

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

# FORUM TEOLOGICZNE

XXII

2021

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, Rome / Italia), prof. dr Dariusz Kowalczyk (Pontificia Università Gregoriana, Roma / Italia), prof. dr hab. Marian Machinek (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 Smyksy CSsR (Facultad de Teología "San Pablo", Cochabamba / Bolivia), prof. dr hab. Helmut Sobeczko (Uniwersytet Opolski / Polska), dr Frederick Tusingire (Uganda Episcopal Conference / Uganda)

#### Komitet Redakcyjny

dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska) – przewodnicząca, ks. dr hab. Marek Jodkowski, prof. UWM (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska) – sekretarz, ks. prof. dr hab. Ryszard Hajduk (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska), ks. dr hab. Marek Karcewski, prof. UWM (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska), ks. dr hab. Adam Bieliniowicz (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska), o. dr Paweł Sambor OFM (Pontifical University Antonianum, Roma, Italia)

#### Recenzenci

dr. Stefan M. Attard (Faculty of Theology, University of Malta, Italy), prof. Grzegorz Barth (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska), dr. Jose Maria Berlanga (Universidad San Damaso, Madrid, España), prof. Oleksandr Bilash (Uzhhorod National University, Ukraine), dr Tomasz Bondzio (Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej, Polska), prof. Janusz Bujak (Uniwersytet Szczeciński, Polska), prof. Martin Carbajo-Núñez OFM (Pontifical University Antonianum, Rome, Italy), dr. Lionel Chircop (School at St Aloysius College Sixth Form, Malta, Italy), prof. Leonarda Dacewicz (Uniwersytet w Białymstoku, Polska), prof. Eileen Fitzgerald (Facultad de Teología "San Pablo", Cochabamba, Bolivia), dr. Anton ten Klooster (Tilburg University, Nedelands), dr. Zdzisław Kunicki (UWM w Olsztynie, Polska), prof. Zdzisław Kupisiński (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska), prof. Janusz Lemański (Uniwersytet Szczeciński, Polska), prof. Miłoch Lichner, D.Th. (Tmava University in Tmava), prof. Krzysztof Marczyński SAC (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), prof. Jacenty Mastej (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska), prof. Jarosław Merecki (The Pontifical Institute for Marriage and Family, Vatican City), prof. Dr. Josef Römelnt (Universität Erfurt – Uni Erfurt, Germany), dr. Józef Smyksy (Facultad de Teología "San Pablo", Cochabamba, Bolivia), prof. Zbigniew Suchecki (Pontifical University Antonianum, Rome, Italy), dr. Paweł Tarasiewicz (Adler-Aquinas Institute, Colorado Springs, USA), dr. Krzysztof Trębski (Tmavská Univerzita v Tmave, Bratislava, Slovensko), prof. Antonio Viana Tomé (Universidad de Navarra. Facultad de derecho Canónico, España), prof. Zbigniew Wesolowski SVD (Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin, Germany), dr. Tadeusz Zadorożny (Holy Apostles College and Seminary Cromwell, Connecticut, USA)

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

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

Redakcja wydawnicza oraz językowa, projekt okładki  
Maria Fafińska

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

Czasopismo „Forum Teologiczne” jest indeksowane w bazie  
CEJSH – The Central European Journal of Social Sciences and Humanities,  
CEEOL – Central and Eastern European Online Library,  
ERIH Plus, BazHum 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 2021

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

Nakład 160 egz.  
Ark. wyd. 22,0; ark. druk. 18,5  
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 330

## SPIS TREŚCI

### Artykuły / Articles

#### **Michael Władika**

*Thinking the Family. Some Lines in 20<sup>th</sup>-Century Philosophy (Myślenie o rodzinie. Niektóre wątki filozofii XX wieku)* ..... 7

#### **Kazimierz Rynkiewicz**

*The philosophical model of the family in the context of anthropological and social challenges with a view to Kant, Husserl and Heidegger – a focal point sketch (Zarys filozoficzny modelu rodziny w kontekście wyzwań antropologicznych i społecznych – spojrzenie na Kanta, Husserla i Heideggera)*..... 21

#### **Zdzisław Kieliszek**

*Relacje rodzinne Immanuela Kanta (Immanuel Kant's Family Relations)*..... 31

#### **Joanna Janicka**

*Family in the context of relations between freedom and responsibility: crisis or evolution? (Rodzina w kontekście relacji między wolnością a odpowiedzialnością: kryzys czy ewolucja?)*..... 51

#### **Martín Carbajo Núñez OFM**

*Family relationships and polar opposition: Being equal while remaining different (Relacje rodzinne a biegunowe przeciwieństwo: jedność w różnorodności)*..... 61

#### **Ryszard Hajduk CSsR**

*Theology of the family in the final documents of the General Latin American Episcopal Conferences (Teologia rodziny w dokumentach końcowych Konferencji Generalnych Episkopatu Latinoamerykańskiego)* ..... 81

#### **Adam Bielinowicz**

*The Young Generation on Family and Marriage in Social Media (Młode pokolenie o rodzinie i małżeństwie w mediach społecznościowych)* ..... 95

#### **Ewelina M. Mączka**

*Some reflections on marriage and family in (post) modern social space (Refleksje o małżeństwie i rodzinie w (po)nowoczesnej przestrzeni społecznej)* ..... 111

**Tomasz Dariusz Mames**

*The Canonical, Legal and Liturgical Consequences of the Redefinition of the Sacrament of Marriage in the Old Catholic Churches (Kanoniczne, prawne i liturgiczne konsekwencje redefinicji sakramentu małżeństwa w Kościołach starokatolickich).....* 125

**Marzena Rachwalska**

*Role of the family in the spiritual formation of Karol Wojtyła (Rola rodziny w formacji duchowej Karola Wojtyły) .....* 141

**Marek Chmielewski**

*John Paul II – the Pope of Holiness (Jan Paweł II – papież świętości) .....* 157

**Agnieszka Laddach**

*Pawła VI i Jana Pawła II nauczanie o seksualności – założenia, recepcja, dyskusja (Paul VI and John Paul II on sexuality. The thought, reception, and discussion) .....* 171

**Tomasz Nawracała**

*The priesthood of Christ in the light of John Paul II's letters to priests for Maundy Thursday (Kapłaństwo Chrystusa w świetle listów Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek) .....* 191

**Zdzisław Żywica**

*Il cammino di Giuseppe verso la giustizia evangelica nell'ottica di Mt 1,18-25 (Droga Józefa do ewangelicznej prawości według Mt 1,18-25) .....* 207

**Małgorzata Pagacz**

*Gotowość do cierpienia z Chrystusem w pismach św. Urszuli Ledóchowskiej (Readiness to suffer with Christ in the writings of Saint Ursula Ledóchowska) .....* 223

**Marek Raczkiewicz**

*La "ecología" en el pensamiento de los Padres de la Iglesia („Ekologia” w myśli Ojców Kościoła / “Ecology” in the thought of the Church Fathers) .....* 235

**Hubert Tryk**

*Formacja kleryków do posługi charytatywnej w świetle projektu nowego Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia (Formation of clerics for charity service in the light of the project of the new Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia) .....* 249

**Teksty / Texts**

*Marco Guida o kwestii klariańskiej w „Żywocie błogosławionego Franciszka” Tomasza z Celano (wstęp i przekład: Wiesław Block, Katarzyna Parzych-Blakiewicz) / Marco Guida on the Clarian Question in the Life of Blessed Francis by Thomas of Celano (introduction and translation: Wiesław Block, Katarzyna Parzych-Blakiewicz).....* 263

*Ksiądz profesor Władysław Nowak – liturgista, rektor seminarium, prodziekan Wydziału Teologii (Jacek Jezierski, Piotr Towarek) / Father Professor Władysław Nowak: liturgist, rector of the seminary, vice-dean of the Faculty of Theology (Jacek Jezierski, Piotr Towarek) ..... 273*

