obliczania czterdziestu dni, ponieważ nie wliczano niedziel lub sobót i niedziel oraz dni Wielkiego Tygodnia. Dlatego na Wschodzie Wielki Post trwał nawet siedem tygodni. Na Zachodzie trwa czterdzieści dni i rozpoczyna się w Środę Popielcową. Tradycja ta została wprowadzona przed 715 r. i rozpowszechniła się w VIII w. w całym Kościele zachodnim (*Religia*, 2003, s. 210–211).

W Cerkwi prawosławnej Wielki Post jest poprzedzony czterotygodniowym okresem przygotowawczym. Ostatnia niedziela tego okresu to niedziela Sądu Ostatecznego, zwana również mięsopustną. Od tej niedzieli obowiązuje wstrzeżność od pokarmów mięsnych. Po niej następuje Niedziela Seropustna. Następnego dnia – w czysty poniedziałek – zaczyna się Wielki Post, który kończy się w piątek przed Niedzielą Palmową, po której następuje Wielki Tydzień (Dionizy bp, 1999, s. 80–89).

Gdy posługę w Cerkwi greckokatolickiej pełnił metropolita Szeptycki, zasady dotyczące Wielkiego Postu i innych praktyk religijnych regulowały rozporządzenia prowincjalnego Synodu Rusko-halickiego z 1891 r. Dotyczyły zarówno archidiecezji halicko-lwowskiej, na czele której stał metropolita Andrzej Szeptycki, diecezji stanisławowskiej, którą kierował bp Grzegorz Chomyszyn oraz przemyskiej, którą zarządzał bp Jozafat Kocyłowski. Rozporządzenia te były powszechnie znane, więc biskupi w swych listach pasterskich rzadko do nich nawiązywali. Była to już złagodzona praktyka. O wiele surowsza obowiązywała po Synodzie Zamojskim, który odbył się w 1720 r. w Zamościu. Metropolita przypominał, że w okresie Wielkiego Postu post obowiązuje w każdy poniedziałek, środę i piątek. Nie wolno wówczas było jeść mięsa. Można natomiast było spożywać nabiał. W pozostałe dni tygodnia wolno było jeść potrawy mięsne. Zamiast postu należało jednak przed obiadem i kolacją pięć razy odmówić modlitwy *Ojcze Nasz* i *Bogarodzico Dziewico*. Od tego ogólnego prawa wyjątek obowiązywał w pierwszy tydzień Wielkiego Postu oraz w Wielki Tydzień. Nie wolno było wówczas przez cały tydzień jeść potraw mięsnych. Natomiast w poniedziałek, środę i piątek zakazywano także spożywania nabiału. Szeptycki przypominał, że określony post obowiązuje już w tzw. tygodniu serowym, poprzedzającym Wielki Post. Metropolita upoważnił wszystkich proboszczów, administratorów i spowiedników do zwalniania swoich parafian i penitentów w pojedynczych przypadkach z odpowiednio ważnych przyczyn

od postu. Prosił jednocześnie duchownych, aby tłumaczyli wiernym jak wielkie ascetyczne i religijne znaczenie ma post. Młodzieży szkolnej wszystkich kategorii szkół, ich rodzicom, rodzinom i nauczycielom udzielił specjalnej dyspensy. Jedynie w piątki byli oni zobowiązani do postu mięsnego. W zamian mieli odmówić wyznaczone modlitwy. Korzystających z dyspensy zachęcano do jałmużny (Шептицький, 1935a, s. 53–54).

Metropolita Andrzej Szeptycki uczył, że istnieją grzechy, z których nie można oczyścić duszy bez odpowiedniego postu (Шептицький, 1935b, s. 247–252). Tak potężnie oddziaływają na duszę, że wystarczy popełnić taki grzech kilka razy, aby dusza popadła w jego całkowitą niewolę. Takimi są wszystkie grzechy nieczyste przeciwko szóstemu przykazaniu. One prawie zawsze opierają się na rozbudzonej zmysłowości i powodują ranę, którą trudno zagoić. Jedynym skutecznym lekarstwem przeciw nim jest surowy post i jałmużna (Шептицький, 1936b, s. 292).

Hierarcha tłumaczył, że post został ustanowiony po to, aby ułatwić chrześcijanom dzieło pokuty i przygotować ich do godnego przyjęcia Komunii Świętej (Шептицький, 1936a, s. 270). Wskazywał jednocześnie, że prawdziwy i pełny post nie jest tylko wstrzemięźliwością od mięsa czy innych potraw, ale wstrzemięźliwością od wszelkiego grzechu (Шептицький, 1935c, s. 305). Dzięki umartwieniu ciała – uczył Szeptycki – dusza grzesznika uwalnia się z niewoli grzechów, a tym samym zmartwychwstaje do nowego życia (Шептицький, 1905, s. 177).

1.3. Jałmużna jako wyraz miłości do Boga i bliźniego

Szczególną troską Szeptycki darzył ubogich i bezrobotnych. Zdawał sobie sprawę, że wielu ludziom doskwierało ubóstwo i nędza. W wyniku I wojny światowej zginęło wielu ludzi, po których zostały tysiące wdów, sierot i starców bez środków do życia. Na to wszystko nałożył się jeden z najcięższych kryzysów gospodarczych, jaki znała historia. Bezrobotni i ich rodziny przymierali głodem. Dlatego hierarcha przypominał, że Cerkiew zawsze zajmowała się niedolą ubogich i ich ciężkim pod względem materialnym położeniem. Wskazywał, że tylko czynna miłość do bliźniego i chrześcijańskie miłosierdzie zdoła wybawić ludzkość z niedoli, jakiej doświadczała. Ubóstwo jednych ma wyzwolić w innych współczucie i zainspirować miłosierdzie. Metropolita apelował o zorganizowanie pomocy dla ubogich w całej diecezji. Każdą parafię zobowiązał do udzielenia pomocy bezrobotnym, dzieciom, wdowom, sierotom i wszystkim potrzebującym. Prosił kapłanów, aby stanęli na czele akcji dobroczynnej. Chciał, aby zachęcali swoich parafian do dzieł miłosierdzia (Шептицький, 1931, s. 470–474).

Szeptycki przypominał wiernym, że wszelkie dobra, jakie posiadają, otrzymali od Boga. Podkreślał, że Bóg nakazał, aby wspomagać ubogich. Każdy dar udzielony ubogiemu Stwórcy potraktuje tak, jakby to On sam został obdarowany (Шептицький, 1899, s. 9–10). Każdy taki dar zostanie wynagrodzony przez Boga. Szklanka wody czy kawałek chleba dany ubogiemu, to dobre czyny, za które ofiarodawca otrzyma zapłatę w niebie (Шептицький, 1911–1912, s. 792).

Metropolita wskazywał, że jałmużna nie ogranicza się jedynie do rzeczy materialnych. Jest nią również dobre słowo, pociecha czy rada udzielona ludziom, którzy nie potrafią zadbać o siebie (Шептицький, 1899, s. 10). Prosił wiernych, aby mieli szczodre serca dla biednych, by zadbali o ubogie wdowy, sieroty i kaleki, którymi nikt się nie zajmuje (Шептицький, 1902, s. 89).

2. Modlitwa, post i jałmużna jako filary chrześcijańskiego życia w nauczaniu biskupa Grzegorza Chomyszyna

2.1. Modlitwa drogą prowadzącą do nawrócenia

Błogosławiony Grzegorz Chomyszyn (25 III 1867 – 28 XII 1945) święcenia kapłańskie przyjął 18 IX 1893 r. W 1904 r. objął urząd biskupa greckokatolickiej diecezji stanisławowskiej (Torzecki, 1989, s. 356–357). Gdy w 1945 r. Małopolska Wschodnia znalazła się pod okupacją sowiecką, biskupi greckokatolicy, w tym Chomyszyn, zostali aresztowani (Kumor, 1995, s. 598–599). Na skutek tortur i uciążliwego śledztwa zmarł w więzieniu w Kijowie (Rublowa, 2000, s. 123–126).

Biskup Grzegorz Chomyszyn wskazywał, jak wielką rolę w życiu chrześcijanina spełnia modlitwa. Kto się modli i w wierze nie powątpiewa, może być pewien, że jego modlitwa zostanie wysłuchana. Jaką wielką moc ma modlitwa, świadczy choćby ten fakt, że Chrystus obiecuje wysłuchanie nie tylko niektórych spraw, ale bez zastrzeżeń wszystkich, o jakie będziemy prosić, o ile nie będą się sprzeciwiały świętości woli Bożej. Chomyszyn podkreślał jednocześnie, że modlitwa musi być złączona z wiarą. Cuda Jezusa były uzależnione od wiary tych, którzy prosili go o pomoc. Sparaliżowanego uzdrowił dzięki wierze ludzi, którzy go przynieśli na noszach. Córkę niewiasty kananejskiej uzdrowił dzięki ufającej bezwarunkowo wierze matki, która błagała o pomoc dla swojego dziecka. Modlitwa – uczył Chomyszyn – potrzebna jest do nawrócenia i życia z Chrystusem. Każdy człowiek, który przychodzi na świat, otrzymuje od Zbawiciela dar wiary, który go oświeca. Bóg udziela mu także pomocy, aby kierował się światłem Bożym, bo nikt nie może przyjść do Jezusa, jeśli nie pociągnie go Ojciec Niebieski. Jednak nie każdy chce korzystać z tego światła i pomocy Bożej. Dlatego za lekceważenie łaski Bożej Pan Bóg odwraca się od

grzesznika i pozostawia go sobie samemu. Aby taki człowiek przebudził się i żył zgodnie z zasadami wiary, potrzebuje miłosierdzia Bożego, które można osiągnąć dzięki modlitwie. Chomyszyn wskazywał, że św. Paweł nawrócił się dzięki modlitwie św. Szczepana. Modlitwa jest nam potrzebna, aby zajaśniało w nas światło wiary. Stanisławowski hierarcha prosił wszystkich wiernych, aby modlili się o odrodzenie wiary dla tych, którzy ją utracili. Aby Bóg posłał apostołów jaśniejących żywą wiarą, którzy swoimi modlitwami wzbudzą wiarę w innych ludziach. Prosił też wszystkich wierzących, aby wzajemnie za siebie się modlili, by nie utracić wiary. Nawoływał, aby czuwali i nie ulegli podszeptom diabła i upadłych ludzi (Хомишин, 1913, s. 6–7, 31–32). Chomyszyn wskazywał, że naród ukraiński potrzebuje ludzi sprawiedliwych i świętych, którzy by swoimi modlitwami i zasługami odwracali od niego wszelkie nieszczęścia oraz zachowali przed całkowitym upadkiem (Хомишин, 1912, s. 24).

2.2. Post

Biskup Chomyszyn, aby wytłumaczyć wiernym znaczenie postu, odwołał się do Księgi Jonasza. Przypominał, że Bóg nakazał prorokowi Jonaszowi udać się do Niniwy, miasta całkowicie zdemoralizowanego. Miał je napomnieć i wezwać do nawrócenia. Pomimo początkowego oporu prorok przybył do Niniwy i zagroził, że jeżeli nie nawróci się, zostanie zburzona. Mieszkańcy Niniwy uwierzyli Bogu i ogłosili post. Oblekli się w wory od największego do najmniejszego. Nawet król Niniwy zdjął z siebie płaszcz, ubrał się w wór i zasiadł w popiele. Zakazał swoim poddanym, a nawet zwierzętom, jeść i pić. Widząc to Bóg, zmienił zamiary i oszczędził miasto. Powołując się na Księgę Jonasza Chomyszyn chciał wytłumaczyć swoim wiernym, że post dotyczy nie tylko pojedynczego człowieka. Do postu zobowiązany jest cały naród, także naród ukraiński, jeśli chce przetrwać. Naród, który podejmie post, może liczyć na Boże miłosierdzie (Хомишин, 1915, s. 10–11). Jeśli tego nie uczyni, zostanie unicestwiony. Wskazywał na Sodomę i Gomorę, miasta podobnie zdemoralizowane jak Niniwa. Również one mogły być ocalone. Jednak ich mieszkańcy chcieli trwać w grzechu i odrzucali jakakolwiek pokutę. Chomyszyn wzywał swoich rodaków do nawrócenia na wzór mieszkańców Niniwy (Хомишин, 1912, s. 9–10, 25).

Przywołując obraz kuszenia Jezusa przez diabła na pustyni, stanisławowski hierarcha na tym przykładzie wskazywał, że post jest najlepszym środkiem na różnego rodzaju pokusy. Zachęcał wiernych, aby naśladowali Jezusa i podobnie jak On nie dali się zwieść pokusom (Chomyszyn, 2017, s. 269).

Władyka wyrażał ubolewanie, że prosty lud często lekceważy praktyki pobożne nałożone przez Cerkiew, a skrupulatnie przestrzega wymyślone przez siebie (Хомішин, 1933, s. 93).

2.3. Jałmużna jako wyraz miłosierdzia

Biskup Grzegorz uważał, że jałmużna jest najskuteczniejszym z uczynków pokutnych. Zaliczał do niej wszelkie dobre czyny, wyświadczone bliźnim ze względu na ich potrzeby duszy i ciała. Uczył, że jałmużna wyjednuje u Boga łaskę potrzebną do prawdziwej pokuty i odpuszczenia grzechów. Najpełniej wynagradza za grzechy i kary, bo jest przejawem miłosierdzia dla bliźnich. Jeżeli chcemy dostąpić miłosierdzia Bożego i otrzymać pomoc do szczerego prześlągnięcia i zadośćuczynienia świętości Bożej za nasze zniewagi, sami musimy być miłosierni dla bliźnich, udzielając im jałmużny (Хомішин, 1915, s. 11–12).

Nie tylko ci, którzy chcą się nawrócić, powinni świadczyć jałmużnę, ale także ci, którzy już się nawrócili i pokajali. Nikt z nas nie jest pewny, czy dostąpił odpuszczenia grzechów, czy jest godny miłości Bożej, czy też zasługuje na gniew Boży. A nawet gdyby ktoś był pewien swego usprawiedliwienia, to nie może zaręczyć, że wytrwa w łasce Bożej aż do śmierci. Stanisławowski władyka przypominał, że święci ludzie żyli w surowej pokucie i byli miłosierni względem innych ludzi. Wzywał wiernych, by czynili dzieła miłosierdzia, bo w ten sposób można osiągnąć zbawienie w niebie. Wskazywał, że każdy może uczynić coś dobrego, stosownie do swoich możliwości. Kto nie może wspomagać bliźnich w ich niedostatkach materialnych, może modlitwą nieść pomoc tym, którzy są nieszczęśliwi na duszy. Może modlić się o nawrócenie błądzących i błagać o opamiętanie niedowiarków i bezbożników. Wyproszenie nawrócenia grzesznikom jest większa jałmużną niż pomoc dla ciała, bo ratuje się go wówczas nie z doczesnego nieszczęścia, lecz z wiecznego. Dlatego, kto nawróci grzesznika z jego grzesznej drogi życia, zbawi jego duszę od śmierci wiecznej. Wartość jałmużny – tłumaczył ukraiński władyka – zależy od myśli i zamiaru serca. Ewangeliczna wdowa ofiarowała tylko dwa grosze, a Chrystus wywyższył jej ofiarę ponad wszelkie ofiary, jakie składali bogaci. Nawet kubek wody ze studni nie zostanie bez zapłaty. Chomyszyn uczył, że jałmużna jest królową cnót. Nic tak szybko jak ona nie otwiera bram nieba. Nawet siła niebieska nie może jej się sprzeciwić ani zagrozić drogi do tronu Wszechmocnego. Silniejsza jest od największych zbrodni i grzechów. Bez jałmużny pokuta jest martwa i nie może wzlecieć do nieba. Hierarcha stanisławowski przestrzegał jednocześnie, że brak miłosierdzia jest gorszym złem niż wszystkie grzechy i zbrodnie. Jezus Chrystus za brak jałmużny karze wiecznym potępieniem (Хомішин, 1915, s. 13–17, 30).