### **Omówienia i sprawozdania / Book review and reports**

Martín Carbajo Núñez OFM, „*Wszystko jest połączone*”. *Integralna ekologia i komunikacja w erze cyfrowej*, tłum. K. Parzych-Blakiewicz Wydawca: Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2020, ss. 167, ISBN: 978-83-64129-62-9 (Małgorzata Laskowska)..... 285

Vaida Kamuntavičienė, *Klasztor siostr katarzynek w Krokach: od wspólnoty dewotek do Litewskiej Prowincji Sióstr Katarzynek* (lit. *Krakių kotryniečių vienuolynas: nuo dievotų bendruomenės iki Lietuvos kotryniečių provincijos*, Kaunas, VDU Leidykla 2019) (Regina Jakubėnas)..... 287

Sprawozdanie z 4. Międzynarodowego Sympozjum Familiologicznego pt. *Filozofia i teologia rodziny w kontekście potrzeb człowieka w kulturze i cywilizacji współczesnej Europy i świata*, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, 25–26 maja 2020 r. (Agnieszka Krajewska-Werecka, Katarzyna Parzych-Blakiewicz)..... 291

Sprawozdanie z 21. Dni Interdyscyplinarnych pt. *Warmińskie Seminaria Hagiologiczne*, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, 4–5 listopada 2020 r. (Ewelina M. Mączka) ..... 294



**Michael Wladika\***

International Theological Institute  
Universität Wien (Austria)

## THINKING THE FAMILY. SOME LINES IN 20<sup>TH</sup>-CENTURY PHILOSOPHY

**Summary:** Modern times are in many ways not a beginning, but an end. So also as to community and family. Modern times are not original, but secondary, derivative. Therefore, in order to understand them, we have to see their derivativeness first. This is developed with the help of a number of texts by Alasdair MacIntyre and Hans Sedlmayr. Then: In order to regain within the strange surrounding '20<sup>th</sup> century' the old strength of community- and family-thinking we have to concentrate on a robust understanding of institutions. Here Arnold Gehlen, especially with his radically underestimated book *Urmensch und Spätkultur*, is proposed as enormously helpful for an understanding of the binding force of institutions. Finally, there are starting-points for thinking the family, perhaps even more than this, in several lines of philosophy of the 20<sup>th</sup> century; some forms are distinguished in an effort at a typology, using books and thoughts of authors like among others C.S. Lewis, Robert Spaemann, and Martin Heidegger.

**Keywords:** Family, philosophy, 20<sup>th</sup> century, autonomism, institution, Aristotle, MacIntyre, Sedlmayr, Gehlen.

### Introductory Things

Thinking the family. In the 20<sup>th</sup> century. This is difficult. Values are nice and fashionable things, esp. if they don't exist (coolness, tolerance etc.), civil societies as well, forms of low-level commitment, not touching the core of the isolationistically conceived individual. But virtues, communities – and esp. these taboos: marriage and family. In the jargon and small world of the mainstream journalist, these seem to come directly out of the stone age.

And, unfortunately, 20<sup>th</sup>-century philosophy forms a strong exemplification of Hegel's famous saying:

---

\* Adres/Address: Prof. Mag. Dr. habil. Michael Wladika, ORCID: 0000-0002-7841-695X; e-mail: m.wladika@iti.ac.at

„Philosophy is its own time comprehended in thoughts. [Die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst.]“ (Hegel G.W.F., 1821, p. 18)<sup>1</sup>

Strong thinking transcends its time. It can even completely transcend times. It is then its time in thoughts, thoughts which are as such not temporal beings. Not so here. The zeitgeist is so strong in the context of marriage and family, that the ephemeral, also even the ideological aspects<sup>2</sup> are there in the foreground of 20<sup>th</sup>-century words about them. Marriage and family, the words have almost acquired a sentimental colouring.

There are, nevertheless, serious efforts in thinking of marriage and family in the 20<sup>th</sup> century. One would really want to say: We have to search for them.

So, I hunt for traces a bit. All this within an overall narrative, a story. This is the story: Modern times are in many ways not a beginning, but an end. So also as to community and family. Modern times are not original, but secondary, derivative. Therefore, in order to understand them, we have to see their derivativeness first (I). Then: In order to regain within the strange surrounding '20<sup>th</sup> century' the old strength of community- and family-thinking we have to concentrate on a robust understanding of institutions (II). Finally, there are starting-points for thinking the family, perhaps even more than this, in some lines of philosophy of the 20<sup>th</sup> century; I try to distinguish some forms (III).

## 1. Modern Times? Autonomism, Emancipation, Social Atomism

Modern times secular man sees himself as emancipated from God and from his neighbour. Modern times man experiences himself in the end as autonomous, creating ex nihilo. It is easy to see here how anthropology has appropriated theological concepts. Modern times secular man wants to be like God, he wants to be God, desertione, non participatione.<sup>3</sup> Human autonomism is therefore inhuman. It is accompanied by certain problems.

### 1.1. Alasdair MacIntyre: Highly Problematic Modern Times

MacIntyre wrote a number of famous books, esp. *After Virtue* (1981). Modern times and their accompanying modern moral theories are highly problematic.

<sup>1</sup> All translations, unless otherwise stated, are my own.

<sup>2</sup> These are perhaps most grotesquely legible in what some have thought up about 'authority and the family'. So Horkheimer, but also Fromm, Marcuse and other proponents of so-called re-education, i.e. destruction.

<sup>3</sup> I am pointing to St. Augustine: De civitate Dei XXII 30.



„I have tried to argue that there are sufficient grounds for reasserting central Aristotelian positions.“ (MacIntyre, 2002, p. XVIII)

Let us assume that among central Aristotelian positions are these:

We start in ethics by looking at human nature. Many things and aspects are included in this. To develop them adequately, so that actuality corresponds to essence,<sup>4</sup> is man's calling and purpose. It is actually impossible to evade this line of thinking, as esp. the movement of existentialism has by now proved, malgré lui. As and because man is the animal rationale,<sup>5</sup> therefore he should actualize thinking. Ethics develops what is as what it should be. The should lies in the is.<sup>6</sup>

So, as for excellence of character, „we start with a capacity for it, but this has to be developed by practice.“ (Ross, 1995, p. 200) How do we e.g. acquire the virtue of justice? Aristotle: „We become just by doing just actions [τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα].“<sup>7</sup>

This is very true. But there seems to be circular thinking here: Just actions spring from habit. And this habit has been formed by just actions. If this is not to be circular, it presupposes already actually existing justice from which just acts flow. In other words: Justice is acquired by education only. This is the virtue-theory-aspect of the definition of man as a social animal.<sup>8</sup> No excellences of character, no virtues outside ways of life.

„Moral concepts are embodied in and are partially constitutive of forms of social life. One key way in which we may identify one form of social life as distinct from another is by identifying differences in moral concepts.“ (MacIntyre, 2002, p. 2)

The dualism between factual and evaluative assertions is wrong. There is no such dualism.

„The Ethics shows us what form and style of life are necessary to happiness, the Politics what particular form of constitution, what set of institutions, are necessary to make this form of life possible and to safeguard it.“ (MacIntyre, 2002, p. 55)

This is Aristotle. But there are, it seems, 'new values' as well, in modern times, and there is 'modern moral philosophy':

„Kant, for example, stands at the point at which the loss of moral unity means that morality can be specified only in terms of the form of its rules, and not of any end which the rules may serve.“ (MacIntyre, 2002, p. 258)

<sup>4</sup> I am pointing to the grounding of ethics in metaphysics here.

<sup>5</sup> So-called first definition of man. See Aristotle: Politics I 2 1253a10.

<sup>6</sup> There is no so-called 'naturalistic fallacy' or is-ought paralogism prior to the modern times invention of being as something that is without inbuilt telos.

<sup>7</sup> Aristotle: Nicomachean Ethics II 1 1103b1.

<sup>8</sup> So-called second definition of man. See Aristotle: Politics I 2 1253a2 & III 6 1278b20 and Nicomachean Ethics IX 9 1169b18-20.

Basically: Modern ethics are alienation- and dualism-results. They are interesting enough at that. Nevertheless: If this development is not transcended, not re-integrated into a holistic both evaluative and descriptive account of human practice, then we need to reject it as such. Its results need to be disappointments, disillusionments.