3. Modlitwa, post i jałmużna w nauczaniu biskupa Kocyłowskiego

3.1. Moc modlitwy

Błogosławiony Jozafat Kocyłowski urodził się 3 III 1876 r. Świecenia kapłańskie przyjął 6 IX 1907 r. Cztery lata później, 2 X 1911 r., wstąpił do zakonu bazylianów. 26 IV 1946 r. został aresztowany przez Sowietów. Zmarł 17 XI 1947 r. w łagrze we wsi Czapajewka niedaleko Kijowa (Iwaneczko, 1996, s. 247–250, 260).

Biskup Jozafat Kocyłowski uczył, że modlitwa to najpotężniejszy środek do uproszenia wszystkiego, czego chcemy i potrzebujemy, a jest zgodne z wolą Bożą. Jednak modlitwa musi być połączona z wiarą w Bożą wszechmoc i ufnością w Jego pomoc oraz gotowością na wszelką ofiarę dla Niego. Jeżeli tego brakuje, nie dociera do Boga i nie osiąga zamierzonego celu (Коциловський, 1922, s. 361).

Aby wskazać jak wielką moc ma modlitwa, Kocyłowski przypomniał, że modlitwy pierwszych chrześcijan uwolniły z więzienia księcia Apostołów – św. Piotra. Natomiast modlitwy całej powszechnej Cerkwi, rozpoczęte na wezwanie Ojca świętego, złagodziły trwające w pierwszej połowie XX w. prześladowania za wiarę w Meksyku. W 1917 r. do władzy w Meksyku doszli radykałowie. Wprowadzona przez nich konstytucja znosiła nadzór Kościoła katolickiego nad szkołami, zakazała procesji religijnych i celebrowania Mszy św. poza kościołami. 14 VI 1926 r. ówczesny prezydent Meksyku Plutarco Elías Calles, mason i ateista, wprowadził antyklerykalne ustawodawstwo. Prześladowania oraz wrogość do katolicyzmu doprowadziły do walk w latach 1926–1929. Kościół katolicki uznał kilkunastu poległych w tej wojnie za świętych. Wśród nich zamordowanego w wieku 15 lat José Sancheza del Río.

Hierarcha podkreślał, że modlitwę polecił Apostołom sam Boski Zbawiciel jako najpewniejszy środek do zwyciężenia władzy złego ducha (Коциловський, 1930, s. 117).

Modlitwa ludzi przejętych duchem wynagrodzenia Najświętszemu Sercu Pana Jezusa za wyrządzone zniewagi – tłumaczył Kocyłowski – ma szczególną siłę. Unosi się do Boga jak kadzidło. Wszechmocny Pośrednik pomiędzy Bogiem Ojcem a ludźmi chętnie ją przyjmuje, a następnie otwiera swoją szczodłą rękę i obsypuje modlącego się swoimi łaskami (Коциловський, 1935, s. 198).

Biskup Jozafat wzywał wiernych, aby modlili się za cały świat, popadający w przepaść niewierności, wrogości i rozpusty. Prosił także, by modlili się za ukraiński naród, by Bóg uwolnił go od ludzi, którzy podawali się za jego przywódców, a w rzeczywistości chcieli go zwieść za manowce i odebrać mu wiarę w Boga. Powinni prosić Stwórcę o przewodników, którzy rozumieją, że tylko

ciężka, cicha i mozolna praca oparta na głębokiej wierze i chrześcijańskiej moralności oraz prawdziwa, nieustępująca przed trudnościami miłość, może mu przynieść lepszy los (Коциловський, 1935, s. 198). Widać tutaj aluzję do rozwijającego się ukraińskiego nacjonalizmu, którego przywódcy zdobywali coraz większy wpływ na ukraińskie społeczeństwo, a w szczególności na młodzież (Poliszczuk, 1996, s. 9–11, 43–45).

W szczególny sposób Kocyłowski wzywał do modlitwy w czasie Wielkiego Postu. Prosił, aby wszystkie modlitwy w tym czasie ofiarować Najświętszemu Sercu Pana Jezusa (Коциловський, 1930, s. 117–118).

3.2. Post jako wyraz czci i posłuszeństwa wobec Boga

Biskup Kocyłowski uczył, że post służy zwalczaniu pokus z nadprzyrodzonych motywów dla nadprzyrodzonego celu, jakim jest Bóg (Коциловський, 1929, s. 110). Wyjaśniał, że post został ustanowiony przez Boga i ma decydujące znaczenie dla religijnego i moralnego życia chrześcijanina. Bez zachowania postu nie można być prawdziwym wyznawcą Chrystusa.

Już w raju – tłumaczył przemyski władcyka – Bóg zapowiedział prarodzincom post, gdy zabronił im jeść owocu z drzewa poznania dobra i zła. Jednak pierwsi rodzice nie posłuchali i złamali w ten sposób nakazany post. Za ten grzech ciężka kara dotknęła cały ludzki rodzaj. Wina prarodziców polegała na nieposłuszeństwie względem Boga. Gdy Bóg zakazał im zerwania owocu z drzewa poznania dobra i zła, powiedział, że jest ich Panem i Stwórcą wszelkiego stworzenia. Błogosławiony Jozafat wskazywał, że również naród wybrany praktykował wiele postnych uczynków. Na Boży nakaz Mojżesz ustanowił dzień pojednania (Jom Kippur – jedno z najważniejszych uroczystych religijnych świąt żydowskich o charakterze pokutnym. Święto to kończy okres dziesięciu dni pokuty) i zabronił Izraelitom przez całą dobę przyjmowania jakiegokolwiek pokarmów. Nie wolno im było spożywać mięsa niektórych zwierząt. Naród żydowski tak dobrze zrozumiał potrzebę postu, że w czasie ogólnonarodowych nieszczęść i ciężkich dopustów surowym postem i innymi pokutnymi czynami starał się wstrzymać kazającą rękę sprawiedliwego Boga. Syn Boży nadał postowi jeszcze większą wagę i związał z nim szczególne łaski i błogosławieństwa. Przed publicznym wystąpieniem Chrystus przez czterdzieści dni i nocy pościł na pustyni, nie przyjmując żadnego pokarmu (Коциловський, 1938, s. 262–263, 266). W tym czasie dobrowolnie dopuścił trzykrotną pokusę diabła, nad którym odniósł zwycięstwo. Słowami „precz szatanie” uwolnił się od natrętnego sprawcy wszelkiego zła (Коциловський, 1929, s. 110). Następnie Syn Boży domagał się postu od Apostołów i wszystkich, którzy chcą za nim iść. Uczył ich nawet, jak mają pościć: *kiedy pościsz, namaść swoją głowę i obmyj*

twarz, aby nie ludziom pokazać, że pościsz, ale Ojcu twemu (Mt 6, 17-18). Chciał, aby post jego uczniów był lepszy niż faryzeuszy, którzy przywiązywali wagę do czysto zewnętrznej wstrzemięźliwości od jedzenia i chwalili się tym przed ludźmi. Choć pozornie byli bardzo gorliwi w służbie dla Pana Boga, to jednak ich duszami zawładnęła pycha.

Post uczniów Chrystusa ma być miły Bogu, dlatego jako przejaw czci Bożej, nie może być czysto zewnętrzny, ale ma obejmować całego człowieka. Kocyłowski wskazywał, że Pan Jezus post ciała łączył z modlitwą duszy. Post połączony z modlitwą ma cudowną siłę przetworzenia cielesnego człowieka w duchowego. Czyni go sposobnym godnie służyć Bogu i skutecznie zwyciężać wrogów zbawienia. Władysław przypominał, że przy uzdrowieniu epileptyka Chrystus powiedział, że ten rodzaj złych duchów można wygonić jedynie modlitwą i postem. Gdy łączymy post z modlitwą, całkowicie podporządkowujemy się woli Bożej. Hierarcha uczył, że modlitwa bez umartwienia, bez postu, nie ma większej wartości przed Bogiem, bo post i modlitwa, to jak ciało i dusza, które tworzą człowieka. Post bez modlitwy, to jak martwe ciało bez duszy, a modlitwa bez postu, to jak dusza bez ciała, która nie jest pełnym człowiekiem. Dlatego tylko modlitwa wspólnie z postem, z umartwieniem, może bez trudności podnieść człowieka do niebieskich wysokości. Przemyski hierarcha podkreślał, że post w religijnym życiu chrześcijanina odgrywa bardzo ważną rolę. Bóg domaga się od nas postu, a ustanowiona przez Chrystusa Cerkiew zarządza, kiedy i jak mamy wypełnić wolę Bożą. Historia Cerkwi od najdawniejszych czasów, a w szczególności życiorysy świętych, uczy nas, jak wielką wartość przywiązywano zawsze do nakazu postu. Święci pierwszych wieków chrześcijaństwa starali się podobać Bogu, przede wszystkim praktykując surowe posty. Oni nie tylko wykonywali dokładnie wszystkie posty nakazane przez Cerkiew, ale i dobrowolnie, za pozwoleniem Cerkwi, nakładali sobie jeszcze większe. Jedni przez cały Wielki Post nie jedli gotowanej strawy, inni żyli tylko o chlebie i wodzie, jeszcze inni spieszyli na pustynię i na wzór Jana Chrzciciela karmili się jedynie korzonkami (Коциловський, 1938, s. 263–265). Bezludne dotąd pustynie nawiedziły rzesze ludzi, którzy prowadzili życie przepełnione pokutą i surową ascezą. Pragnąc osiągnąć wyższy stopień doskonałości, przyjmowali na siebie dobrowolnie najcięższe niedostatki i upokorzenia (Коциловський, 1929, s. 111–112). Wszyscy święci dawnych i nowszych czasów uważali post za jeden z najważniejszych wymogów w dążeniu do świętości (Коциловський, 1938, s. 265).

Kocyłowski tłumaczył, że nie każdy potrafi zdobyć się na nadzwyczajne bohaterskie czyny w dążeniu do chrześcijańskiej doskonałości, ponieważ jest to akt szczególnie danej przez Boga łaski. Nie każdy jednak – wyjaśniał władysław – musi stać się bohaterem, ale każdy musi być uczciwym „bojownikiem”, bo

dążenie do doskonałości i przezwyciężenia zła przykazał Zbawiciel. Rozumiejąc potrzebę wyrzeczenia i pielęgnowania nadprzyrodzonego życia, święta Cerkiew nakłada na wiernych obowiązek postu. Wymagania te są jednak niewielkie, dostosowane do potrzeb czasu i okoliczności życia. Każdy przy dobrej woli łatwo może je wypełnić. Ci natomiast, którzy lekceważą i nie spełniają tego obowiązku, ściągają na siebie ciężki grzech, ponieważ łamią nakaz Cerkwi. A nieposłuszeństwo wynikające z pychy to pierwszy z grzechów głównych, źródło wszelkich innych występków (Коциловський, 1929, s. 112).

Biskup Jozafat tłumaczył, że przez post Pan Bóg chce wypróbować nasze posłuszeństwo wobec Jego świętej woli i pragnie, abyśmy pielęgowali tę cnotę w naszych duszach. Przez zachowanie postu mamy możliwość pokazać, że wyżej cenimy wolę Bożą, niż przyjemności i wygody naszego ciała. Kto łamie przykazanie postu, sprzeciwia się Bożej woli i czyni to, co Bóg zakazał. Daje w ten sposób także dowód, że nie umie panować nad sobą nawet wtedy, gdy jest to łatwe (Коциловський, 1938, s. 266–267).

Szczególną wagę przywiązywał Kocyłowski do uczynków postnych w okresie Wielkiego Postu. Podkreślał, że w tym czasie Cerkiew poleca swoim wiernym umartwienia przypominające wydarzenia związane z tajemnicą odkupienia człowieka. Rozważanie tych wydarzeń – uczył władcyka – jest dla nas nadzwyczaj zbawienne, bo pozwala nam poznać w świetle wiary nadprzyrodzony cel naszego istnienia i odpowiednio do niego odnowić nasze życie. W rozważaniu tych prawd kryje się nieoceniony skarb Bożych łask i zbawiennych nauk (Коциловський, 1929, s. 110).

Kocyłowski podkreślał, że rozważając cierpienia Chrystusa uzyskujemy dla duszy wiele łask Bożych. Lepiej poznajemy Syna Bożego, dzięki czemu rodzi się w naszym sercu miłość do Niego i gotowość do sprawiedliwego życia zgodnie z Jego wolą. Droga do sprawiedliwego życia prowadzi z konieczności przez poznanie miłości Boga do człowieka, który swego Syna nie oszczędził i wydał go za wszystkich ludzi, aby nas zbawić (Коциловський, 1933, s. 160). Jezus Chrystus dobrowolnie przyjął śmierć i cierpienie, aby nas pojednać z Bogiem i wysłużyć nam utracone prawo do szczęścia wiecznego (Коциловський, 1936, s. 204).

3.3. Jałmużna jako pomoc potrzebującym

W swoim nauczaniu bp Jozafat Kocyłowski nie poświęcił zbyt wiele miejsca na teoretyczne rozważania na temat jałmużny. Koncentrował się na realnych potrzebach ludzi dotkniętych biedą i głodem. Zachęcał swoich wiernych, aby nie wydawali pieniędzy na niepotrzebne rzeczy, np. papierosy i alkohol. Zaoszczędzone w ten sposób pieniądze powinni ofiarować na rzecz głodują-

cych i pozbawionych odzienia braci i siostr (Коциловський, 1935a, s. 196). Uczył, że dzięki jałmużnie odświeża się łączność z Cerkwią. W szczególnie sposób mówił o tym w czasie Wielkiego Postu (Коциловський, 1935b, s. 187).

Po I wojnie światowej wśród Ukraińców z Małopolski Wschodniej pozostało wiele sierot pozbawionych środków do życia. Aby zaradzić tym potrzebom, Kocyłowski powołał w 1918 r. w Przemyśle Towarzystwo „Eparchijalna Pomoc”. Jednak jego możliwości nie wystarczyły, aby wyżywić wszystkie mieszkające w sierocińcach dzieci. Dlatego Kocyłowski zwrócił się do wiernych z prośbą o materialną pomoc. Wskazywał, że dzieciom groziły już nie tylko niedostatek, głód i zimno, lecz skrajna nędza, a nawet głodowa śmierć. Trzeba było liczyć się z koniecznością zamknięcia sierocińców (Коциловський, 1919, s. 355). Przypominał wiernym, że mają moralny obowiązek przyjąć sierotom z pomocą. Prosił, aby podwoili szczodrość i wielkoduszność jałmużny. Podkreślał, że każda ofiara na rzecz biednych dzieci spodoba się Jezusowi (Коциловський, 1920, s. 356–357.) Jednak w szczególnie sposób prosił o jałmużnę na rzecz Ukraińców prześladowanych przez reżim komunistyczny na Ukrainie sowieckiej. W 1933 r. został tam sztucznie wywołany głód, wskutek czego zmarło kilka milionów ludzi (Коциловський, 1933, s. 168–169).