In a healthy community people will be concerned for the flourishing of their fellow-citizens which comes from virtue. But we have lost the meaning of the word 'virtue'. Well:

„The life of the virtues is [today] necessarily afforded a very restricted cultural and social space. In most of the public and most of the private world the classical and medieval virtues are replaced by the meagre substitutes which modern morality affords.“ (MacIntyre, 1984, p. 243)

That's John Stuart Mill's matter. And our own, for political, liberalistic reasons.<sup>9</sup>

## 1.2. Hans Sedlmayr: Destructive Modern Times

In 1948, Sedlmayr published the book that has assured for him a place in the intellectual history of the 20<sup>th</sup> century: *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit*. Unfortunately, history since then has overwhelmingly testified to his diagnostic power.

Sedlmayr is an art historian. He sees works of art as 'interpreted time', because these do not give us things, but things as experienced in their depths. If this is so, as it necessarily is at least if and as long as art is seen as mimesis,<sup>10</sup> it is also easy to understand that works of art are also both symptoms and symbols of their times.

With this as thought-ocular, Sedlmayr develops his theory of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries: Around 1760, something really new and not pleasant starts. It has many names and forms of appearance that are not easy to hold together. One could use structuring vocabulary like: loss of the middle, isolating parts and sectors, also arts, autonomizing, leveling, locking up history, distancing or even negating of transcendence.

All this works into the direction of infantilizing, in the case of dadaism already there in the term. Closing oneself off from greater reality leads to man circling around himself, ever more narrowly, more and more deprived of reality. Closing oneself off from transcendence leads to a nihilistic zero-point – there is nothing that man could find in direct introspection.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> I would like to point to Cowling M., 1963.

<sup>10</sup> I point to the, as one can say, third definition of man in Aristotle: Poetics 4 1148b.

<sup>11</sup> Perhaps Plato is the first human being who wrote this down: Alcibiades 132e-133c.

So man cannot stand himself any more. He also cannot stand nature any more. He wants to overcome nature.<sup>12</sup> He wants to overcome himself. This is man's autonomy:

„It seems to be imposed on the 19<sup>th</sup> and the 20<sup>th</sup> centuries to demonstrate and refute the falsity of the assumption of autonomous man, in a huge historical experiment and under terrible suffering. For the result of the experiment which is already visible now can only mean that autonomous man does not and cannot exist. [Dem 19. und 20. Jahrhundert scheint es auferlegt zu sein, die Falschheit der Annahme vom autonomen Menschen in einem ungeheuren historischen Experiment unter entsetzlichen Leiden zu demonstrieren und zu widerlegen. Denn der Ausgang des Experiments, der heute schon sichtbar ist, kann nur so verstanden werden, dass es den autonomen Menschen nicht gibt und nicht geben kann.]“ (Sedlmayr, 1998, p. 170)

And:

„Human mind, free-floating as abstract idea, can only assert itself for a short time. If it does not bind itself to God, then it binds itself to realities below the level of mind. [Der als bloße Idee freischwebende autonome Menscheng Geist lässt sich nur kurze Zeit behaupten. Bindet er sich nicht an Gott, so bindet er sich an untergeistige Realitäten.]“ (Sedlmayr, 1978b, p. 88)

If there are non-hypothetically good habits and man is a community being, then there are non-hypothetically good institutions. Because institutions are habits that are objectively there, so transcending and integrating – more or less of course, and on very different levels – individual human beings. The one definitely non-hypothetically good institution is the family. But I am jumping ahead. Institutions.

## 2. Institutions: Definitively Binding Objectivity

The next step in my narrative is this: We have seen a certain background for problems we have today. The balanced unity of is and ought, normative and descriptive, community and individual seems to be visible in a blurred way only in the 20<sup>th</sup> century.

### 2.1. Arnold Gehlen: Detailed, Self-Ordered Objective Structures

One could say that Gehlen stands, almost alone in the 20<sup>th</sup> century, for extreme institutionalism. He is indispensable. He wrote a number of very

---

<sup>12</sup> „[He has even] produced surrogates for all bodily and mental needs. [Er hat sich sogar] für alle leiblichen und geistigen Bedürfnisse Surrogate geschaffen.]“ (Sedlmayr, 1978a, p. 177)

famous and very important books. I look esp. into *Urmensch und Spätkultur* (1956) here, giving a philosophy of institutions.

Stabilizing human life means institutionalizing. Habitualized human activity, as soon as it is there in a sufficiently culturalized way, challenges us. Institutions bring their norms with them. And they also bring meaning, end, telos. They not only make life possible, but make it rich. Otherwise our ideas and plans stay potential, arbitrary, ephemeral, not lived.

How do we arrive at self-understanding? Direct introspection is impossible. Thus indirectly: We understand ourselves in and via our objects, in distanced, qualified identification, briefly: via representation. In representing something, I do not change it, but identify myself with it. Thus I meet myself in the object. Thus I can understand myself.

Man is the imitating, the representing living being. Imitating rites objectify the otherwise invisible. Gehlen, being wonderfully precise:

„Ritualistic-representing behaviour does no longer, as all other human activity, intend any change in its object, exactly because its content is its object's being. [Das rituell-darstellende Verhalten geht nicht mehr, wie sonst jedes menschliche Handeln, auf eine Veränderung des Gegenstandes, gerade weil sein Inhalt das Sein desselben ist.]“ (Gehlen, 2004, p. 16)

And it is here that the institutions lie, can be understood, are born.

What is difficult in thinking institutions? This: Instrumental and historical consciousness cannot bring forth final purposes. But without final purposes, without things that are grasped as ends in themselves, it cannot be understood that we act and think from the and within institutions. Without them, institutions' binding force is unintelligible. I do not know many people who understand this: 'institutions' binding force'.

With Gehlen, this is possible: without imitating rites no formation of institutions. Representing rites mean objectifying otherwise invisible final ends. (See Gehlen, 2004, p. 16, but also passim) Via imitation and repetition we commit ourselves to them.

Man only arrives at a constant relationship to himself and others indirectly. He needs to find himself again on a detour, via alienation, and it is there that the institutions lie.

„All stability even down and into the heart of the impulses, each and every permanence and continuity of everything that is higher in man depends in the end on them [the institutions]. [Alle Stabilität bis in das Herz der Antriebe hinein, jede Dauer und Kontinuität des Höheren im Menschen hängt zuletzt von ihnen [den Institutionen] ab.]“ (Gehlen, 2004, p. 6)

Institutions are liberating, and this exactly and only due to their obligation-quality. Otherwise, we could never rely on them. Otherwise, we were not free. Freedom lies in necessity.

## 2.2. Arnold Gehlen: Individualism, Cosmopolitanism, Infantilism

Why are these things important here? For this reason: Cosmopolitanism stands exactly for unmediated universality.

The institutions save man from his own problems. They protect and help and enrich. They do so via giving meaning that is more than subjective.

What destroys institutions is subjectivism, being as such anti-institutionalistic. Gehlen shows this beautifully in his theory of modern art which gives us self-reflective subjectivity meeting itself. Thence nothing objective or binding. Thence the non-committal, universal, cosmopolitanism, primitivism, infantilism, hate against what binds absolutely.

Cultural self-understanding is there in the institutions, not the opinions.

„It is because there are no tasks and ways to form the own self any more that culture in an industrial age is the successive simplification of man. It does not presuppose fighting with oneself any more. [Weil es also keine Aufgabe und keinen Weg mehr gibt, das eigene Selbst zu formen, ist die Industriekultur die einer sukzessiven Vereinfachung des Menschen. Sie setzt den Kampf mit sich nicht mehr voraus.]“ (Delitz, 2011, p. 89)

Leisure society makes in a serious sense man uninteresting to himself.

Cancellation of alienation in no way means finding oneself, becoming an authentic self, pleasant return, but destruction. Gehlen's texts show that emancipation is anti-human. Without discipline and mission man decays; this as motive must be there as objective and obligatory. Otherwise we are again with the empty, void 'man' living in contingencies only.

## 3. The Family

As I said at the beginning: Thinking the family in the 20<sup>th</sup> century is difficult. We saw why: The late modern story is a story of emancipation, autonomism, destruction. We needed to clear the way: There is the absolute necessity to re-appropriate institution- and community-thinking. And now we look at some types and lines of thinking the family in a meaningful way in the 20<sup>th</sup> century. There is first

### 3.1. Natural and Intellectually Strong Christian Thinking

As to the history of philosophy in the occident at least, since 1500 years at least, it does not exist outside of Christianity in a serious sense. It is therefore not astonishing that even if the most famous thinkers of the 20<sup>th</sup> century are not first-class Christian thinkers, there are still those who are not willing to cheapen.

### 3.1.1. C. S. Lewis: Christian Marriage

Lewis, most famous of course for his *Chronicles of Narnia*, published an also great and famous and interesting book in 1952: *Mere Christianity*.

„The Christian idea of marriage is based on Christ’s words that a man and wife are to be regarded as a single organism – for that is what the words ‘one flesh’ would be in modern English. And the Christians believe that when He said this He was not expressing a sentiment but stating a fact – just as one is stating a fact when one says that a lock and its key are one mechanism, or that a violin and a bow are one musical instrument. The inventor of the human machine was telling us that its two halves, the male and the female, were made to be combined together in pairs, not simply on the sexual level, but totally combined. The monstrosity of sexual intercourse outside marriage is that those who indulge in it are trying to isolate one kind of union (the sexual) from all the other kinds of union which were intended to go along with it and make up the total union.“ (Lewis, 2001, pp. 104-105)

He is very good at detecting and writing down things almost from a standing position, so without a run-up, with hardly any preparation, truly meaningful things.

Lewis<sup>13</sup> shows us an important thing: Without marriage we (or many of us) are fragments. And fragments now not in the sense that a man and a woman, as isolated, are fragments. But they are fragmented in their very community (concubination, whatever), if this union is not as such actualized in a holistic, stable, permanent way – so as institution, as marriage, as family.

### 3.1.2. Dietrich von Hildebrand: Objectivity Speaks, Being Word-Like

The world is really full of challenges and demands. Reality itself, objectivity speaks, invites. It is good, meaningful in itself. There is the love of friendship and spousal love:

„It can be mutual, in which case it is rooted in the special word which God has spoken between two people.“ (Hildebrand, 2009, p. 357)

Then there is the relationship between parents and children:

„Here the words ‘tua res agitur’ hold in an eminent way; it is my concern to love the child; my own child is an ‘amandus’, one to be loved.“ (Hildebrand, 2009, p. 369)

Exactly. It is there. But that it is there addressing me objectively, and not just in an arbitrary, possibly to be neutralized way, this depends on God having spoken. What is absent in von Hildebrand’s thinking is metaphysics. Therefore his thinking is completely rooted in revelation.

---

<sup>13</sup> G.K. Chesterton would be another, though more flippant, reference-point here. I would like to point to this beautiful chapter ‘The Ethics of Elfland’, in: Chesterton, 1908.

### 3.2. Self-Evident Natural Order

Another interesting thing is contact with reality. Another remaining line in 20<sup>th</sup>-century thinking, corresponding to this, is the line of those who refuse to ignore reality. Take young so-called intellectuals in an economically well-to-do and highly secular civil society today – it is empirically visible that they often touch reality for the first time when their first child is here. Something really objective, something really challenging, real. Not to be hypothesized, not to be seen as possible, virtual only.

#### 3.2.1. Robert Spaemann: *ordo amoris*

„Education is something self-evident. It only exists in so far and as long as it is self-evident. Education, this is the ways in which adults help young persons to grow into those ways of living that adults think good and right. [Erziehung ist etwas Selbstverständliches. Es gibt sie nur, soweit und solange sie selbstverständlich ist. Erziehung, das sind die Hilfen, die Erwachsene jungen Menschen geben für das Hineinwachsen in jene Lebensformen, die die Erwachsenen für gut und richtig halten.]“ (Spaemann, 2002, p. 490)

I do not want to minimize differences at all, be as sensitive as to differences as possible, but one could directly add and point to Manfred Ritter (see Ritter, 2003) and Odo Marquard (see Marquard, 1986 and 2000) here as well. The explicitly Christian background that we have in Spaemann is missing in them, in the case of Marquard also the explicitly Aristotelian background. But both participate in the strong aspect of nature / life and human life affirming itself in a self-evident way. We should not undervalue or underestimate this.

I look into Spaemann's early book *Glück und Wohlwollen*, chapter 'Ordo amoris':

„If the realm of rational generalities is not to remain empty, it presupposes the concrete vitality of particular individuals [...] Persons are only as individuals. In this way the order of near and far is an ethically relevant order. [Das Medium vernünftiger Allgemeinheit setzt ja, wenn es nicht leer bleiben soll, die konkrete Lebendigkeit partikularer Individuen voraus [...] Personen sind nur als Individuen. Und so ist die Ordnung von Nähe und Ferne eine sittlich relevante Ordnung.]“ (Spaemann, 1998, p. 146, translation: Spaemann, 2000, p. 110)

Cosmopolitanism destroys everything – it is in favour of mathematical equality and possibility. It is, therefore, directed against order and reality. It is only the structured *ordo amoris* that can make people want and act.

What Spaemann insists on is this: Without concreteness practical philosophy is no longer practical. Action only arises from the recognition that it is me to do this. So this action is an expression of what I am and what I want. And action does not come out of the blue. It always depends on acquired dispositions,



training, history, work – and on those you are acting with, for or against. All human activity has a concrete community resonance.

If we are in no situations, we are not there. Or everywhere. We had creatio ex nihilo above. Omnipresence is added here. An omnipresent human being is required by any ethics deprived of ordo amoris-aspects. An omnipresent human being is not a human being.

### 3.3. Philosophy

It is difficult to find strong theories of the family in the 20<sup>th</sup> century on the top-level of philosophy; we have seen why. I point to

#### 3.3.1. Martin Heidegger: First-class Thinking, Mitsein

In Heidegger, there is real substantiality, robust, strong.

„Heidegger tries to leave modern anthropocentrism [...] behind, via new thinking of Being. Man as Dasein becomes the 'Da des Seins', this where Being is there, he becomes a form of 'Lichtung des Seins', opening of Being, and man cannot control Being through his activity. [Heidegger versucht, den modernen Anthropozentrismus [...] durch ein neues Seinsdenken hinter sich zu lassen. Der Mensch als Dasein wird so zum 'Da des Seins', zu einer Gestalt der 'Lichtung des Seins', und der Mensch vermag über das Sein nicht handelnd zu verfügen.]“ (Schnädelbach, 1983, p. 279–280)

Taking this as thought-ocular, it is possible to understand 'Mitsein' in our context. I directly look into *Sein und Zeit* (1927), §§ 25–27, Mit-Sein:

„In clarifying Being-in-the-world we have shown that a bare subject without a world never 'is' proximally, nor is it ever given. And so in the end an isolated 'I' without Others is just as far from being proximally given. [Die Klärung des In-der-Welt-seins zeigte, dass nicht zunächst 'ist' und auch nie gegeben ist ein bloßes Subjekt ohne Welt. Und so ist am Ende ebensowenig zunächst ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen.]“ (Heidegger, 1984, p. 116, translation Heidegger, 1962, p. 152)

And:

„This 'with' is something of the character of Dasein; the 'too' means a sameness of Being as circumspectively concerned Being-in-the-world. 'With' and 'too' are to be understood existentially, not categorically. By reason of this with-like Being-in-the-world, the world is always the one that I share with Others. The world of Dasein is a with-world. Being-in is Being-with Others. [Das 'Mit' ist ein Daseinsmäßiges, das 'Auch' meint die Gleichheit des Seins als umsichtig-besorgendes In-der-Welt-sein. 'Mit' und 'Auch' sind existenzial und nicht kategorial zu verstehen. Auf dem Grunde dieses mithaften In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die



Welt des Daseins ist Mitwelt. Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen.]“ (Heidegger, 1984, p. 118, translation: Heidegger, 1962, pp. 154–155)

The world as ‘Mitsein’ is, on a deep level, there in the institutions. It is, on a deep level, the institutions.<sup>14</sup> Heidegger starts to develop Fürsorge; he does not reach the family; but it is a starting point. A starting-point we need. Otherwise we are stuck, as – not surprisingly – many of the sensitive, aware poets and writers describe.