W swoich listach pasterskich bp Kocyłowski przypominał słowa Jezusa, który uczył, że każdą pomoc udzieloną biednemu człowiekowi, On traktuje jako pomoc udzieloną Jemu samemu. Władyka prosił wiernych, aby w głodujących braciach i siostrach dostrzegli Zbawiciela. Podkreślał, że jałmużna wynika z samej istoty bycia chrześcijaninem. Nie można być chrześcijaninem i jednocześnie być obojętnym na potrzeby żyjących w biedzie ludzi (Коциловський, 1934, s. 391).

Zakończenie

Analiza nauczania greckokatolickich hierarchów na omawiany temat wskazuje na różny ogląd tej problematyki. Trwałe i wspólne jest to, co fundamentalne: każdy z nich podkreślał konieczność modlitwy w życiu chrześcijanina; post, w szczególności w czasie Wielkiego Postu, jest obowiązkiem każdego katolika, a niesienie pomocy biednym i potrzebującym – moralnym obowiązkiem.

Każdy z hierarchów Cerkwi greckokatolickiej miał swoją wizję podejmowanych uczynków na drodze do zbawienia. Szeptycki uważał modlitwę za najpiękniejszy kwiat chrześcijańskiego życia. Dzięki niej wypraszamy łaskę uświęcającą. Brak modlitwy – to śmierć dla duszy. Bp Chomyszyn podkreślał zależność modlitwy od wiary. Wskazywał, że cuda dokonane przez Jezusa były zależne od wiary tych, którzy do Niego zwracali się z prośbą. Bp Kocyłowski

natomiast wskazywał na moc modlitwy. Uważał ją za najlepszy środek do zwalczania złego ducha. Gdy przyjrzymy się ich nauczaniu na temat postu, to zauważymy, że Szeptycki jako jedyny przedstawił szczegółowe zasady obowiązujące w czasie Wielkiego Postu. Wskazywał, że istnieją grzechy, z których nie można oczyścić się bez postu. Post jest jedynym lekarstwem na uwolnienie duszy z niewoli grzechu. Bp Chomyszyn natomiast podkreślał, że do postu zobowiązani są nie tylko pojedynczy ludzie, ale także całe narody. Ich pomyślność zależy od postu. Aby uzasadnić swoje nauczanie, powołał się na Księgę Jonasza. Z kolei bp Kocyłowski uczył, że post ma swoje źródło w raju. Pierwszym ludziom Bóg zakazał zrywać owoce z drzewa poznania dobra i zła. Przypominał, że naród wybrany także praktykował post.

Każdy z hierarchów nawoływał swoich wiernych do składania jałmużny na rzecz potrzebujących. Szeptycki bardzo mocno podkreślał, że jałmużna to nakaz Boga. Dla Chomyszyna jałmużna to królowa cnót, najskuteczniejszy z uczynków pokutnych. Dzięki niej łatwo wejść do nieba. Kto jej nie udziela, zostanie skazany na karę piekła. Natomiast Kocyłowski pominął teoretyczne rozważania na temat istoty jałmużny. Wskazywał na realne potrzeby, z jakimi borykali się ludzie. Prosił o pomoc dla biednych, w szczególności dla dzieci z sierocińców. W nauczaniu hierarchów brak odniesienia się do któregoś z wielkich mistrzów modlitwy, którzy stanowiliby dla ich wiernych wzór do naśladowania. Wszak metropolita Szeptycki i bp Jozafat Kocyłowski pochodzili z zakonu bazylianów. Można by sądzić, że należałoby ukazać wiernym duchowość św. Bazylego Wielkiego, który był nie tylko człowiekiem głębokiej modlitwy, ale także jako biskup prowadził na dużą skalę działalność charytatywną. W listach pasterskich do wiernych nie znajdujemy także osobistego świadectwa wspomnianych biskupów. Nie wiemy, czym dla nich była modlitwa. Wzorem mógłby być św. Augustyn, który w swych *Wyznaniach* mówi o swej bliskiej relacji z Bogiem i miłości do Niego. Nic także nie wiadomo, jak przeżywali Wielki Post i towarzyszące mu praktyki: modlitwę, post i jałmużnę.

Bibliografia

- Коциловський Йосафат, 1922, *В справі всенародних молитов о Боже благославлення для нашого народу*, 1922, w: *Блаженний Йосафат Коциловський перемиський єпископ*, wyd. В. Пилипович, Перемишль, 2004, s. 361–362 (dalej: Блаженний 2004).
- Коциловський Йосафат, 1934, *В справі негайно допомоги для голодуючі Яворівщини*, s. 391–393.
- Коциловський Йосафат, 1935a, *В справі ревного використання Юбілею Відкуплення*, w: Блаженний 2004, s. 193–199.
- Коциловський Йосафат, 1929, *Всечесному духовенству і усім вірним Єпархії На Великий Піст*, w: Блаженний 2004, s. 110–113.

- Коциловський Йосафат, 1930, *Всечесному духовенству і усім вірним Єпархії*, 1930, w: Блаженний 2004, s. 114–119.
- Коциловський Йосафат, 1933, *Всечесному духовенству і вірним Єпархії*, 1933, w: Блаженний 2004, s. 160–166.
- Коциловський Йосафат, 1936, *Всечесному духовенству і усім вірним Єпархії*, 1936, w: Блаженний 2004, s. 204–208.
- Коциловський Йосафат, 1933, *Всечесному духовенству і вірним Єпархії*, 1933, s. 167–172.
- Коциловський Йосафат, 1935a, *Вступаємо в освячений час Великого Посту*, 1935b, w: Блаженний 2004, s. 187–192.
- Коциловський Йосафат, 1919, *Поклик о жертви на сироти*, s. 354–355
- Коциловський Йосафат, 1920, *Поклик о жертви на сироти*, s. 356–357.
- Chomyszyn Grzegorz, *Dwa Królestwa*, w: *Dwa Królestwa*, Kraków, 2017, red. I. Pełchaty, s. 71–419.
- Хомишин Григорій, 1913, *О душі віри, Посланіє пастирське Єпископа Станиславівського до Духовенства і Вірних своєї Єпархії*, Станиславів.
- Хомишин Григорій, 1912, *О сліпоті душевної, Пастирське посланіє Єпископа Станиславівського до Духовенства і Вірних своєї Єпархії*, Станиславів.
- Хомишин Григорій, 1915, *О покаяню і о милостини, Посланіє пастирське Єпископа Станиславівського до Духовенства і Вірних своєї Єпархії*, Станиславів.
- Хомишин Григорій, 1933, *Українська Проблема*, Станиславів.
- Шептицький Андрей, *Boża Mądrość*, 1932, w: *Metropolita Andrzej Szeptycki. Pisma wybrane*, red. M. Szeptycki, M. Skórka, Kraków 2000, s. 198–332.
- Шептицький Андрей, *Великий Піст*, 1935a, w: *Митрополит Андрей Шептицький, Твори-Орега (морально-пасторальні)*, Рим 1983, s. 53–54 (dalej: *Митрополит* 1983).
- Шептицький Андрей, 1900, *До моїх любих Гуцулів. (Пастирський лист до вірних Косівського деканату)*, 1900, w: *Твори Слуги Божого Митрополита Андрея Шептицького – пастирські листи (2 VIII 1899 р. – 7 IX 1901 р.)*, t. 1, wyd. А. Базилевич, Toronto 1965, s. 78–107.
- Шептицький Андрей, *До вірних*, 8 III 1936a, w: *Митрополит* 1983, s. 269–274.
- Шептицький Андрей, *До тих що на Пасху не причащалися*, 26 VIII 1936b, w: *Митрополит* 1983 (морально-пасторальні), s. 290–306.
- Шептицький Андрей, *До тих що на пасху не сповідалися*, 15 X 1935b, w: *Митрополит* 1983, s. 247–252.
- Шептицький Андрей, *Мир о Господі і Архієрейське благославлення Всеч. Священству*, 10 III 1910, ЦДІАУ, Фонд 358, Опис, 2 Справа 8, ark. 41–54.
- Шептицький Андрей, 1901, *Найбільша заповідь. Пастирський лист до духовенства і вірних станиславівської єпархії*, w: *Твори Слуги Божого*, s. 122–156.
- Шептицький Андрей, *На поміч безробітним і вбогим, Спільне пастирське послання митрополита Андрея Шептицького та ін. Єпископів*, 13 XII 1931, w: *Митрополит Андрей Шептицький, Життя і Діяльність. Документи і матеріали 1899–1944*, t. 2: *Церква і суспільне питання*, к. 1: *Пастирське чення та діяльність*, ред. А. Кравчук, Львів 1998, s. 469–474.
- Шептицький Андрей, *О відданню ся Христовій любові, Спільне, паст. послання митр. Шептицького та ін. єп. до вірних*, 9 V 1909, w: *Митрополит* 1998, s. 204–211.
- Шептицький Андрей, *О супружестві і родині*, 17 II 1902, w: *Митрополит* 1998, s. 70–95.
- Шептицький Андрей, *О Церковнім Братстві, Пастирське послання митрополита Андрея Шептицького до вірних*, luty 1905 r., w: *Митрополит* 1998, s. 177–196.
- Шептицький Андрей, *Пам'ятка для руських робітників в Німеччині, Франції, Сполучених Державах, Канаді, Бразилії і Аргентині*, listopad 1911 – marzec 1912, w: *Митрополит Андрей Шептицький. Документи і матеріали 1899–1944*, t. 1: *Пастирські Послання 1899–1914*, ред. М. Гринчишин, Львів 2007, s. 787–817.

- Шептицький Андрей, *Перше слово пастиря. (Пастирський лист до вірних Станиславівської Єпархії, даний у дні св. Пророка Ілії, 1899 р.)*, w: *Твори Слуги Божого*, s. 1–19.
- Шептицький Андрей, *Проповідь виголошена в церкві Успення Божой Матері, напередодні вступлення у Львів царських військ, 6 IX 1914*, w: Митрополит Андрей Шептицький, *Життя і Діяльність. Церква і церковна єдність. Документи і матеріали 1899–1944*, t. 1, red. А. Кравчук, Львів 1995, s. 132–133.
- Шептицький Андрей, *Сестрам Служебницям Преч. Діви Марії мир о Господі і наше Архієрейське Благословення, 1906*, Центральний Державний Історичний Архів України (Centralne Państwowe Archiwum Historyczne Ukrainy we Lwowie – dalej ЦДІАУ), Фонд 358, Опис 2, Справа 4, ark. 19–23.
- Шептицький Андрей, *Християнська праведність*, 1935с, w: Митрополит Андрей Шептицький, *Твори* (аскетично-моральні), ред. С. Гарванко, Рим 1978, s. 198–332.
- Bihl Wolfdieter, 1989, *Sheptyts'kyi and the Austrian Government*, w: *Morality and Reality. The Life and Times of Andrej Szeptyts'kyi*, red. P. Magocsi, Edmonton, s. 15–28.
- Dionizy Bp (Łukin), 1999, *Wielki Post*, w: *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, (red.) K. Leśniewski, Lublin, s. 77–100.
- Iwaneczko Dariusz, *Biskup Jozafat Kocyłowski (1876–1947). Życie i działalność*, w: *Polska – Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, t. 3, *Studia z dziejów greckokatolickiej diecezji przemyskiej*, red. S. Stępień, Przemyśl 1996, s. 247–260.
- Kumor Bolesław, 1995, *Historia Kościoła*, cz. 8, Lublin.
- Poliszczuk Wiktor, 1996, *Ideologia nacjonalizmu ukraińskiego*, Toronto–Warszawa.
- Religia. Encyklopedia PWN*, 2005, t. 8, red. Tadeusz Gadacz, Bogumił Milerski, Warszawa.
- Rublowa Natalia, 2000, *Świadeństwo wiary. Protokoły śledztwa i akt zgonu sługi Bożego Bł. Hryhoriya Chomyszyna – Ordynariusza Stanisławowskiego*, w: *Polska – Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, t. 5, *Miejsce i rola Kościoła greckokatolickiego w Kościele powszechnym*, Przemyśl, s. 123–128.
- Torzecki Ryszard, 1989, *Kwestia ukraińska w Polsce w latach 1923–1929*, Kraków.

Praying, fasting and almsgiving as deeds which open the way to penance in the teachings of the Metropolitan Archbishop Andrey Sheptytsky, Bishop Hryhory Khomyshyn, and Bishop Josaphat Kotsylovsky

Summary: In their pastoral letters, the bishops of the Greek Catholic Church frequently appealed to the congregation to do penance and change their lives. However, they did not just mean the regular reception of the Sacrament of Penance. They stressed that the whole life of a Christian must be penance. At the same time, they underlined prayer, fast, and alms as deeds which lead to real atonement. The Sacrament of Penance is supposed to be the culmination of a penitential life.

Keywords: Praying, fasting, almsgiving, penance, mercy, God.

Ks. Marian Borzyszkowski

PIELGRZYMOWANIE BŁ. DOROTY Z MĄTÓW
DO EINSIEDELN W KONTEKŚCIE WPŁYWÓW ÓWCZESNYCH
IDEAŁÓW DUCHOWOŚCI RELIGIJNEJ NADRENI
(CZ. 2: GŁÓWNE NURTY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
FILOZOFII MISTYCZNEJ)

Wprowadzenie

Przedkładamy Czytelnikom drugą część wykładu monograficznego ks. prof. dr. hab. Mariana Borzyszkowskiego, prof. UWM (1936–2001) na temat pielgrzymowania błogosławionej Doroty z Mątów do Einsiedeln w kontekście wpływów ówczesnych ideałów duchowości religijnej. Wykład został przygotowany w ramach cyklu zajęć studiów licencjacko-doktoranckich w Warmińskim Instytucie Teologicznym w Olsztynie, w roku akademickim 1996/97. Jest wydany drukiem w formie broszury przeznaczonej do użytku wewnętrznego. Pierwsza część wykładu, pt. *Błogosławiona Dorota z Mątów Wielkich, jej życie religijne i duchowe*, ukazała się na łamach rocznika „Forum Teologiczne” w tomie XIX (2018), s. 253–268; tekst główny opatrzono wprowadzeniem do treści oraz krótką prezentacją osoby ks. prof. Borzyszkowskiego, podkreślono jego wkład w działalność naukowo-organizacyjną na Warmii, a zwłaszcza w powołanie Warmińskiego Instytutu Teologicznego, który w 1999 r. przekształcono w Papieski Wydział Teologiczny i włączono w struktury Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie jako zintegrowany z nim Wydział Teologii.

Zainteresowania badawcze ks. prof. Mariana Borzyszkowskiego objęły średniowieczne źródła filozoficzno-teologiczne. Jest on badaczem dzieł Jana z Kwidzyna, autora pism ukazujących doświadczenia duchowe bł. Doroty z Mątów. Ksiądz Profesor ostatnie lata życia spędził na badaniach dotyczących podstaw duchowości chrześcijańskiej, w oparciu o źródła średniowieczne, z odniesieniem do doświadczenia wiary bł. Doroty z Mątów – średniowiecznej mistyczki, związanej z Zakonem Krzyżackim, aktualnie czczonej w diecezji elblą-

skiej, koszalińsko-kołobrzeszkiej i archidiecezji gdańskiej, gdzie znajdują się patrocinia Błogosławionej.