### 3.3.2. Robert B. Pippin on Henry James: Lost, Apories

The many and wonderful novels by Henry James are necessary food for many. Pippin has set himself the task to develop some of their philosophical implications, in his very interesting book *Henry James and Modern Moral Life*. I put in one passage:

„If there isn’t much of such a commonality, or if what there is is arbitrary, vestigial, narrow-minded, and inadequate to all it must deal with, if the traditional authority of conventional classifications has begun to break down [...], then everything, at least to characters of insight and awareness, is left unresolved and indefinite. Hence the constant question that is made so explicit in the ghost, secret, and mystery tales: Am I imagining this (this ascribed meaning or intention or possibility or presence) or is it there?“ (Pippin, 2000, p. 6)

These are epistemological problems at the same time as practical ones. The instability of our unstable, shifting societies is reflected in mental fragility.

„James’s views parallel many others’ for whom modernization is a kind of trauma and disorienting loss, not mainly a liberation and discovery.“ (Pippin, 2000, p. 5)

„The worries about contingency and indeterminacy“ are some of those „which James treats as historical phenomena, ever more a part of the modern social world.“ (Pippin, 2000, p. 10) They are overcome by unqualifiedly good habits, by virtues. Virtues are learned responses by which we naturally act well. They are learnt within institutions. They are learnt within the family.

### 3.3.3. Transcending Autonomism

No human being can assume that he invented the family. Compared to it, to put it this way, conventionalism itself is something that was invented. The relationships between man and woman and parents and children and siblings are so fundamental for life and the good life of human beings on this earth that we cannot as it were reach back, get back into a time when these were not yet institutionalized.

<sup>14</sup> Hannah Arendt goes further here, with her understanding, within the context of freedom, of fundamental realities like natality or tradition, see esp. *Vita activa*.

In touching these things we touch the very possibility of human existence in a fundamental sense. So in a sense that is more fundamental than the one that is concerned when 'only' the extinction of human life on this earth due to military confrontation and the like is discussed. Because in such thought experiments it is 'only' the question of existence, not of human essence that is at stake. Whereas the institutional stabilization of the relationships man-woman and parents-children, so the institutional stabilization of the family is something without which the essence of man becomes illegible. Without it, there would be no humans in relation to which one could ask whether they exist or not. It would no longer be possible to state in relation to entities of what kind one is asking questions concerning existence or nonexistence.

In marriage and family we are in serious contact with reality. Where else?

### Bibliography

- Arendt Hannah, 1967, *Vita activa*, Piper, München.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*.
- Aristotle, *Poetics*.
- Aristotle, *Politics*.
- St. Augustine, *De civitate Dei*.
- Chesterton Gilbert K., 1908, *Orthodoxy*, Dodd, Mead & Co., New York.
- Cowling Maurice, 1963, *Mill and Liberalism*, Cambridge UP, Cambridge.
- Delitz Heike, 2011, *Arnold Gehlen*, UVK, Konstanz.
- Gehlen Arnold, 2004, *Urmensch und Spätkultur*, 6<sup>th</sup> ed., Klostermann, Frankfurt am Main.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 1821, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolai, Berlin.
- Heidegger Martin, 1962, *Being and Time*, transl. J. Macquarrie & E. Robinson, HarperCollins, New York.
- Heidegger Martin, 1984, *Sein und Zeit*, 15<sup>th</sup> ed., Niemeyer, Tübingen.
- Hildebrand Dietrich von, 2009, *The Nature of Love*, transl. J.F. Crosby & J.H. Crosby, St. Augustine's Press, South Bend.
- Lewis C.S., 2004, *The Chronicles of Narnia*, HarperCollins, New York.
- Lewis C.S., 2001, *Mere Christianity*, HarperCollins, New York.
- MacIntyre Alasdair, 1984, *After Virtue*, 2<sup>nd</sup> ed., University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- MacIntyre Alasdair, 2002, *A Short History of Ethics*, 2<sup>nd</sup> ed., Routledge, London / New York.
- Marquard Odo, 1986, *Apologie des Zufälligen*, Reclam, Stuttgart.
- Marquard Odo, 2000, *Philosophie des Stattdessen*, Reclam, Stuttgart.
- Pippin Robert B., 2000, *Henry James and Modern Moral Life*, Cambridge UP, Cambridge.
- Plato, *Alcibiades*.
- Ritter Manfred, 2003, *Das bürgerliche Leben. Zur Aristotelischen Theorie des Glücks*, in: *Metaphysik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Ross Sir David, 1995, *Aristotle*, 6<sup>th</sup> ed., Routledge, London / New York.
- Schnädelbach Herbert, 1983, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Sedlmayr Hans, 1978a, *Das Problem der Zeit. Die wahre und die falsche Gegenwart*, in: *Kunst und Wahrheit*, Mäander, Mittenwald.

- Sedlmayr Hans, 1978b, *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*, in: *Kunst und Wahrheit*, Mäander, Mittenwald.
- Sedlmayr Hans, 1998, *Verlust der Mitte*, 11<sup>th</sup> ed., Otto Müller, Salzburg.
- Spaemann Robert, 1998, *Glück und Wohlwollen*, 4<sup>th</sup> ed., Klett-Cotta, Stuttgart.
- Spaemann Robert, 2000, *Happiness and Benevolence*, transl. A. Madigan S.J., T & T Clark, Notre Dame.
- Spaemann Robert, 2002, *Über den Mut zur Erziehung*, in: *Grenzen*, 2<sup>nd</sup> ed., Klett-Cotta, Stuttgart.

## Myślenie o rodzinie. Niektóre wątki filozofii XX wieku

**Streszczenie:** Współczesność pod wieloma względami nie jest początkiem, ale końcem. Podobnie jak w przypadku społeczności i rodziny. Dzisiejsze czasy nie są pierwotne, lecz wtórne. Dlatego, aby je zrozumieć, musimy najpierw zobaczyć ich pochodność. To zagadnienie zostało opracowane na podstawie wielu tekstów autorstwa Alasdair MacIntyre i Hansa Sedlmayra.

Aby w dziwnym „dwudziestym wieku” odzyskać dawną siłę myślenia wspólnotowego i rodzinnego, należy skoncentrować się na solidnym rozumieniu instytucji. Arnold Gehlen, ze względu na swoją cenną pracę *Urmensch und Spätkultur*, w której m.in. w miejsce „bytu” wprowadza pojęcie instytucji, jest proponowany jako niezwykle pomocny w zrozumieniu wiążącej mocy instytucji. Ponadto wskazuje się punkty wyjścia do myślenia o rodzinie, ze szczególnym uwzględnieniem książek i przemyśleń takich autorów, jak m.in. C.S. Lewisa, Roberta Spaemanna i Martina Heideggera.

**Słowa kluczowe:** rodzina, filozofia, XX wiek, autonomizm, instytucja, Arystoteles, MacIntyre, Sedlmayr, Gehlen.



**Kazimierz Rynkiewicz\***

Philosophy Department

Munich University (Germany)

THE PHILOSOPHICAL MODEL OF THE FAMILY  
IN THE CONTEXT OF ANTHROPOLOGICAL AND SOCIAL  
CHALLENGES WITH A VIEW TO KANT, HUSSERL  
AND HEIDEGGER – A FOCAL POINT SKETCH

**Summary:** When we talk about anthropological and social problems, we usually methodologically assume an epistemically stable structure of thought “human-family-society”. This creates a basis for the philosophical model of the family, which is characterized by causal hermeneutics. One cannot talk reliably about the family without referring to the individual and you cannot speak reliably about the society without referring to the family, which then enables the family to be “communion personarum”. This constellation takes on a transcendental configuration at Kant, phenomenological at Husserl and existential at Heidegger. The reference to mandatory ethics, living world and concern is taken. This establishes the methodological framework, where the ontological-epistemic and ethical structure of the family can be analyzed, looking back at the value of life.