Badania ks. Borzyszkowskiego należy uznać za prekursorskie w badaniach hagiologicznych, obecnie prowadzonych na Warmii¹, ze względu na powiązania środowiskowe. Zespół badawczy warmińskich hagiologów to przede wszystkim uczniowie ks. Borzyszkowskiego, w tym pierwsza doktor i wieloletnia współpracownica Księdza Profesora – Katarzyna Parzych-Blakiewicz. Ksiądz Profesor nie utworzył samodzielnej szkoły badań hagiologicznych, ale zaszczerpił w uczniach konieczność kompleksowego spojrzenia badawczego na kwestię doświadczenia wiary. Owo ‘kompleksowe spojrzenie’ oznacza odwołanie się do korelacji między objawieniem Bożym, mającym wartość obiektywną, z faktem przeżyć mistycznych, które mają charakter subiektywny, a jednocześnie są najwyższym stopniem doświadczenia duchowego. Aktualnie prowadzone warmińskie badania hagiologiczne wskazują na konieczność specjalizacji interdyscyplinarnej ze względu na poznawanie specyfiki doświadczenia *sacrum* kodowanego w różnych pomnikach ludzkiej myśli oraz przejawach twórczości i religijności².

Wykład ks. Borzyszkowskiego, zaprezentowany poniżej, przedstawia główne nurty chrześcijańskiej filozofii mistycznej, które – zgodnie z wynikami wieloletnich badań, przeprowadzonych przez Księdza Profesora, w oparciu o źródła znajdujące się w Szwajcarii, Niemczech i na Warmii – miały wpływ na ukształtowanie się nadreńskich ideałów duchowości religijnej, wcielonych przez pruską mistyczkę – bł. Dorotę. Publikacja tego wykładu ma na celu udostępnienie materiałów źródłowych do współczesnych badań hagiologicznych.

Katarzyna Parzych-Blakiewicz

Ks. Marian Borzyszkowski

GLÓWNE NURTY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ FILOZOFII MISTYCZNEJ

1. Dionizy Pseudo Areopagita

Autor podawał się za ucznia św. Pawła (Dz 17,34). Z tego względu traktowano jego pisma prawie jak Pismo Święte. W rzeczywistości pochodził prawdopodobnie ze środowiska mnichów syryjskich z połowy V wieku. Jest autorem szeregu dzieł, mianowicie: *O hierarchii niebieskiej*, *O hierarchii kościelnej*, *O imionach Bożych*, *O teologii mistycznej*, *10 Listów*.

Bóg jest istotą najwyższą, ale tajemniczą i niedostępną dla poznania ludzkiego. Problem ten podejmuje Dionizy w zaginionym traktacie *O zasadach teologicznych*. Nie możemy Boga poznać ani w konsekwencji bezpośrednio go nazwać. Aby coś powiedzieć o Bogu, trzeba stosować trójstopniową operację.

Pierwszy etap to tzw. teologia afirmatywna. Zgadza się, w oparciu o Pismo Święte, że Bóg jest tym, czym jest, a więc Jeden, Troisty, Pan, Wszemogący, Sprawiedliwy itp. Określenia te są jednak zaczerpnięte ze świata rzeczy i z tego względu nieadekwatne do określenia Boga.

Drugi etap to tzw. teologia negująca. Korzystając z pomocy języka odnoszącego się do rzeczy stworzonych, stosujemy do Boga określenia typu: Jedność, Panowanie, Moc. Aby móc te określenia odnieść do Boga, trzeba je zaprzeczyć, gdyż nie można np. użyć słowa „moc” w tym samym znaczeniu do Boga, jak i do stworzeń. Trzeba więc powiedzieć, że Bóg nie jest mocny w tym znaczeniu, w jakim to określenie odnosi się do bytów stworzonych.

Trzeci etap to tzw. teologia symboliczna. Imiona i określenia przypisywane Bogu odnosi się do Boga w stopniu przenośnym i najwyższym. Nie można o Bogu powiedzieć czegoś, czego nie ma w Piśmie Świętym. Tylko Bóg zna siebie i może dać się poznać tylko tym, którzy go szukają. Bóg jest więc najwyższym bytem, najwyższą dobrocią, najwyższą mocą itp. Do problematyki tej nawiązuje Dionizy, również w swym traktacie *O teologii mistycznej*.

W swoim traktacie *O imionach Bożych* Dionizy wychodzi od założenia, iż Bóg ma wiele imion. Podaje je Pismo Święte. Wymagają one interpretacji. Nie można o Bogu powiedzieć czegoś, czego nie ma w Piśmie Świętym. Tylko Bóg zna siebie i może dać się poznać tym, którzy go szukają. Niektóre określenia Boga są zapożyczone od stworzeń. W pierwszym rzędzie Bóg jest Dobrem. Dionizy nawiązuje tu wyraźnie do idei Dobra Platona. Świat Dionizego jest

ustawiony hierarchicznie. Bóg jest światłem i jak słońce promieniuje dobrocią wobec każdej istności, poczynając od istot duchowych, a kończąc na materii. Światłem duchowym napełnia istoty duchowe, usuwając z nich błędy i niewiedzę, obdarzając je istnieniem, poznaniem i możliwością doznawania.

Bóg jest nie tylko dobry, lecz również piękny, miłościwy. W Bogu jako Pięknie tkwią pierwowzory wszystkich rzeczy. Bóg jako najwyższa miłość obdarzył istnieniem inne byty. Bóg jest też źródłem życia i mądrości. Jako najwyższe Życie jest źródłem w ogóle. W nim uczestniczy wszelkie życie. Bóg jako najwyższa mądrość jest źródłem mądrości wszelkich istot. W niej uczestniczą przez swe poznanie wszelkie inne istoty.

Istoty w świecie zostały uporządkowane przez Boga hierarchicznie. Każda z nich ma określone zadanie, które w ostateczności sprowadza się do tego, aby upodobnić się do swego źródła, czyli zmierzać do doskonałości na wzór samego Boga, a następnie do zjednoczenia się z nim. Zadanie to dokonuje się przez ruch ku górze i ku dołowi.

Ruch od góry ku dołowi polega na oświeceniu, przebóstwieniu i przekazywaniu mocy istotom niższym. Na samym szczycie jest Bóg jako natura najwyższa i pełna światła. Bóg, analogicznie do Słońca, oświeca wszystkie inne istoty i przekazuje im „promienie swej dobroci”. Oświecenie kolejnych stopni następuje nie bezpośrednio przez Boga, lecz przez stopnie niższe.

Na każdym etapie hierarchii ma miejsce dążenie do upodobnienia się do Boga. Ruchowi od góry odpowiada ruch od dołu do góry, czyli od najniższych stopni do najwyższego, do Boga. Znalazło to szczególnie swój wyraz w mistyce.

Hierarchia w świecie została zakłócona przez grzech. Bóg wprawdzie oświeca istoty niższe, te jednak z racji nadużywania wolności popadają one w grzech i łączą się ze złem. W tej sytuacji światło Boże zamyka się dla nich. Możliwość powrotu zostaje zamknięta.

Powrót człowieka do Boga, zwłaszcza jego duszy, rozpoczyna się od poznania samego siebie. Dalsze etapy wiodą przez wiarę i Pismo Święte. Bóg bowiem jest ukryty i objawia się przez Pismo Święte. Kolejnym etapem jest modlitwa, przez którą dochodzi się do ekstazy, to jest stanu takiej miłości, która wyobcowuje samego siebie i ustawia człowieka wyłącznie na Boga. W ten sposób dusza osiąga stan przebóstwienia.

2. Święty Bernard z Clairvaux

Urodził się we Francji ok. 1090 r. Wstąpił do klasztoru cysterskiego w Cîteaux. Wkrótce otrzymał misję założenia klasztoru w Clairvaux. Klasztor ten stał się centrum reformy cysterskiej. Bernard z Clairvaux był mocno zaangażowany

w organizację wypraw krzyżowych. Przeciwdziałał ruchom heretyckim. Polemizował z racjonalizmem Abelarda i doktryną o Trójcy św. Gilberta de la Porrée. Zmarł w 1153 r.

Pisma: *Traktat o stopniach pokory i pychy, Księga o miłowaniu Boga, traktat o łasce i wolnej woli, Kazania na temat Pieśni nad Pieśniami.*

Bernard wychodzi od Pisma Świętego i przypomina, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Prowadzi to do wniosku, iż człowiek został stworzony w stanie wielkiej godności i jest zdolny do uczestniczenia w chwale Bożej, a równocześnie i do pożądania dóbr wyższych.

Człowiek niestety odwrócił się od Boga i skierował się przez grzech ku sprawom ziemskim. Niezniszczalny obraz Boży, jaki znajduje się w człowieku, pozwala mu jednak na powrót do Boga. Jest on możliwy przez pokorę, łaskę i miłość. Wówczas ponownie przychodzi do duszy Chrystus jako Oblubieniec, co przejawia się w ekstazie mistycznego uniesienia. Dusza ma wówczas możliwość widzenia siebie i Boga.

W mystyce cysterskiej dużą rolę odgrywa wola. Bóg stworzył człowieka i obdarzył go wolną wolą. Dar wolności umożliwia człowiekowi wybór zbawienia lub zatracenia. Obraz Boga w człowieku jest więc ściśle związany z darem wolności. Obrazu Boga człowiek nie może zatracić, ale może zaniknąć jego podobieństwo. Przez grzech, zwłaszcza pierwotny, ludzkość znajduje się w stanie zniewolenia wobec grzechu i śmierci. Pozostaje przywrócenie wolności woli. Wola własna powinna być wyniszczona, aby człowiek mógł wyraźnie widzieć cel swego postępowania – Boga.

Dusza powinna kierować się do Boga poprzez miłość, która rozwija się poprzez rozmaite stopnie pokory i miłości. Pomocą jest tu niezniszczalny obraz Boży, który umożliwia odnowienie człowieka. Pierwszym stopniem jest miłość samego siebie. Jest to konieczność naturalna, gdyż człowiek złożony z duszy i ciała ma na uwadze najpierw miłość cielesną. Taka miłość jest złem, przeradza się w pożydlwość. Jest to wprawdzie miłość, ale przekracza ona granice konieczności. Drugi stopień to rozpoznawanie własnej nędzy i zrozumienie potrzeby kochania Boga. Trzeci stopień uczy zażyłości człowieka z Bogiem. Na czwartym człowiek kocha siebie tylko ze względu na Boga. Wówczas człowiek osiąga stan najwyższy przebóstwienia. Jest doskonałym podobieństwem Boga.

3. Święty Bonawentura

Bonawentura (Jan Findanza) urodził się w Bagnorea koło Viterbo. Wstąpił do franciszkanów. Studiował w Paryżu, gdzie po zakończeniu studiów wykładał. Został generałem franciszkanów, a w 1272 roku kardynałem bisku-

pem. Uczestniczył w soborze w Lyonie. Zmarł w 1274 roku. Jest Doktorem Kościoła.

Pisma: *Komentarze do czterech ksiąg Sentencji Piotra Lombarda*, *Itinerarium mentis in Deum* oraz liczne pisma teologiczne.

Bonawentura wyraźnie oddziela od siebie filozofię i teologię. Filozofia oznacza dla niego naturalne poznanie rozumowe. Ze względu jednak na grzech pierworodny światło rozumu zostało do tego stopnia przyćmione, iż człowiek nie jest w stanie uniknąć błędu. Potrzebna jest pomoc wiary, która używa sił, aby wznieść się wyżej i przede wszystkim, aby uniknąć błędu.

Taka właśnie filozofia, która korzysta z pomocy wiary, postępuje właściwą drogą i umożliwia człowiekowi powrót do Boga.

Pisze Bonawentura: „Panie, wyszedłem z Ciebie, z Najwyższego, zdążam ku Tobie, ku Najwyższemu, i idę przez Ciebie, przez Najwyższego”.

Świat został stworzony z niczego przez Boga. Ciała są zbudowane z materii i form świetlnych. Im więcej zawierają światła, tym wyżej stoją w porządku natury.

Bóg jest pierwowzorem bytów stworzonych i źródłem idei. Od Boga zstępuje światło w dół, aby nas wznieść na wyżyny. Człowiek postrzega to światło w poznaniu, ale drogę może przebywać tylko z pomocą łaski i w łasce.

Poznanie Boga według Bonawentury odbywa się na trzech płaszczyznach.

Pierwsza opiera się na odnalezieniu śladów i cieni w świecie zmysłowym. Boga można poznać ze stworzeń. Jest w nich zawarte podobieństwo lub naśladownictwo. Cały wszechświat jest swego rodzaju księgą, w której można odczytywać Boga i jego dzieła. Jest to według Bonawentury wkroczenie na drogę do Boga. Bonawentura zwraca uwagę na możliwość dostrzeżenia obecności Boga w ruchu, porządku, mierze piękna i dyspozycji rzeczy. Wszystko bowiem domaga się odnalezienia przyczyny. Najważniejsze jest otwarcie człowieka na obecność Boga. Bonawentura traktuje te dowody jako coś oczywistego.

Druga droga rozpoczyna się od poznania siebie. Bonawentura wychodzi z założenia, za Janem Damasceńskim, iż idea Boga jest ludziom wrodzona. Człowiek poszukuje prawdy i pragnie mądrości, zwłaszcza wiecznej. Jest to możliwe tylko wówczas, gdy człowiek już ma jakąś wiedzę o istnieniu mądrości wiecznej, czyli Boga. Podobnie jest ze szczęściem. Zdaniem Bonawentury idea Bytu najwyższego musi być wrodzona. Człowiek winien poszukiwać Boga w swej duszy. Zwracamy się tu do samego Boga wprost. W duszy znajdujemy nie tylko cień Boga, ale wprost jego obraz. Jest to możliwe dzięki temu, iż intelekt nasz złączony jest z wieczną prawdą. Obraz Boga jest wlany w duszę ludzką. Z faktu obecności Boga w nas, Bonawentura przechodzi do stwierdzenia istnienia Boga. Nawiązuje tu w jakimś sensie do dowodu ontologicznego św. Anzelm z Canterbury. Nie możemy bowiem myśleć o Bogu jako o nieistniejącym, gdyż jest on w nas z racji wewnętrznej konieczności jego istnienia.

Trzecia płaszczyzna poznania to poznanie mistyczne Boga. Dusza w człowieku według Bonawentury jest jedna. Sama stanowi substancję duchową, intelektualną. Jest obdarzona zdolnością intelektualnego poznawania i wiekuistego trwania po śmierci ciała. Jest też formą organiczną ciała, które ożywia. W tym sensie wypełnia też funkcje zmysłowe. Na szczególną uwagę zasługują tu funkcje zmysłowe poznawcze. Materiał zmysłowy jest tu tworzywem dla poznania rozumowego. Bonawentura korzysta tu z pewnych elementów teorii poznania Arystotelesa. Przypisuje posiadanie duszy intelektu czynnego i możliwościowego. Intelekt możliwościowy jest władzą intelektu, która przygotowuje i gromadzi umysłowo poznawalne pojęcia. Intelekt czynny spełnia funkcję oświecenia materiału poznawczego, który jest zawarty w intelekcie możliwościowym, umożliwiając mu dokonywanie abstrakcji. Człowiek przez swój intelekt, jeżeli chce coś poznać, co nie jest nim samym lub Bogiem, musi korzystać z poznania zmysłowego. Inaczej ma się sprawa, jeżeli intelekt kieruje się do samej duszy lub do samego Boga. Tu Bonawentura korzysta już z teorii poznania Boga Platona, a raczej św. Augustyna. Odwołuje się tu do światła wewnętrznego, które ma swoje źródło w Bogu. Prawdy konieczne są obecne w myśli ludzkiej przez działanie Idei Bożych, czyli racji wiecznych, na intelekt człowieka. Zawdzięcza on pewność swego poznania przez to, że Idee Boże, jako niezmiennie przedmioty intelektualne, oświecają człowieka, gdy te przedmioty poznaje. Idee Boże sprawiają, iż nie tylko widzimy, co jest, ale także mamy możliwość stwierdzenia zgodności lub niezgodności tego, co jest, z tym, co powinno być. Prawdę dostrzegamy nie dzięki samym Ideom, lecz w samych wiecznych racjach. Dzięki temu posiadamy poznanie jasne i pewne.

4. Mistrz Eckhart

Jan Eckhart urodził się w 1260 roku w Hochheim k. Gothy. Wstąpił do dominikanów. Był przeorem klasztoru w Erfurcie, a potem przełożonym prowincji saksońskiej. Studiował teologię w Paryżu. Końcowe lata spędził w Kolonii. Miał wielu zwolenników, jak i przeciwników. Posądzano go o panteizm. Zmarł w 1327 roku.

Pisma: *Opus tripartitum*, *Questiones Parisienses*, *Kazania*.

Bóg jest istotą najwyższą, transcendentny, trudny do poznania. Jego bliższe ujęcie oddają określenia *intelligere* i *esse*. Bóg poznaje i dlatego istnieje. Eckhart opiera się tu na Ewangelii św. Jana: *Na początku było Słowo* (J 1,1). Słowo powiedziało o sobie *Jam jest Prawdą* (J 14,6), czyli Mądrością. Na pierwszym miejscu Eckhart stawia poznanie Boga, stąd też przy wyjaśnieniu Trójcy Świętej powiada, że Bóg Ojciec jest Pojmowaniem, Syn Boży Życiem, a Duch Święty

Bytem. Ważna jest niewątpliwie bytowość, ale najważniejsza jest jednia pochodzenia neoplatońskiego, stosownie do powiedzenia św. Pawła, że Bóg jest jeden (Ga 3,20). Warunek ten może spełniać tylko Bóg, który jako czysty Intelkt jest jednością.

Dusza jest dla Eckharta substancją duchową. Oprócz wypełniania funkcji pamięci, intelektu i woli, Eckhart wyróżnia w duszy element Boski, który otrzymuje nazwy „twierdza” lub „iskierka”. Chodzi tu o iskiarkę Boskiego Intelktu, stosownie do przypisywanych mu słów: „Jest w duszy coś niestworzonego i niestwarzalnego, a tym jest jej intelekt”. Jest to nawiązanie do jakiejś formy obecności Plotyńskiej Jedni w duszy człowieka. Zdaniem Eckharta, człowiek, aby zjednoczyć się z Bogiem, musi zamknąć się w „twierdzy duszy”. Tylko dusza jest w stanie prowadzić człowieka do Boga. Nie można tego czynić za pośrednictwem innych stworzeń, gdyż ich pozyskanie przynosi w ostatecznym rezultacie gorycz i smutek. Porzucając wszystko, dusza koncentruje się tylko na sobie i Bogu. Modlitwa, wiara, łaska, sakramenty stanowią tylko przygotowanie do wzniesienia się na wyższy poziom. Stają się one niepotrzebne w momencie narodzin Boga w duszy i zjednoczenia się w jedności.

5. Jan Tauler

Urodził się około 1300 roku w Strasburgu. Wstąpił do dominikanów. Studiował w Kolonii. Czuł się duchowym uczniem Eckharta. Działał jako duszpasterz i kaznodzieja, szczególnie w klasztorach żeńskich, w Kolonii, Strasburgu i Bazylei. Znany był jako wpływowy kierownik życia duchowego. Skupiał wokół siebie ruch Przyjaciół Bożych. Przyjaźnił się z Henrykiem Suzo, Henrykiem z Nördlingen. Był spowiednikiem Rulmana Merswina. Zmarł 16 VI 1361 roku w Strasburgu, pochowany w tamtejszym nowym kościele.

[Johannes] Tauler przyznaje, iż nie zamierza być mistrzem akademickim *Lehrmeister*, lecz *Lebmeister*, a więc mistrzem życia. Z tego względu przedmiotem jego zainteresowania byli ludzie poszukujący pogłębionej pobożności, a więc ze stanu zakonnego, beginki.

W swej filozofii Tauler przyjmuje neoplatonizm. Idzie szczególnie za Proklosem, którego znał poprzez Dionizego Pseudo-Areopagitę. Stosownie do tych założeń ujmuje Boga jako tajemnicę. Przyjmuje za Dionizym metodę negatywnego określenia Boga, a więc Bóg nie jest niczym z tego, co poznajemy na tym świecie. Nazywa więc Boga Otchłanią, Ciemnością, Pustynią, Nicością.

Człowiek w ujęciu Taulera składa się niejako z trzech płaszczyzn: zewnętrznej, zmysłowej oraz wewnętrznej, duchowej i rozumnej. W tej części człowieka, mianowicie w duszy, Tauler wyróżnia jeszcze tzw. dno duszy lub też

„szczyt duszy”, „głębię”, „twierdzą wewnętrzną”, miejsce szczególnej więzi człowieka z Bogiem. Tauler powołuje się tu na wcześniejsze poglądy św. Alberta Wielkiego o iskieńce duszy, Dietricha z Freibergu o ośrodku lub szczycie duszy, wreszcie na Eckharta, który mówi o zasadzie duszy. Na uwagę zasługuje pogląd św. Alberta Wielkiego, iż w iskieńce duszy przedstawiona jest Trójca Święta.

Droga mistyczna człowieka według Taulera to powrót stworzonej przez Boga duszy do swej idei w Bogu. Tauler wymienia tu tzw. *Seelengrund* lub *Gemüt*, odpowiednią dyspozycję i ukierunkowanie duszy, coś pośredniego między dnem duszy a jej władzami. Jeśli owa dyspozycja jest ukierunkowana na głębię duszy, a więc i w kierunku Boga, to wszystkie inne władze duszy działają w tym samym kierunku. Jeżeli ma miejsce odwrotne ukierunkowanie, wszystkie władze duszy działają w tym samym kierunku. Człowiek ma możliwość poznania Boga w swej głębi, poddania się jego działaniu. Głębia Boga wymaga też ze strony człowieka głębi, co oznacza wyzbycie się wszystkiego co jest bliskie człowiekowi, jego naturze. Aby Bóg mógł być przyjęty przez człowieka jako Jedność, wymaga od niego postawy pełnej prostoty, ogołocenia, nicości. Wymaga to ćwiczeń i ciągłych nawróceń. Prowadzi do tego rozważanie życia i męki Chrystusa.

Obraz Boga, znajdujący się w duszy człowieka, jest podstawą mistycznego zjednoczenia człowieka z Bogiem. Jest on przez człowieka przeżywany, doświadczany w oderwaniu od władz poznawczych człowieka, zwłaszcza rozumu, dla którego Bóg jest tajemnicą. Bóg staje się w tym zjednoczeniu zasadą uszlachetniającą człowieka, dającą radość i zadowolenie. Tauler przyrównuje zjednoczenie z Bogiem do słońca, źródła słodkiej wody, które prowadzi do przeobóstwienia człowieka.

Podstawą mistycznego zjednoczenia człowieka z Bogiem jest sam Bóg i jego łaska. Bóg z natury swej jest Dobrem, które udziela się innym. Wszyscy ludzie są powołani do zjednoczenia się z Bogiem i korzystania z boskiego dobra. Trzeba tylko poddać się Bożemu powołaniu.

Tauler przyjmuje trzy etapy mistycznego zjednoczenia: dla początkujących, postępujących i doskonałych. Odpowiada to trzem drogom mistycznym, mianowicie: oczyszczającej, oświecającej i jednoczącej.

6. Jan van Ruusbroec

Urodził się w 1293 roku. Nazwisko Ruusbroec pochodzi od nazwy miejscowości w okolicy Brukseli. Lata szkolne spędził w domu swego krewnego Jana Hinckaerta, kanonika przy kościele kolegiackim św. Goduli w Brukseli,

który zadbał o jego wykształcenie. W 1317 roku przyjął święcenia kapłańskie. Duszpasterzował przy kościele św. Goduli, starając się apostołować przez własny przykład, słowo i uczynki. W tej atmosferze zmierzał również do tego, aby pisać dla bliskiego sobie kręgu czytelników, który był zagrożony przez różne błędne nauki. W miarę lat rozszerzał się krąg jego oddziaływania, w którym działali również Hinckaert i Vranke van Coudenberg. Poszukiwali również stałej formy wspólnotowej dla życia duchowego. W tym celu postanowili w 1343 roku opuścić Brukselę, aby w samotności w Groenendael k. Brukseli ściśle żyć z Bogiem i więcej czasu poświęcić służbie Bożej. Z tej inicjatywy wyrosła wspólnota Kanoników Regularnych św. Augustyna, która swoje apostołstwo przejawiała w modlitwie, posłudze, duszpasterstwie i pisaniu. Ruusbroec zmarł 2 grudnia 1381 roku. Kult Ruusbroeka datuje się już od jego śmierci, ale dopiero 9 grudnia 1908 r. papież Pius X zaliczył go do grona błogosławionych.

Pisma. Zachowało się po nim 230 rękopisów, część z XIV w., inne to odpisy z XVI w. i tłumaczenia na łaciński. Dzisiaj przypisuje się Ruusbroecowi jedenaście traktatów oraz siedem zachowanych listów.

Dat rijcke der ghelieven – Królestwo umiłowanych. Traktat powstał prawdopodobnie około 1330 roku. Opiera się na Mdr 10,10: *ona sprawiedliwego, co zbiegł przed gniewem brata, po drogach prostych powiodła, ukazała mu Boże królestwo*. Części 1–3 są ujęte krótko, część 4 analizuje potrójną drogę królestwa Bożego. Droga zmysłowa ujmuje swym zakresem człowieka przywiązanego do zmysłów, aby w czasie swego życia mógł Boga odnaleźć, jego chwalić i jemu służyć. Druga droga naturalna prowadzi przez pośrednictwo niższych i wyższych władz poznawczych do doświadczenia istoty Boga. Trzecia droga nadprzyrodzona opiera się na tej samej naturze ludzkiej, która dzięki trzem cnotom boskim i darom Ducha Świętego zostaje podniesiona przez łaskę. Część 5 wyjaśnia pięć aspektów, w których człowiek doświadcza pełni Bożego królestwa.

Die chierheit van der gheestlijcker brulocht – Ozdoba duchowych zaślubin. Tytuł pochodzi z Mt 25,6: *Pan młody idzie, wyjdźcie mu na spotkanie*. Chodzi mu tutaj o czynne życie, które wszyscy ludzie winni prowadzić, życie pełne pragnień, które dla wielu jest do osiągnięcia oraz życie pełne bojaźni Bożej, które tylko niektórzy są w stanie osiągnąć. Ruusbroec tłumaczy, iż panem młodym jest Chrystus. W swym wyjaśnieniu nawiązuje do mistyki zaślubin.

Vanden blinkenden stein – O błyskającym kamyku. Tytuł nawiązuje do Ap 2,17 *Zwycięzcy dam manny ukrytej i dam mu biały kamyk, a na kamyku wypisane imię nowe, którego nikt nie zna oprócz tego, kto je otrzymuje*. Traktat jest niejako odpowiedzią na pytania pewnego pustelnika, jak można osiągnąć stan życia mistycznego? Ruusbroec odpowiada, iż trzeba umrzeć dla grzechu, stosownie do słów św. Pawła: *Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu* (Kol 3,3). Przez obraz Boga zostajemy przeformatowani

i mamy dostęp do istoty Boga. Wstęp do traktatu dzieli go na następujące części: stan doskonałości, życie czynne, życie wewnętrzne, życie poszukujące Boga, życie zjednoczone z Bogiem.

Vanden vier becoringhen – O czterech pokusach. Mały traktat podejmuje zagadnienie chwilowego odejścia od życia w wierze. Wychodzi ze słów Ap 2,11: *Kto ma uszy, niechaj posłysz, co mówi Duch do Kościołów* i w oparciu o inne teksty Pisma Świętego napomina czytelnika do nawrócenia. Skrócone ujęcie tego traktatu było szeroko rozpowszechniane w Niemczech i przypisywane Taulerowi. Z tego wyciągano niekiedy wniosek, iż Tauler był źródłem dla Ruusbroeca.

Van den kerstenen ghelove – O wierze chrześcijańskiej. Jest to mały traktat katechetyczny lub kazanie niedzielne. Rozpoczyna się od Wyznania wiary św. Atanazego, dalej jednak traktuje o Wyznaniu wiary nicejsko-konstantynopolańskim, z szerokim komentarzem do artykułu IX na temat nauki Kościoła oraz XI i XII na temat wiecznego potępienia lub wiekuistej chwały.

Vanden gheesteliken tabernakel – O duchowym tabernakulum. Najobszerniejsze dzieło Ruusbroeca, którego pisanie rozpoczął w Brukseli, a ukończył w Groenendael. W przeciwieństwie do przypuszczenia, iż Ruusbroec pisze w pierwszym rzędzie do księży diecezjalnych lub zakonnych, w istocie rzeczy w pierwszych czterech i w dwóch ostatnich z siedmiu rozdziałów ujmuje kapłaństwo nie na płaszczyźnie instytucjonalnej, lecz duchowej, które nie wyłącza z niego w naśladowaniu Chrystusa również świeckich.

Een spighel der eeuwigher salicheit – Zwierciadło wiecznej szczęśliwości. Pismo pochodzi z około 1359 roku. Wyróżnia w nim Ruusbroec trzy rodzaje życia: na wzór Chrystusa, życie wewnętrzne oparte na życiu eucharystycznym i wzorze Maryi. Człowiek taki, wypełniający wolę Bożą, który może Boga przyjmować w sakramentach, jest zdolny go przyjąć w duszy.

Van den VII trappen in den graed der gheesteleker minnen – O siedmiu stopniach duchowej miłości. Wychodzi ze słów św. Pawła: *Albowiem wolą Bożą jest uświęcenie wasze* (1 Tes 4,3). Stopnie 1–4 obejmują życie codzienne, stopień piąty traktuje o życiu wewnętrznym razem z Aniołami pod kierownictwem Chrystusa. Stopień szósty przedstawia działanie boskiej osoby jako pierwsza faza wizji uszczęśliwiającej. Stopień siódmy mówi o jednoczeniu się z istotą Bożą.

Vander hoechster waerheit – O najwyższej prawdzie. Pismo podejmuje trzy problemy: jedność między człowiekiem i Bogiem, czego wyrazem jest łaska, dalej jedność człowieka, gdy poddaje się uformowaniu ze strony Boga przez nadistotną prawdę, którą Bóg sam jest, wreszcie jedność substancjalna Boga.

Vanden XII beghinen – Księga dwunastu beginek. Tytuł nawiązuje do rozmowy z 12 beginkami na temat ich pragnienia Boga. Ruusbroec wyjaśnia duchowy postęp człowieka, w tym różne formy miłości. Jest też polemika z czterema

różnymi formami herezji. Na końcu wyjaśnia życie codzienne i wewnętrzne w nawiązaniu do symboliki niebieskiej. W końcowej części – liturgiczną transformację Chrystusa w trzech głównych świątach roku, jak i życie Chrystusa w oparciu o modlitwę brewiarzową.

Recepcja pism Ruusbroeka miała miejsce w całej Europie zachodniej, zwłaszcza w krajach romańskich. Nie było przypadkiem, iż Ruusbroec dopiero na 30 lat przed swoją śmiercią, a więc w 1350 roku, był znany w Górnej Nadrenii: w Strasburgu i Bazylei, gdzie działał Tauler. Tenże odwiedzał także Groenendaal. Najbardziej rozpowszechnionymi pismami były *Ozdoba duchowych zaślubin* w Nadrenii oraz *Błyszczący kamień* w Alzacji.