**Keywords:** Family, society, duty, living environment, care, value of life.

### Introduction

If you want to understand the individual and society objectively and describe them plausibly, the term “family” is usually used. This creates the context of understanding and describing. It is said, among other things, that individuals are raised in a family. But this also forms the smallest cell of any society. With this one can gain an anthropological-social access to the world and then scientifically describe it. Different approaches are conceivable and lead to various family models that can hardly be reconciled structurally or functionally in today’s scientific discourses. Consider, for example, the increasingly clear social appearance of the so-called LGBT movement in the traditional Christian culture

---

\* Adres/Address: Rev. prof. dr. habil. Kazimierz Rynkiewicz, ORCID: 0000-0002-1850-101X; e-mail: kazimierz.rynkiewicz1@gmail.com

and life context. So, today the questions are discussed, how a family should be structured, and which basic function it must fulfill. The space for rational discourses is both factually comprehensive and, at the same time, purposeful, depending on which interests are pursued and how they are justified.

Apart from the individual interests pursued by the actors participating in the discourse and the accents they set, an epistemically stable thinking structure can always be recognized: “*human-family-society*”. From a methodological point of view, we can also talk about the *philosophical (or universal) model of the family*, which is characterized by a *causal hermeneutic*. This is, you cannot speak reliably about the family without referring to a single person, and you cannot speak reliably about society without referring to a family. This tendency has both theological and philosophical implications. For example, we read in Pope Francis’ post-synodal Apostolic Exhortation “*Amoris laetitia*” about the danger of escalating individualism, (Franziskus, 2016, p. 26f) and in Hegel’s “*Encyclopedia of Philosophical Sciences*” about the spirit of the family as a person. (Hegel, 1986, §518f) In this respect one could also talk to Karol Wojtyła about the family as “*communio personarum*”, whereby both the interpersonal and the social dimension of the human come into play. (Rynkiewicz, 2002, pp. 231f)

In this lecture we will try to develop a justification for the thesis “Family as *communio personarum*” – looking back on Kant, Husserl and Heidegger. This takes three methodical perspectives: *transcendental*, *phenomenological* and *existential*. It will be shown that these perspectives are fundamental pillars of the philosophical model “*human-family-society*.”

## 1. The transcendental dimension of the family

It does not have to be emphasized that the causal relationship in the “*person-family-society*” structure goes beyond the philosophical framework of reflection. So, you can talk about it not only from a philosophical point of view, but also from a sociological, theological, cognitive, scientific, etc. However, the philosophical perspective is a special one because it asks directly *why the model “human-family-society”* should be considered seriously. Regarding Kant, we can then say that it is the transcendental perspective of observation, that reveals the conditions of the model “*human-family-society*.” (Kant, <sup>2</sup>1787, B 25) According to Kant, there are obviously many conditions in this regard. In the following I will name *the duty* that will then result in *the state of happiness*.

The term “*duty*” is not only decisive for Kant’s practical philosophy because it grounds the entire structure of his duty ethics, but also for the model “*human-*

-family-society.” Kant convincingly fulfills the expectation of a philosophical ethics that it sets up a criterion for moral obligations. This criterion is developed out of the thing. From the concept of morality, which is characteristic of sensual moral beings and represents unconditional bindingness or the categorical imperative, the strictly universal validity follows as its distinguishing feature. The basic formula of the categorical imperative is: “*Only act according to the maxim by which you can at the same time want it to become a general law.*” (Kant, <sup>2</sup>1787, B 52)<sup>1</sup> With the categorical imperative, Kant provides a top assessment criterion for morality. The associated judgment, the pure practical judgment guarantees the distinction between immoral and moral maxims. The categorical imperative therefore consists in a demand that prompts action. When I ask myself in a specific situation what I should do, the following moral consideration arises: I am considering various options for action, between which I must decide. Then I wonder which maxims of action underlie the individual options for action. Finally, I check these maxims for action against the idea of the general law (i.e. the categorical imperative) and see that I can only choose the option that can withstand this check. (Höffe, 2012, p. 106f)

According to Kant, moral observance based on universal ethics can lead the person to a state of happiness. The term “happiness” is therefore considered to be a morally effective entity that motivates the person to perform their duties beforehand, but then leads to a good life. For Kant, happiness is an indispensable necessary goal of man: To be happy is the desire of every sensible finite being, an inevitable reason for determining his desire. Happiness is the ultimate goal that every person strives for, because he is a need being and has the necessary desire that his needs be met. Man is an end in itself as a reasonable nature and need being. I cannot treat man as an end in itself without considering that he has the necessary desire to be happy. According to Kant, bliss is not only a factual goal, but also a goal in the judgment of an impartial reason, i.e. it is the sensible goal of a sensible need. Kant distinguishes between the *highest good* (i.e. virtue) and the *perfect good*, for which happiness is required in addition to virtue. Both together form the highest good. It is therefore a requirement of reason that a being who is needy and worthy of happiness is also happy. Reason must also recognize the justification for an orderly striving. (Kant, <sup>3</sup>1998, p. 163f)

Kant’s transcendental commitment is therefore borne by the factors that are also required for the current model “human-family-society.” On the one hand, duty and happiness have a semantic impact not only on the individual, but also on the family and society, regardless of which form is assigned to them. On the

---

<sup>1</sup> As is well known, there are other sub-formulas of the categorical imperative: (1) the natural law formula (B 52); (2) the end in itself formula (B 66f); and (3) the formula of the realm of ends (B 80). For Kant, maxims are subjective practical principles.

other hand, the causal link between the duty to be performed and the happiness to be expected must be emphasized. This causal link can be justified transcendental well but has clear phenomenological gaps. So, one can assume that if a sensible person tries to fulfill his duties well, then he can rightly expect to achieve a state in the world in which everything goes as desired and willed. (Kant, 1788, A 224) The question is whether Kant's transcendental perspective would be sufficient to describe this world so that the real profile of the human being, to which the current family also belongs, could be enforced in the context of existing antimetaphysical expectations.

## 2. The phenomenological dimension of the family

The transcendental access to the entities which are fundamental for the family as a community of human persons will ultimately have to result in establishing themselves metaphysically. One can observe this well with Kant, for example, when he postulates the existence of God, who alone can guarantee the highest good. (Kant, 1788, A 223f)

A different perspective can then be gained if, for example, you bring some phenomenological factors into play with Husserl, all of which are included in the term "*living world*". At the beginning of the analysis, however, there is the transformation of the transcendental. Because Husserl uses the term "living world" in the broadest sense for the original motive of inquiring about the last source of all cognition formation, of the knower reflecting on himself and his cognitive life, in which all valid scientific structures occur. This source is *the ego itself* with its entire real life of knowledge, with the concrete life in the family and society in general. (Husserl, 1962, §26)

The term "living world" has become a central subject of Husserl's philosophy and includes entities such as factuality, strangeness, intersubjectivity, tradition, normality, etc. These build the basic human structures, including family and society. However, I will not deal with these entities, but will use the term "living world" in the context of *pre-scientific* and *scientific experience* where the above entities appear. It is important to make it clear that the Husserlian term "living world" contains both the pre-scientific and the scientific experience. This means that the living world primarily means – ontologically speaking – the pre-scientific and vividly given world of experience. What is meant is the everyday life, which is necessary for all human subjects. However, this world remains open to the inclusion of scientific theories. Because science is based on the living world, so that it ultimately sinks into the ground on which it stands. Over time, theoretical assumptions are incorporated into daily practice. In this



way they become part of the living world. We all assume that the earth is round, although only a few of us have seen it. The living world is also characterized by the possibility of an explanatory assessment. So, Husserl realizes that the living world has an unchangeable morphological basic structure. This structure is explained by the distinction between morphological and ideal beings. Contrary to a morphological term “cat”, which refers to something of which we can see a concrete example, the concept of a perfect straight line is an exact and abstract concept. This concept does not occur in nature really. (Husserl, 1962, §§142f)

With a return to the living world, Husserl wanted to overcome the crisis in science that occurred at the beginning of the 20<sup>th</sup> century. According to Husserl, this crisis is due to the mathematical activity of the natural sciences triggered by Galileo, and it also had an impact on the political and social sphere. So, one can say that this addresses the problem of the family, which must always be seen in a complex frame. This means that the anthropological-social model “human-family-society” can be made more understandable based on the living world as Husserl envisioned. It is primarily about the relevance of pre-scientific and scientific experience par excellence. So, these two types of experience have a systematic impact on people, family and society. It is a kind of specific impact that affects the whole “*communio-personarum*.” This is to say that the concrete needs and obligations of the individual, the family and society must also be valued rationally. It is therefore not only about the metaphysically well-founded conviction of the need for happiness and duty in the life of human beings, but also about the existentially well-founded perception of concrete concern. Every precise analysis of people, family and society must take this path rationally.