Źródła doktrynalne Ruusbroeka nie są znane. Sam nic nie mówi o nich, a powołuje się tylko na Pismo Święte. Niewątpliwie jest bliski poglądom Dionizego Pseudo-Areopagity, bez możliwości jednak określenia, na jakie pisma się powoływał. Augustyna znał zapewne nie tylko z reguły, która leżała u podstaw duchowości Kanoników Regularnych. Grzegorz Wielki jest tylko raz cytowany imiennie. Z pewnością wpłynął na Ruusbroeca św. Bernard z Clairvaux, a zwłaszcza jego komentarz do *Pieśni nad pieśniami*. Pojęcia, np. ‘jedność Ducha’, wskazują na Wilhelma z St. Thierry. Do egzegezy biblijnej w *Tabernakulum* wykorzystywał *Historia scholastica* Piotra Comestora. Wykazuje znajomość duchowości franciszkańskiej i kartuskiej. Można przypuszczać, że znał pisma Eckharta, chociaż może to być ogólna znajomość tradycji mistycznej. Pewne rozwiązania Eckharta odrzucał.

Wiara objawia Boga według Ruusbroeka nie tyle w ujęciu filozoficznym, co ukazuje go w Jezusie Chrystusie, który jest czczony w swej ludzkiej naturze. Ruusbroec w swoim ujęciu Boga sięga do niektórych określeń neoplatonickich. Jego koncepcja Boga nacechowana jest dynamizmem, który charakteryzuje byt Boga, jak również doświadczenie ludzkie o Bogu. Dynamizm Boga przejawia się w jego istocie i działaniu. Istota Boga stanowi pełnię ontologiczną bytu absolutnego i transcendentnego. Cechuje Boga nieskończoność i brak jakichkolwiek zróżnicowań. Ta pełność w odniesieniu do człowieka prowadzi do wiekuistego szczęścia. Byt Boży nazywa się boskością. Działalność Boga ma swoje oparcie w naturze Boga Ojca. Poprzez swoją aktywność byt Boga jest zasadą życia.

Między Bogiem a bytami stworzonymi zachodzi zasadnicza różnica, jak między nieskończonym a skończonym.

W świecie stworzonym zachodzi różnica ontyczna między bytami. Bóg stworzył byty materialne, cielesne (które nie są materią) i duchowe, jak aniołów i duchy. Bóg stworzył wszystko z niczego.

W swoich pismach stara się ująć przede wszystkim zagadnienie związków między Bogiem i człowiekiem. Nie opisuje tego z pozycji autobiograficznych, lecz jako rezultat swoich przemyśleń intelektualnych.

Bóg jest dla niego *exemplar* wszystkich bytów. Bóg jest w powiązaniu z innymi bytami zarówno przez swoją istotę, jak i przez naturę Boga Ojca, przeprowadzający z możliwości do rzeczywistości. Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty działają w wiecznej teraźniejszości i przenikają siebie w doświadczaniu swojej jednej istoty.

Bóg stworzył świat, który jest śladem (*vestigium*) Boga. Człowiek sam został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rz 1,26) i to w zakresie poznania i miłości. Nauka Ruusbroeca o stworzeniu nie ma żadnych akcentów panteistycznych. Píše Ruusbroec: „Bóg żyje we wszystkich stworzeniach, a wszystkie stworzenia w Bogu, w ten sposób stworzenia nie są Bogiem, a Bóg nie jest stworzeniem. Stworzenie i niestworzenie to dwa oddzielne fakty nieskończenie od siebie oddalone” (*Vanden XII begijnen*, IV,45).

Pierwsza i najwyższa jedność jest w Bogu, gdyż wszystkie stworzenia w swoim trwaniu są powiązane w tej jedności ze swoją istotą, życiem Boga. Gdyby się oddaliły od Boga, wpadną w nicość i staną się nicością. Jedność ta jest istotna dla nas z natury, bez względu na to czy jesteśmy dobrzy czy zli, bez naszego działania nie czyni ona nas ani dobrymi, ani złymi. Tę jedność posiadamy w sobie sami. Jedność ta jest również ponad nami jako źródło i stan naszej istoty i naszego życia” (*Zaślubiny* I,1440).

Powiązanie między Bogiem i człowiekiem jest proponowane ze strony Boga jako łaska, a ze strony człowieka jako cel, do którego zdąża i jako łaskawy dar intencjonalnie znaleziony i nabyty. Jest ono gwarantowane przez transcendencję Boga. Człowiek nie jest w stanie dojść do jedności z Bogiem dzięki własnemu wysiłkowi. Tylko w głębi swojej istoty Bóg może aktualizować to, co jest w możliwości, co Ruusbroec nazywa przeformatowaniem.

Człowiek wznosi się duchowo ku Bogu, od życia codziennego, przez życie wewnętrzne, aż do widzenia Bożego. Każde z nich zawiera wszystkie elementy struktury człowieka. Umysł Boga napędza ludzkie siły cielesne, duszę do naśladowania człowieczeństwa Chrystusa. Przez różne etapy dochodzi do zjednoczenia życia, w którym Bóg jako dobro udziela duszy ludzkiej swojej doskonałości i mocy.

Ruusbroec żył i działał na płaszczyźnie tradycji kościelnej, którą pragnął przekazywać dalej. Pisał: „We wszystkim, co rozumiem lub czuję albo też napisałem, podporządkowuję się wyrokowi świętych i Kościoła świętego. Pragnę bowiem żyć i umrzeć jako sługa Chrystusa we wierze chrześcijańskiej i dzięki łasce Bożej mam zaszczyt być żywym członkiem Kościoła” (*O najwyższej prawdzie* III,297). [*Die deutsche Literatur des Mittelalters Verfasserlexikon*. Bd. 8, De Gruyter 1992, kol. 436-456].

Katarzyna Parzych-Blakiewicz, *Teologia objawień maryjnych w Gietrzwałdzie*, Olsztyn 2019, ss. 137, ISBN: 978-83-64129-52-0

W 2017 r. minęła 140. rocznica objawień maryjnych w Gietrzwałdzie. Wieś Gietrzwałd leży w południowej Warmii, niedaleko Olsztyna, który jest stolicą województwa warmińsko-mazurskiego. W Gietrzwałdzie znajduje się maryjne sanktuarium, zaliczane do grupy ponadregionalnych. U początków popularności tego ośrodka leżą objawienia z roku 1877. Wówczas to diecezją warmińską kierował bp Filip Krementz (1819–1899), późniejszy arcybiskup Kolonii i kardynał. Zawdzięczamy mu staranne badania objawień¹. W uroczystościach stulecia objawień 11 września 1977 r. wziął udział kard. Karol Wojtyła – arcybiskup krakowski, który 16 października 1978 r. został wybrany papieżem.

Jubileusz 140-lecia objawień przyczynił się do wzrostu zainteresowania Gietrzwałdem, także wśród teologów. Dlatego m.in. powstała publikacja Katarzyny Parzych-Blakiewicz, zatytułowana *Teologia objawień maryjnych w Gietrzwałdzie*². Publikacja składa się z trzech części: historycznego przypomnienia, teologicznej refleksji oraz wskazań dla współczesnej pastoralnej praktyki.

Książka K. Parzych-Blakiewicz pełni rolę wprowadzenia w zagadnienia objawień maryjnych w Gietrzwałdzie, ale stanowi też próbę nowej interpretacji tych wydarzeń. Zawiera bibliografię przedmiotu. Inspiruje do podjęcia nowych badań mariologicznych, choćby dlatego, że w ostatnim półwieczu powstało wiele studiów nad objawieniami maryjnymi w innych ośrodkach, zwłaszcza w Fatimie, Medjugorie. Stąd też istnieje duża literatura poszerzająca perspektywy badawcze.

W pierwszej części książki znajdujemy syntetyczne omówienie dziejowego tła, w które wpisały się objawienia maryjne. Rzeczą dotyczy katolickiej Warmii, którą w roku 1772 utraciło królestwo polskie, a zagarnęło państwo pruskie. Pod rządami kanclerza Bismarcka katolicy w państwie pruskim oraz Polacy na Warmii przeżywali ucisk z powodu swojego wyznania i narodowości. Kanclerz

¹ Zob. *Objawienia maryjne w Gietrzwałdzie. Polski przekład urzędowych raportów kościelnych prezentujących rozeznawanie wiarygodności objawień z 1877*, zebr. i opr. M. Wangin, Lidzbark Warmiński 2019.

² Istnieje włoska wersja tej książki: *Apparizioni della Beata Vergine Maria a Gietrzwald in Polonia*, tłum. na jęz. włoski M.A. Kopiec OFM, Terni 2019.

sprzyjał protestantom. Podjął otwartą walkę z Kościołem katolickim i żywiołem polskim. Był to tzw. Kulturkampf.

Objawienia w Gietrzwałdzie spowodowały przebudzenie religijne katolików, a także obudzenie świadomości narodowej wśród katolików warmińskich polskiego pochodzenia.

Druga część książki to spojrzenie w perspektywie dziejowo-zbawczej, chrystologicznej, eklezjalnej oraz antropologicznej na maryjne sanktuarium w Gietrzwałdzie. Jest to próba budowania chrześcijańskiej koncepcji sanktuarium. Teologicznie rzecz ujmując sanktuarium Boga jest przede wszystkim sam Jezus Chrystus. Sanktuarium Boga jest też Boża Rodzicielka Maryja, także jako *pneumatofora*. Sanktuarium jest również człowiek przeniknięty Bożą łaską (i jego sumienie).

Dwie aprobowane przez komisje kościelne wizjonerki Justyna Szafrzyńska i Barbara Samulowska³ widziały Maryję jako tronuującą Matkę Mesjasza (Iz 7, 14), jako Niepokalanie Poczetą, jako Modlącą się. Wchodziły z Maryją w dialog, wysłuchiwały Jej odpowiedzi, wskazań i upomnień, dotyczących życia religijnego i etycznego ich środowiska. Autorka sugeruje, że wizjonerki znalazły się w „szkole Maryi Niepokalanej”. Maryja stała się znakiem Bożego miłosierdzia i Bożej obecności (Szekina) w dziejach konkretnych ludzi i społeczności.

Autorka książki odnajduje chrystologiczny i historiozbawczy charakter zjawień Maryi w Gietrzwałdzie. Nawiązuje do chrześcijańskiej teologii sanktuarium oraz do teologii ikony, aby odczytać mariofanie gietrzwałdzkie. Tym samym dowodzi wiarygodności orędzia z Gietrzwałdu w nowy sposób. K. Parzych-Blakiewicz nie akcentuje przesadnie narodowego wątku objawień jako swoistej teologii wyzwolenia ludu warmińskiego. Respektuje jednak interpretację objawień według kard. Karola Wojtyły, który dostrzegł w nich religijne potwierdzenie praw narodów i regionów do własnego wyznania, kultury, języka, tradycji, podmiotowości oraz wolności (kard. Karol Wojtyła, Kazanie z 11 września 1977 w Gietrzwałdzie).

Trzecia część *Teologii objawień...* jest poszukiwaniem *aggiornamento* polskiej drogi maryjnej z uwzględnieniem specyfiki sanktuarium w Gietrzwałdzie. K. Parzych-Blakiewicz używa określenia „szkoła Maryi Niepokalanej”. Wskazuje na jej charakterystyczne cechy: wezwanie do pokuty i nawrócenia, modlitwa różańcowa, a także kompleks spraw, które zbiorczo określa słowo: trzeźwość, a więc wyzwolenie od uzależnień.

³ Barbara Samulowska, ur. w Worytach w 1865, zm. w 1950 w Gwatemali; tam też znajduje się jej grób; wizjonerka, pielęgniarka, szarytka. Od roku 2005 trwa jej proces beatyfikacyjny. Zob. J. Jezierski, *Barbara Samulowska w drodze do beatyfikacji. Wprowadzenie w problematykę*, w: *Ad fontes. Studia ofiarowane ks. prof. Alojzemu Szorcowi w 70-lecie urodzin*, red. Zoja Jaroszewicz-Piersławcew, Irena Makarczyk, Olsztyn 2006, s. 138–144.

Sanktuaria są oazami żywego Kościoła. Ściągają nieustannie wielu pielgrzymów. Są miejscami przełomów religijnych. Do nich należy również Gietrzwałd. Wielu współczesnych teologów wiąże przyszłość Kościoła bardziej z sanktuariami, aniżeli parafiami, np. kard. Walter Kasper, ze względu na piękno sprawowanej liturgii oraz poziom przepowiadania.

Autorka omawianej publikacji widzi ośrodek kultu religijnego w Gietrzwałdzie jako chrześcijańskie sanktuarium. Natomiast orędzie maryjne z 1877 r. jako znak troski Boga o lud Warmii. Orędzie Maryi postrzega jako przekaz Ewangelii napomnień i pocieszeń. Maryję widzi przede wszystkim jako Niepokalaną Poczetą, Świętą i Matkę Odkupiciela. *Teologia objawień maryjnych w Gietrzwałdzie* wnosi nowe wątki w refleksję nad fenomenem objawień maryjnych, a także nad życiem sanktuarium gietrzwałdzkiego.

BP JACEK JEZIEFSKI

Kard. Robert Sarah, Nicolas Diat, *Wieczór się zbliża i dzień już się chyli*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2019, ss. 464, ISBN 978-83-7257-976-8

Wieczór się zbliża i dzień już się chyli to trzecia część tryptyku – dwa wcześniejsze tomy powstały na podstawie wywiadu, którego kard. Robert Sarah (prefekt Kongregacji ds. Kultu Bożego) udzielił Nicolasowi Diatowi. W 2015 r. ukazał się tom zatytułowany *Bóg albo nic. Rozmowa o wierze*, a w 2017 r. – *Moc milczenia – Przeciw dyktaturze hałasu*.

Tytuł omawianej książki nawiązuje do fragmentu Ewangelii św. Łukasza (24,29), kiedy dwaj uczniowie Jezusa, po Jego śmierci opuściwszy Jerozolimę, udali się do Emaus. Książka ma narrację popularnonaukową, jednak autor przeprowadził krytyczną i dogłębną analizę teologiczną duchowej i egzystencjalnej kondycji człowieka wieku XXI. Dociekania swe autor kreśli na tle życia chrześcijan, w tym biskupów, kapłanów, osób konsekrowanych.

Praca składa się z czterech rozdziałów. W pierwszym rozdziale pt. „Duchowa i religijna zapaść” autor analizuje sytuację człowieka przenikniętego ideami właściwymi dla postmodernizmu, wiążącego się z egzystencją przepełnioną apatią, obojętnością, nihilizmem, ciemnością. Taki stan rzeczy kard. Sarah określa terminem „kryzysu”. Szczególną uwagę poświęca kryzysowi wiary, kapłaństwa, Kościoła oraz tożsamości.

Drugi rozdział nosi tytuł „Człowiek poniżony”. Autor skupia się w nim na różnych zjawiskach charakteryzujących współczesne społeczeństwo, a których

wspólnym mianownikiem jest nienawiść do człowieka. Wskazuje na źle pojętą wolność, rozumianą współcześnie jako niezależność, arbitralność, nieograniczoną autonomię, brak akceptacji siebie jako stworzenia, a w konsekwencji dążenie do tworzenia siebie na nowo według własnych wzorców i negacji siebie jako owocu Boskiego aktu twórczego, inspirowanego absolutną miłością. W efekcie człowiek traci zdolność postrzegania siebie jako istoty z natury relacyjnej, dziedziczącej, otrzymującej.

Trzeci rozdział, zatytułowany „Upadek prawdy, rozkład moralny i naganne działania polityczne”, obejmuje dziesięć zagadnień, które stanowią swego rodzaju diagnozę współczesności. Na wstępie kardynał stawia tezę, że człowiek Zachodu gardzi przeszłością, a wszelki rodzaj nowości staje się dla niego bożkiem. Ustosunkowuje się także do różnych aspektów totalitaryzmu. Różnorodne jego formy, które zdominowały wiek XX, niszczą człowieka, a człowieczeństwo jest wystawiane każdego dnia na próbę moralną. Ponadto totalitaryzmy zdruzgotały także wiarę i wartości kulturowe, depczą wolność i godność człowieka, jego świat wartości, żywiąc ambicję, by go zmienić lub stworzyć na nowo. Totalitaryzm dwudziestowieczny przejawia się przede wszystkim w nienawiści, szyderstwie i cynizmie. Ideologia ateistyczna XX w. zamierzała oderwać człowieka od Boga. Z kolei nowe ideologie chcą poddać kontroli jego naturę. Zapytany o przyczyny i objawy kryzysu, jaki dotyka Europę, kard. Sarah wskazuje na utratę tożsamości, spowodowaną odcięciem się od swoich chrześcijańskich korzeni. Natomiast pytany o związek pomiędzy światem wartości a ludzką wolnością, kardynał wskazuje na fakt istnienia wartości fundamentalnych i uniwersalnych jako warunku autentycznej wolności. Kard. Sarah wskazuje na błędy popełnione przez cywilizację zachodnią w ostatnich stuleciach. Zwraca uwagę na przesadne zaufanie własnemu rozumowi i ślepą pogoń za dobrami materialnymi, co doprowadziło, szczególnie przez wyznawane ideały oświeceniowe, do wyeliminowania Boga, a w konsekwencji zrodził się nurt areligijnego humanizmu. Kolejnym błędem Zachodu jest zafałszowanie koncepcji wolności w dyktaturze rozpasanej wolności – ludzie mylą wolność z libertynizmem. Innym elementem wskazanym przez kardynała jest brak równowagi między jednostką a społecznością. Zagrożeniem jest też wszechobecna dominacja mediów, która uwodzi, wywiera presję, zniewala, uzależnia i prowadzi do zagubienia. Błędem współczesnej cywilizacji zachodniej jest nieograniczona i niekontrolowana konsumpcja. Kardynał prefekt ostrzega też przed skutkami pogardy zachodniej części Europy chrześcijaństwa wschodniego. Zwraca też uwagę na „dyktaturę hałasu”. W opinii hierarchy kościelnego w dzisiejszym świecie ujawnia się przesadny kult dobrobytu, który osłabia wolę i odwagę. Utopią jest konsumizm, świat bez granic, a także transparentność, egalitaryzm, rewolucja cyfrowa i ekologizm. Kardynał Sarah podejmuje temat ponowoczesnej demokracji wobec

kapitalizmu. Zauważa, że pod sztandarem humanizmu i braterstwa wyszydzana jest godność człowieka. W porównaniu z poprzednimi epokami dzisiaj panuje zinstytucjonalizowana kultura hedonistyczna, która zagraża życiu człowieka.

Czwarty rozdział nosi tytuł „Bóg otwiera swą rękę”. Kardynał wskazuje tu na roztropność jako podstawową cnotę, którą Kościół powinien wdrażać w swoje życie. Nie wystarczą szlachetne idee i pragnienia. Duch nowoczesności charakteryzuje się tym, że pod pretekstem bycia „uduchowionym” człowiek ulega pokusie chrześcijaństwa tak „czystego”, że staje się ono przeintelektualizowane. Roztropność jako cnota polega na przechodzeniu do czynu, inaczej najlepsze intencje pozostaną pobożnymi życzeniami. Kardynał wskazuje na cnotę umiarkowania, jako pomagającą w dążeniu do doskonałości, przy jednocześnie korzystaniu z przyjemności. Mówi o męstwie jako cnocie, która pozwala stawiać czoło cielesnym i duchowym niebezpieczeństwom. Chrześcijańskie męstwo to moc prawdy, wiary, miłości Boga. Sprawiedliwość – kolejna cnota rozważana przez kardynała – pozwala dać każdemu to, co mu się należy. Polega ona przede wszystkim na uznaniu, że ludzie są dziedzicami historii. Nowe zagrożenie, dostrzeżone przez prefekta, pochodzi ze źle rozumianej ekonomii. We współczesnej cywilizacji człowiek żyje pod władzą ideologii, utrzymującej, że ekonomia pozostawiona samej sobie może zastąpić cnotę sprawiedliwości w regulowaniu relacji międzyludzkich. Ten postulat wysuwają liberalizm gospodarczy i marksizm. Niektóre współczesne prądy kultury odczuwały koncepcję sprawiedliwości od jej transcendentnych korzeni, oddzielając ją od miłości i solidarności. Konieczne zatem jest dokonanie głębokiej syntezy wśród starań o zrozumienie sprawiedliwości w jej ścisłym związku z miłością.

W ostatniej części książki kard. Sarah omawia praktyczne cnoty chrześcijańskie, niezbędne do tego, aby móc wypełnić powołanie jako ucznia Chrystusowego, zmierzającego do uczestnictwa w odwiecznym życiu Trójcy Przenajświętszej. Zaczynając swoje rozważania od cnoty nadziei, podkreśla, że nie jest ona bezmyślnym optymizmem. Wiara poszerza ludzkie spojrzenie, wprowadza w tajemnicę, rozwija umysł. Pomaga dojść do sedna spraw w ich tajemniczej rzeczywistości, w ich najgłębszej istocie. Miłość jest doskonałą formą wszystkich pozostałych cnót chrześcijańskich. Pochodzi od Boga i wprowadza człowieka w kontakt z Bogiem. Kardynał wskazuje także na religijność rozumianą jako cnotę. Ta sprawność moralna człowieka prowadzi do Boga przez modlitwę skierowaną do Niego oraz adorację. Brak tej cnoty uniemożliwia autentyczne przeżywanie trzech cnót teologicznych. Ona kreuje właściwą relację z Bogiem. Ważne jest, by nie gardzić poczuciem *sacrum*, radosną i prostą bojaźnią wobec Boga, ale rozwijać cnotę religijności w adoracji i kulcie, które są przepełnione czcią względem Boga.

***Święty Jakub Apostoł (Większy) w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna)*, red. Katarzyna Parzych-Blakiewicz i Ewelina Marta Mączka, Studio Poligrafii Komputerowej SQL, Olsztyn 2019, ss. 261, ISBN: 978-83-62872-45-9**

Zainteresowanie postaciami świętych, ich historią, rolą w świecie i misją w Kościele zawsze było żywe u wierzących, w szczególności chrześcijan. Z jednej strony święci stawali się wzorem przykładowego życia, które budziło fascynację i podziw, z drugiej wyznaczali drogę świętości, która z natury wpisana jest w tożsamość każdego ochrzczonego. Przykład świętych stawał się impulsem i zachętą do życia w harmonii z nauczaniem Chrystusa, którego życie jest doskonałym wyrazem świętości Boga, objawionym w historii ludzkości. W Chrystusie człowiek odkrywa i poznaje, że Bóg jest nie tylko święty, ale jest Świętością samą w sobie. Wpisane w naturę każdego człowieka otwarcie się na świętość wskazuje na ostateczne przeznaczenie: uczestnictwo w Świętości Boga i radość udziału w relacji miłości Trzech Boskich Osób (por. *Dei Verbum* 1). Świętość nie jest stanem odległym, abstrakcyjnym bądź zarezerwowanym tylko dla wybranych. Jest ona widoczna w historii tych, którzy zostali wyniesieni na ołtarze, jak i w niezliczonej rzeszy zbawionych, których świat nie zna z imienia, a oni sami przeszli przez życie, czyniąc dobrze (por. Dz 10,38).

Świętość w naszych czasach ukazuje też inny aspekt istnienia całego stworzenia. W kulturze narodów wysoko rozwiniętych materialnie nie brakuje dziś dominującej tendencji do koncentrowania się na wymiarze czysto naturalnym, empirycznym, wymiernym i pragmatycznym. Ryzyko takiego sposobu myślenia sprawia, że sam człowiek pozbywa się „lepszej części” (por. Łk 10,42), tzn. wyjścia poza swoją immanentną naturę w dążeniu do pełnej realizacji w wymiarze ponadnaturalnym. Świętość jest sposobem wyrażenia tajemnicy i powołania człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Współczesna kultura rozwinięta na poziomie komunikacji masowej bombarduje człowieka propozycjami, które okazują się fałszywymi w prowadzeniu do doskonałości osobowej i szczęścia. Postaci świętych i ich historie przypominają człowiekowi naszych czasów, że komunია z Bogiem, źródłem Świętości, jest jedyną formą osiągnięcia celu, do którego człowiek został stworzony i powołany. W tym kontekście dzieło zbiorowe jest inspiracją do pogłębionej refleksji nad rzeczywistością *sacrum*.

W recenzowanej książce postacią, którą zajęli się autorzy tekstów, jest Święty Jakub Apostoł – jeden z Dwunastu. Po Zmartwychwstaniu Pańskim stanął on na czele pierwszej wspólnoty chrześcijan w Jerozolimie i jako pierwszy spośród Dwunastu zginął za wiarę śmiercią męczeńską. Jego szczątki znajdują się prawdopodobnie w Santiago de Compostela, przeniesione tam w VII w. z Jerozolimy.

Struktura książki jest przemyślana, kompozycyjnie klarowna, tak, by ogłód postaci był – na ile to możliwe – wszechstronny. Katarzyna Parzych-Blakiewicz i Ewelina Marta Mączka oparły strukturę książki na siedemnastu rozdziałach, zebranych w czterech częściach: 1) Patrocinia jakubowe (aspekt historyczny patronatu św. Jakuba Apostoła Większego), 2) Święty Jakub w sztuce, muzyce i kulcie (opracowania muzykologiczne, z zakresu historii sztuki oraz kultu Świętego w religijności haitańskiej), 3) Pielgrzymowanie „jakubowe” (opracowania teologiczne i świadectwa dotyczące pielgrzymowania do Santiago de Compostela), 4) Teologia „jakubowa” (teologiczne konteksty badań jakubowych).

W części pierwszej są trzy artykuły: *Patrocinia Świętego Jakuba Większego Apostoła w diecezji warmińskiej* (ks. Andrzej Kopiczko), *Święty Jakub Większy jako patron wybranych kościołów w diecezji pelplińskiej – ustalenia, perspektywa i pytania badawcze* (Agnieszka Laddach), *Założenia kościelno-cmentarne kościoła parafialnego pw. św. Jakuba Starszego w Kwiecewie* (Stanisław Kuprjanik). Opracowania dotyczą patrocinów jakubowych, znajdujących się w archidiecezji warmińskiej i diecezji pelplińskiej.

W części drugiej jest pięć tekstów: *Ikonaografia Świętego Jakuba Starszego Apostoła w sztuce sakralnej na Warmii* (s. Janina Bosko RM), *Święty Jakub Apostoł w pieśniach i muzyce – dawniej i współcześnie* (Zenona Rondonańska), *Postać Świętego Jakuba Większego w wybranych polskojęzycznych pieśniach religijnych* (ks. Sławomir Ropiak), *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Jakubowi Większemu* (ks. Piotr Towarek), *Święty Jakub Starszy w haitańskim kulcie vodou* (Ewelina Marta Mączka). Autorzy prezentują trzy obszary źródłowe do badań jakubowych: muzykologię (odnotowano istnienie pieśni religijnych oraz większych form muzycznych o tematyce jakubowej), występowanie postaci Świętego w elementach artystycznych, stanowiących wyposażenie świątyń warmińskich oraz nawiązanie do św. Jakuba w kulcie vodou na Haiti. Opracowania zamieszczone w tej części pokazują, że treści jakubowe są obecne w różnych formach wypowiedzi artystycznej oraz kulcie. Z informacji szczegółowych czytelnik zyskuje orientację ogólną o uniwersalnym zasięgu kultu Świętego. Istotny jest tu wątek wskazujący na ożywienie na początku XXI w. aktywności kompozytorskiej o tematyce jakubowej.

W części trzeciej są cztery teksty: *Święty Jakub Apostoł (Większy) jako patron pielgrzymowania* (ks. Grzegorz Bachanek), *„Przejdź Siebie”. Pielgrzymowanie do św. Jakuba w projektach społecznych Fundacji Idź Dalej* (Agnieszka i Michał Ptakowie), *Specyfika i charakter pielgrzymowania jakubowego* (ks. Grzegorz Puchalski), *Camino jako droga do świętości – refleksje teologiczne na temat pielgrzymek* (Helena Kuczyńska). Dwa pierwsze teksty mają wartość świadectwa, stanowiąc źródło do dalszych badań hagiologicznych. Autorzy

opisują działalność fundacji promującej i organizującej *Camino* oraz wyjaśniają specyfikę duchowości chrześcijańskiej. Pielgrzymowanie jakubowe to jedna z najbardziej znanych aktywności religijnych w świecie. Wymaga jednak wsparcia duszpasterskiego, aby przemierzanie szlaków prowadzących do grobu Apostoła w Santiago de Compostella w Hiszpanii mogło przynosić duchowe korzyści.

W części czwartej jest pięć tekstów: *Pielgrzymka jako Sacramentum Peregrinationis? Odkrywając eklezjologiczne podstawy Camino de Santiago* (ks. Piotr Roszak), *Imię „Jakub” w kontekście literackim i teologicznym Nowego Testamentu* (ks. Marek Karczewski), *Codex Calixtinus w badaniach nad kultem św. Jakuba* (Agnieszka Ptak), *„Tajemnica Composteli” Alberto S. Santosa zachętą do reinterpretacji historii i rehabilitacji Pryscyliana Gaiusa Danigicusa* (Marta Kowalczyk), *Pielgrzymia tożsamość chrześcijanina w hagiologicznym wizerunku św. Jakuba Apostoła Większego* (Katarzyna Parzych-Blakiewicz). Są to opracowania teologiczne, autorzy omawiają teksty źródłowe oraz dwie kwestie jakubowe: pielgrzymowanie i wizerunek hagiologiczny Świętego. Czytelnik otrzymuje wsparcie w przyswojeniu treści jakubowych, znajdujących się w różnego rodzaju źródłach.

Wszystkie teksty są opatrzone streszczeniem i słowami kluczowymi w polskiej i angielskiej wersji językowej oraz wykazem literatury przedmiotu. Są to opracowania spełniające wymogi formalne pracy naukowej, a także teksty źródłowe, przygotowane właściwie do wykorzystania w pracach badawczych na dalszych etapach studium źródeł jakubowych. Opublikowane materiały z pewnością posłużą do rozwijania definicji teologicznych, dotyczących duchowości chrześcijańskiej opartej na koncepcji *Camino* oraz do badań hagiologicznych nad specyfiką i procesem dojrzewania osoby ludzkiej w wymiarze hagiijnym, czyli w świętości.

O. MAKSYM ADAM KOPIEC OFM

Cztery lata działalności Koła Naukowego Teologów-Ekumenistów (2016–2020) na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie

Koło Naukowe Teologów-Ekumenistów Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie działa przy Katedrze Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej (dawniej przy Katedrze Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej). Zainicjowanie działalności miało miejsce w roku akademickim 2016/2017. Formalnie koło zostało wpisane do uczelnianego Rejestru Studenckich Kół Naukowych UWM pod nr. 324.