### 3. The existential dimension of the family

The characteristic of the existence of the individual and society is that existence is always threatened and can be destroyed. The last moment of existential annihilation is death. This also happens in the real living world, in which pre-scientific and scientific factors come together, as was seen in Husserl. This creates the space for understanding complex *ontological concern (or care)* that we find in Heidegger. The term “concern/care” (*Sorge*) is relevant for a philosophical reflection insofar as it has a broadly applied semantic-predictive structure. For example, individuals, and society all have concerns about the risk associated with the corona virus.

People are therefore generally in mutual concern relationships. They worry, even if they worry about themselves and other people, but also about things, developments, plans and living conditions. In his work “*Sein und Zeit*” Heidegger

speaks of *concern as the structural whole of existence*. By this he means no intended actions, also no mental states, but “*being in the world*” (In-der-Welt-sein). The concern is therefore not viewed individually, but ontologically and intersubjectively. Heidegger calls the ontological relationship to things “getting” (Besorgen), the relationship to other people “care” (Fürsorge). It is also important that the concern is understood in terms of time, prospectively and as a condition of existence and free action. In Heidegger’s language, concern is to be understood as “being ahead” (sich-vorweg-sein) and as an existential-ontological condition for the possibility of being free for actual existential possibilities.<sup>2</sup> This view of concern reveals the *intersubjective structure of responsibility*. Because each individual person can only understand their own existence as “enabled” and then as “enabling”. We as individuals are neither the sources of our existence nor the conditions of our freedom. This means that our freedom is also possible. Freedom and responsibility are not arbitrary as positive options. We can only deny and reject them because they are given to us. The conditions in which we live are at the same time the conditions under which we are free and in what we do, fully respect responsibility as a concern. (Heidegger, 182001, §39f; see too Vossenkuhl, 2006, p. 166f)

In the context of Heidegger’s reflection on concern, the existential dimension of the family can also be examined from an anthropological and social perspective. This shows that the dynamically acting factors of concern and responsibility, which are intentionally dependent on each other because both relate to human persons, are decisive for determining the function of the family. The Apostolic Exhortation “Familiaris Consortio” therefore reads: “*Family, become what you are!*” On the one hand, it is about the role of the family in forming a community of people, in serving life, in participating in social development, and in the life and mission of the Church. (Johannes Paul II, 1981, p. 21f) On the other hand, it releases a kind of existential dynamic, for which the predicate “become” stands. In the context of becoming, the fundamental structure of concern is being of existence and the structure of responsibility, which reinforces this concern dynamically and existentially from an ethical point of view. For Heidegger, this ontological constellation has important real consequences, which are further thought with a view to epistemic moments (i.e., openness [Erschlossenheit] and truth). (Heidegger, 182001, §43f.) These moments can also have a creative effect on the “human-family-society” model by enabling a causal balance in this model.

---

<sup>2</sup> As is well known, it is important to distinguish between „existentiell“ (=illuminating everything in terms of its individual existence, cf. Jaspers for example) and “existential” (=aiming for existence and also for being as such).

#### 4. The critical dimension of the family: the metaphysical indefiniteness

Everything does not always have to be successful in the family. Rather, there are sometimes serious family crises of various types and provenances. Pope Francis emphasizes this in the first chapter of “*Amoris laetitia*” – with a view to the theological-anthropological perspective of the Bible. (Franziskus, 2016, p. 13) So, today the question about the anthropological foundation of the family is raised. Various factors and facts are brought into play, such as the contingency and creation of human existence, the personality and vocation to love. (Kobak, 2018, pp. 107–121, 107f)

This establishes the methodological framework, where the ontological-epistemic and ethical structure of the family can be analyzed, looking back at the *value of life*. To determine the value of life, three perspectives are used: subjective, objective and deontological. From a subjective point of view, the value of life for most people is always infinitely.<sup>3</sup> The objective perspective, on the other hand, combines the value of a person’s life with diverse utilitarian expectations of others. Finally, the deontological perspective relies on various categorical prohibitions to establish a consensus area of moral convictions. (Nida-Rümelin, 2005, pp. 886–914, 887f) In principle, the family can take advantage of these three perspectives in order to fulfill their tasks and thus achieve their goals. We briefly saw how this can be done within the causal model “human-family-society” in Kant, Husserl and Heidegger. The only question is how the Kantian view of things relates to the value of life. Because without the right appreciation of the worth of life, a family cannot develop.

It is therefore necessary for Kant to take the transcendental path that is thought in the deontological framework. The categorical imperative plays a special role here. Kant thus criticizes that right and wrong in the sense of utilitarianism only ever depend on what the world is like. So, the utilitarians strive to put usefulness morality into the world. Kant’s conviction, on the other hand, is that right and wrong – based on concrete examples – need a *general rule* that does not depend on how the world is made up. For Kant, the thesis applies: Only act according to principles that you can want to make valid law worldwide. The categorical imperative (CI) must therefore first guarantee the general validity of the action, then the purpose that everyone can reasonably want. It (CI) must also be out of duty and free of self-interest. After all, other people should never be just a means to an end. (Kant, <sup>2</sup>1786, B 406f)

According to Kant, the deontological strategy is indispensable for the problem of the family, which must always be viewed in the context of the

---

<sup>3</sup> Of course, there are cases where a person is already sacrificing their life for others.

individual and society. The whole thing requires a philosophical perspective. The deontological strategy should also ensure that the space for a happy life is “created”. On closer inspection, however, we find that this cannot always work, primarily because of the *metaphysical indefiniteness* that arises in connection with the categorical imperative. Two simple examples should make this clear to us. Kant would say that both “you shouldn’t lie” and “you should help people in danger” are true. But what if you can save a person in mortal danger only by lying? This shows the weaknesses of the categorical imperative, because both actions are just right, and you must prefer one action. This creates the space for the so-called “metaphysical indefiniteness” of the respective epistemic-ethical constellation. In addition, it can be said clearly: Today, what everyone reasonable wants can be discussed. In the age of postmodern expectations, (Rynkiewicz, 2016, p. 1f.) where different opinions are accepted as equivalent, Kant’s deontological thesis is by no means clear.

In order to overcome the metaphysical indefiniteness of thinking one must rather be prepared to use other methodological strategies at the same time, such as the phenomenological and the existential. Then not only would the family appear in a different light, regardless of its structural relationship, but also the value of life. That must have been close to Kant’s heart too.

## 5. Outlook

In his “Philosophical Studies” Wittgenstein uses the word *family similarities*. (Wittgenstein, 1984, §67) This word is used here as a methodological factor to overcome the metaphysical indefiniteness of thinking and then to philosophically substantiate the thesis “Family as *communio personarum*”. This is to make it clear that each philosophical model of the family only refers to specific family similarities without wanting to make any concrete suggestions. Because that is above all the task of the so-called “science about family”. So, it can also be said that the predicates that are decisive for the transcendental, the phenomenological and the existential perspectives usually have the task of establishing the anthropological-social structures as family similarities. The core of this reasoning is the preservable value of life. But this value is the visible expression of a concrete concern in a concrete time crisis, which can be triggered by the worldwide danger of the corona virus.