Koło powstało z inicjatywy studentów Wydziału Teologii, z ich pasji poszukiwania prawdy i zainteresowania zagadnieniami ekumenicznymi. Myślą przewodnią członków Koła są słowa Benedykta XVI: *Dziś potrzeba bardziej przekonującego zaangażowania kościelnego na rzecz nowej ewangelizacji, aby na nowo odkryć radość w wierze i odnaleźć entuzjazm w przekazywaniu wiary* (Benedykt XVI, *Porta fidei*, n. 7).

Celem Koła jest rozbudzanie refleksji naukowej oraz zainteresowania tematyką teologii i ekumenizmu wśród studentów Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Podejmujemy wysiłek namysłu teologicznego nad ponownym odkryciem treści wiary wyznawanej, celebrowanej, przeżywanej i przemodlonej oraz samym jej aktem w kontekście wyzwań współczesności, przede wszystkim ekumenicznych.

Członkowie Koła podejmują wspólną i indywidualną pracę badawczą, np. analizę źródeł teologicznych i ekumenicznych, tekstów wybitnych teologów i ekumenistów, często jest to analiza krytyczna wybranych koncepcji teologicznych i ekumenicznych, co skłania do poszukiwania odpowiedzi na współczesne pytania teologiczne i ekumeniczne.

Koło organizuje cykliczne ogólnopolskie sympozjum naukowe – Forum Studenckie. Pierwsze Forum Studenckie, pod hasłem *XXV-lecie Archidiecezji i Metropolii Warmińskiej*, odbyło się 22 marca 2017 r. Wzięło w nim udział 16 studentów i doktorantów z sześciu różnych ośrodków naukowych w Polsce. Podczas II Forum, które odbyło się 10 kwietnia 2018 r., podjęto temat: *Warmia i Mazury miejscem dialogu religijnego i kulturowego*. W rozważaniach i dyskusji nawiązywano do setnej rocznicy odzyskania przez Polskę niepodległości oraz 775. rocznicy powstania diecezji warmińskiej. W tym spotkaniu wzięło udział 18 osób. Natomiast III Forum Studenckie odbyło się 26 kwietnia 2019 r. pod hasłem *Uniwersytet – służba prawdzie. XX lat UWM w Olsztynie*. Wystąpieniem uczestników (12 osób) towarzyszyło kilkudziesięciu słuchaczy, którzy łączyli się z nami także za pomocą komunikatorów internetowych. IV Forum Studenckie odbyło się 3 grudnia 2019 r. pod hasłem *Ikona: historia, język, teologia*. Jedenastu prelegentów z sześciu ośrodków naukowych zaprezentowało swoje dociekania na wiodący temat IV Forum. Korzystaliśmy również z łączności internetowej. Po raz pierwszy wprowadziliśmy tzw. wykład wprowadzający uznanego specjalisty z danej dziedziny, aby usystematyzować i ukierunkować pracę studentów i doktorantów. Mimo zapowiedzi medialnych i podjętych działań reklamowych liczba wszystkich uczestników każdego Forum Studenckiego wahała się od 30 do 60 osób. W związku z tym w następnych latach postanowiliśmy zintensyfikować promocję naszego wydarzenia.

We współpracy z Delegatem Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego ds. ekumenizmu i dialogu religijnego oraz Mazurskim Oddziałem Polskiej

Rady Ekumenicznej Koło współorganizuje każdego roku Modlitwę o Jedność Chrześcijan w archidiecezji warmińskiej. Podczas spotkań ekumenicznych członkowie Koła zdobywają kompetencje nieodzowne w przyszłej pracy zawodowej, a ponadto popularyzują naukę i promują Wydział Teologii UWM.

Członkowie Koła biorą czynny udział w sympozjach, seminariach, panelach dyskusyjnych ogólnopolskich i międzynarodowych (m.in. każdego roku w Tygodniu Eklezjologicznym KUL). Przez kolejne trzy lata (2017–2020) członkowie Koła byli organizatorami panelu teologicznego i nauk o rodzinie w ramach Międzynarodowego Seminarium Kół Naukowych w Olsztynie – *Koła naukowe – szkołą twórczego działania*.

W roku akademickim 2016/2017 i 2017/2018 prezesem Koła był Szymon Wawrzyńczak, zastępcą prezesa – Grzegorz Antczak, skarbnikiem – Daniel Jaśkiewicz. W roku akademickim 2018/2019 prezesem był Karol Gawryś, zastępcą prezesa – Piotr Olszewski, skarbnikiem – Jan Fieducik. W roku akademickim 2019/2020 ponownie wybrano na prezesa Karola Gawryśa, jego zastępcą został Piotr Olszewski, a skarbnikiem pozostał Jan Fieducik. Od początku opiekunem Koła jest ks. dr hab. Paweł Rabczyński, prof. UWM.

Strona internetowa Koła <<http://www.uwm.edu.pl/wt/knte>>. Adres poczty elektronicznej: knte.olsztyn@gmail.com.

KS. PAWEŁ RABCZYŃSKI

XX Dni Interdyscyplinarne pt. *W trosce o wychowanie: rodzina, szkoła, Kościół, Policja. W 40-tą rocznicę ogłoszenia adhortacji apostolskiej „Catechesi tradendae” św. Jana Pawła II, 22–23 października 2019 r., Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie*

Pracownicy i doktoranci Katedry Teologii Pastoralnej i Katechetyki w Wydziale Teologii UWM w Olsztynie zorganizowali 22–23 października 2019 r. ogólnopolską konferencję naukową *W trosce o wychowanie: rodzina, szkoła, Kościół, Policja. W 40-tą rocznicę ogłoszenia adhortacji apostolskiej „Catechesi tradendae” św. Jana Pawła II*. Komitet organizacyjny Konferencji utworzyli: ks. dr hab. Sławomir Ropiak, prof. UWM (przewodniczący), prof. dr hab. Anna Zellma, ks. prof. dr hab. Ryszard Hajduk CSSR, ks. dr Adam Bielinowicz, ks. dr Wojśław Czupryński, ks. dr Hubert Tryk, mgr lic. Helena Kuczyńska, mgr lic. Jarosław Michalczuk i mgr lic. Zofia Szon.

Patronat naukowy nad konferencją objęli profesorowie z sześciu ośrodków naukowych w Polsce: ks. prof. dr hab. Radosław Chałupniak (Opole), ks. prof. dr hab. Marian Machinek (Olsztyn), ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek

UKSW (Warszawa), ks. prof. dr hab. Jan Szpet UAM (Poznań), ks. prof. dr hab. Edward Wiszowaty WSPol (Szczytno), ks. dr hab. Andrzej Kiciński, prof. KUL (Lublin), ks. dr hab. Jerzy Kostorz, prof. UO (Opole), dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM (Olsztyn), ks. dr hab. Paweł Mąkosza, prof. KUL (Lublin), ks. dr hab. Marek Żmudziński, prof. UWM (Olsztyn).

Konferencja miała charakter otwarty i była kontynuacją interdyscyplinarnych dni naukowych w Wydziale Teologii UWM, podejmujących aktualne wyzwania cywilizacyjne.

22 października 2019 r. ks. dr hab. S. Ropiak, prof. UWM dokonał otwarcia konferencji (w zastępstwie ks. dr hab. M. Żmudzińskiego, prof. UWM, dziekana Wydziału Teologii UWM w Olsztynie). Przewodniczący przywitał przybyłych na konferencję prelegentów, uczestników i gości. We wprowadzeniu krótko przypomniał genezę, chronologię i główne idee Dni Interdyscyplinarnych, organizowanych na Wydziale Teologii UWM oraz nakreślił historyczny i aktualny kontekst spuścizny pontyfikatu św. Jana Pawła II, odwołując się do jego adhortacji apostołskiej *Catechesi tradendae*.

Pierwszą sesję poranną w roli moderatora poprowadziła prof. zw. dr hab. Anna Zellma. W tym cyklu referatów wystąpiło czterech prelegentów. Ks. dr hab. Karol Jasiński (WT UWM w Olsztynie) w wystąpieniu *Personalizm jako zasada wychowania* podjął się wyjaśnienia pojęć związanych ze zróżnicowanym zjawiskiem personalizmu, jednocześnie wskazując na chrześcijańską specyfikę tego kierunku. Ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz (WT UMK w Toruniu) w referacie *Ponowoczesna rekonfiguracja nauki i koncepcji wychowania* przybliżył uczestnikom konferencji teoretyczne uwarunkowania ponowoczesności i wypływające z tego konsekwencje wychowawcze. Ks. dr Wojśław Czupryński (WT UWM w Olsztynie), nawiązując do wystąpienia poprzedniego prelegenta, przedstawił w swoim referacie, zatytułowanym *Przygotowanie do małżeństwa wobec współczesnych wyzwań kulturowych*, złożoność procesu przygotowania do życia w rodzinie epoki postmodernistycznej, podatnej na różne ideologie. Dr Małgorzata Dągiel (WNS UWM w Olsztynie) w wystąpieniu *Śladami znaczeń – dziecko i dorosły w przestrzeni języka* przeniosła słuchaczy w świat semantyki i uwrażliwiła na konsekwencje wypływające z werbalnej komunikacji lub jej braku.

Po przerwie na kawę i po rozmowach w kularach odbyła się druga sesja, której moderatorem był ks. prof. zw. dr hab. Edward Wiszowaty. Cykl wygłoszonych referatów zdominowany został przez katechetyków. Ks. dr hab. Dariusz Kurzydło (UKSW w Warszawie) zastanawiał się nad problemem, który ujął w temacie wystąpienia: *Jaka katecheza dla młodzieży? Nowe wyzwania – stare problemy*. Prof. dr hab. Anna Zellma (WT UWM w Olsztynie) w referacie *Jak wychowywać dziś? Rodzic, nauczyciel, katecheta wobec wyzwań współczesności*

wskazała na wyzwania w zakresie celów, treści, form i metod wychowania, z którymi obecnie mierzą się wszyscy uczestnicy w procesie budowania osobowości i wychowania dziecka. Ks. dr Radosław Mazur (WT USz) w wystąpieniu *Wychowanie młodzieży do wiary w domu i szkole* scharakteryzował odmiennność tych środowisk oraz wskazał na wspólne płaszczyzny, które należy uwzględnić w procesie wychowawczym. Ks. dr Adam Bielinowicz (WT UWM w Olsztynie) przybliżył ogrom wysiłku wychowawczego, podejmowanego przez katechetów na przykładzie Kościoła lokalnego, podkreślając w swoim wystąpieniu *Zaangażowanie katechetów świeckich w katechezę parafialną na terenie archidiecezji warmińskiej w świetle dokumentu „Catechesi tradendae”*.

Drugi dzień konferencji – 23 października 2019 r. – rozpoczęto Mszą św. pod przewodnictwem ks. dr. hab. S. Ropiaka, prof. UWM, odprawioną w kaplicy WT UWM w intencji uczestników XX Dni Interdyscyplinarnych (ze szczególnym uwzględnieniem osoby ks. prof. dr. hab. Radosława Chałupniaka).

Pierwszej sesji przewodniczył ks. dr A. Bielinowicz. Ks. dr hab. Roman Buchta (WT UŚ w Katowicach) wystąpił z referatem *Kształtowanie postaw proekologicznych jako zadania duszpastersko-katechetyczne*. Ks. prof. zw. dr hab. Ryszard Hajduk (WT UWM w Olsztynie) w referacie *Współczesna rodzina (katolicka) pierwszym środowiskiem formacji chrześcijańskiej?* zajął się problematyką duszpasterską związaną z zanikiem życia religijnego w rodzinach. Dr hab. Agata Tyburska, prof. WSPoL (WSPoL w Szczytnie) w wystąpieniu *Oddziaływanie mediów masowych na budowany system wartości i zachowanie dzieci i młodzieży* wskazała na szerokie spektrum oddziaływania na młodzież Internetu i innych środków medialnych. Mgr Aleksandra Szczesiul (WNS UG) w referacie *Refleksje dotyczące wychowania uczniów z niepełnosprawnością ruchową* przypominała uczestnikom konferencji o potrzebach osób niepełnosprawnych i integracji ich z całym społeczeństwem.

Dyskusja nad treścią referatów toczyła się podczas przerwy w konferencji.

Sesji drugiej przewodniczył moderator ks. prof. zw. dr hab. Ryszard Hajduk CSsR. Jako pierwszy wystąpił ks. dr hab. S. Ropiak, prof. UWM (WT UWM w Olsztynie) z referatem *Wychowanie w Kościele przez liturgię z perspektywy „Catechesi tradendae”*. Z papieskiego dokumentu o charakterze katechetycznym wydobył elementy liturgiczne. Ks. mgr Adrian Mantykiewicz (WT UWM w Olsztynie) w wystąpieniu *Formacja młodzieży męskiej we wspólnocie służby liturgicznej archidiecezji warmińskiej w roku szkolnym 2018/2019*, na podstawie analizy kościelnych dokumentów, podkreślał konieczność zachowania męskiego charakteru posług związanych ze służbą ołtarza. Ks. mgr lic. Łukasz Kowalski (WT UWM w Olsztynie) zajął się kwestią, którą ujął w następująco sformułowanym temacie: *Formacja muzyków kościelnych. Fenomen warsztatów liturgiczno-muzycznych na Warmii po roku 2004*. Referat ubogacił ciekawą

prezentacją muzyczną. Ks. dr Hubert Tryk (WT UWM w Olsztynie) w wystąpieniu *Wychowanie do miłosierdzia a szkolne koła Caritas* podzielił się spostrzeżeniami dotyczącymi praktycznego wymiaru funkcjonowania wolontariatu.

Po dyskusji na poruszone przez prelegentów tematy ks. dr hab. S. Ropiak, prof. UWM podsumował konferencję, dziękując wszystkim za zaangażowanie w ukazywanie złożoności procesu wychowania dzieci i młodzieży. Konferencja nie przyniosła jednak ostatecznych, gotowych odpowiedzi i prostych rozwiązań, dotyczących wychowania młodego pokolenia oraz roli i zadań stojących przed takimi instytucjami, jak rodzina, szkoła, Kościół i Policja. Niemniej podjęte tematy z pewnością przyczyniły się do pogłębienia oglądu analizowanych kwestii.

Niewątpliwie XX Dni Interdyscyplinarne stworzyły płaszczyznę integracji różnych środowisk naukowych, zajmujących się problematyką wychowawczą i w tym znaczeniu, cel konferencji został osiągnięty. Wynikami swych badań wymieniali się zatroskani pedagodzy, filozofowie, teolodzy, katecheci, socjologzy i filolodzy. Poruszono kwestie wychowania z różnych perspektyw, począwszy od założeń filozoficznych, przez praktyczne propozycje modeli wychowania dzieci, wspierania młodzieży w ich coraz bardziej odpowiedzialnym samowychowaniu i przygotowywaniu do małżeństwa, po zatroskanie o niepełnosprawnych i potrzebujących, a także działania prewencyjne. W wielu referatach przewijały się wciąż aktualne i inspirujące myśli św. Jana Pawła II.

W dyskusji i podsumowaniu przeważała atmosfera umiarkowanego optymizmu, że proces wychowania dzieci i młodzieży jest otwarty i wciąż wymaga podejmowania nowych wyzwań, które nadchodzą wraz z przemianami kulturowo-społecznymi.

Obrady zamknęła prof. dr hab. Anna Zellma, kierownik Katedry Teologii Pastoralnej i Katechetyki. Dziękując wszystkim osobom, które wzięły udział w konferencji oraz przyczyniły się do powstania i przeprowadzenia XX Dni Interdyscyplinarnych, wyraziła nadzieję na równie owocne przyszłe XXI spotkanie.

KS. SŁAWOMIR ROPIAK