## Bibliography

- Franziskus, 2016, *Nachsynodales Schreiben "Amoris laetitia"*, Bonn.
- Hegel Georg W.F., 1986, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt am Main.
- Heidegger Martin, <sup>1</sup>2001, *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Höffe Otfried, 2012, *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit*, München.
- Husserl Edmund, <sup>2</sup>1962, *Husserliana: Gesammelte Werke*, Den Haag 1950f. \* Bd. 6: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. W. Biemel.
- Johannes Paul II, 1981, *Nachsynodales Schreiben "Familiaris Consortio"*.
- Kant Immanuel, <sup>2</sup>1786, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga.
- Kant Immanuel, 1788, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga.
- Kant Immanuel, <sup>2</sup>1787, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga.
- Kobak Jan, 2018, *Anthropological Foundations*, in: Jacek Goleń u.a. (hrsg.), *Catholic Family Ministry. The Scientific Reflection and the Practical Ministry of the Church*, Lublin, pp. 107–121.
- Nida-Rümelin Julian, 2005, *Wert des Lebens*, in: ders. (hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, Stuttgart, pp. 886–914.
- Ricken Friedo, <sup>3</sup>1998, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart.
- Rynkiewicz Kazimierz, 2002, *Von der Grundlegung der christlichen Ethik zur Grundlegung der philosophischen Anthropologie. Eine kritische Untersuchung zum Personbegriff von Karol Wojtyła*, Berlin.
- Rynkiewicz Kazimierz, 2016, *Die epistemische Koexistenz von Theorie und Wissen. Zur Wissenschaftstheorie im Zeitalter postmoderner Erwartungen*, Hamburg.
- Wittgenstein Ludwig, 1984, *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., *Werkausgabe in 8. Bänden*, Bd. 2, Frankfurt am Main.
- Vossenkuhl Wilhelm, 2006, *Die Möglichkeit des Guten. Ethik im 21. Jahrhundert*, München.

## Zarys filozoficzny modelu rodziny w kontekście wyzwań antropologicznych i społecznych – spojrzenie na Kanta, Husserla i Heideggera

**Streszczenie:** Gdy mówimy o problematyce antropologicznej i społecznej, zakładamy metodycznie w większości przypadków pewną epistemologicznie stabilną strukturę myślową „człowiek-rodzina-społeczeństwo”. W ten sposób wyrasta podłoże dla filozoficznego modelu rodziny, nacechowanego swoją kauzalną hermeneutyką. Nie można przekonująco mówić o rodzinie, nie uwzględniając przy tym pojedynczego człowieka oraz nie można przekonująco mówić o społeczeństwie, nie uwzględniając przy tym rodziny. Umożliwia to ujęcie rodziny jako *communio personarum*. Kant nadaje tej konstelacji wymiar transcendentalny, Husserl wymiar fenomenologiczny, Heidegger zaś wymiar egzystencjalny. Uwzględnione zostają przy tym etyka obowiązku, życie środowiskowe i troska. Skutkuje to również określeniem metodycznym obszaru myślowego, gdzie można potem analizować ontologiczno-epistemiczną i etyczną strukturę rodziny, uwzględniając przy tym wartość życia.

**Słowa kluczowe:** rodzina, społeczeństwo, obowiązek, środowisko życiowe, troska, wartość życia.

## **Das philosophische Modell der Familie im Kontext anthropologischer und sozialer Aufforderungen rückblickend auf Kant, Husserl und Heidegger – ein schwerpunktmäßiger Entwurf**

**Zusammenfassung:** Wenn wir über anthropologische und soziale Problematik reden, dann setzen wir methodisch in den meisten Fällen die epistemisch stabile Denkstruktur „Mensch-Familie-Gesellschaft“ voraus. Damit entsteht eine Grundlage für das philosophische Modell der Familie, das durch eine kausale Hermeneutik gekennzeichnet ist. Man kann nicht über die Familie zuverlässig sprechen, ohne den Bezug auf den einzelnen Menschen zu nehmen, und man kann nicht über die Gesellschaft zuverlässig sprechen, ohne den Bezug auf die Familie zu nehmen. Das ermöglicht die Auffassung der Familie als *communio personarum*. Diese Konstellation bekommt bei Kant eine transzendente, bei Husserl eine phänomenologische und bei Heidegger eine existentielle Ausgestaltung. Es wird der Bezug auf die Pflichtethik, die Lebenswelt und die Sorge genommen. Damit wird der methodische Denkraum etabliert, wo dann die ontologisch-epistemische und ethische Struktur der Familie analysiert werden kann, und zwar rückblickend auf den Wert des Lebens.

**Schlüsselwörter:** Familie, Gesellschaft, Pflicht, Lebenswelt, Sorge, Wert des Lebens.

**Zdzisław Kieliszek\***

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (Polska)

### RELACJE RODZINNE IMMANUELA KANTA

**Streszczenie:** Losy życiowe Immanuela Kanta zazwyczaj postrzega się jako mało interesujący obszar badawczy. Co więcej, często wskazuje się, że zachodzi ogromna dysproporcja pomiędzy biografią Kanta a jego filozoficznym dorobkiem. O ile biografię Kanta zazwyczaj ocenia się jako pozbawioną jakichś nagłych, zauważalnych zwrotów i zdarzeń, o tyle Kantowską filozofię uważa się za dzieło nieprzeciętnie przenikliwe, krytyczne oraz pełnego życia umysłu. Stąd też losy życiowe Kanta rzadko, zwłaszcza w polskiej literaturze, są omawiane i analizowane. Natomiast nie brakuje opracowań, w których podejmowane są określone kwestie z Kantowskiej filozofii. Tymczasem nie powinno się zapominać, że pomysły filozoficzne Kanta były dziełem konkretnego człowieka, który miał własne i niepowtarzalne koleje życia oraz rys osobowościowy, w znacznej mierze ukształtowany na skutek określonych wcześniejszych życiowych doświadczeń. I ponieważ Kant sam wskazał, że na jego przekonania istotny wpływ wywarły doświadczenia wyniesione z domu rodzinnego, w niniejszym artykule zostały omówione relacje filozofa z rodzicami, rodzeństwem i dalszymi krewnymi. Na podstawie uzyskanych spostrzeżeń warto wskazać kolejne pola badawcze, które można by ująć w następującym pytaniu: dlaczego Kant, wynosząc dobre wzorce z domu rodzinnego, sam jednak nie założył własnej rodziny? Niniejszy artykuł powiększa więc nieliczną polskojęzyczną literaturę, w której ukazywane są życiowe losy Kanta. Autor w tym przypadku starał się ukazać przede wszystkim jego relacje z najbliższymi.

**Słowa kluczowe:** Immanuel Kant, rodzina, relacje rodzinne, relacja z matką, relacja z ojcem, relacja z rodzeństwem, relacja z krewnymi.

### Wprowadzenie

Zdaniem Fredericka Coplestona, wybitnego brytyjskiego historyka filozofii, pomiędzy biografią Immanuela Kanta a jego intelektualnymi dokonaniem zachodzi odwrotnie proporcjonalny stosunek o niebywałej wprost skali, która zdaje się nie mieć w dziejach podobnego precedensu. O ile – jak uważa Copleston – pierwsze biegiły w zasadzie jednostajnie i pozbawione były jakichś nie

---

\* Adres/Address: ks. dr Zdzisław Kieliszek, ORCID: 0000-0002-0723-5422; e-mail: [zdzislaw.kieliszek@uwm.edu.pl](mailto:zdzislaw.kieliszek@uwm.edu.pl)



tylko nagłych, ale wręcz zauważalnych zwrotów czy też pełnych napięcia zdarzeń, o tyle drugie można określić jako wielopiętrowy i przebogaty w rozmaite niuanse wytwór nieprzeciętnie przenikliwego, krytycznego oraz pełnego życia umysłu. Według Coplestona dysproporcja między Kantem jako człowiekiem żyjącym cały czas w tym samym mieście (Królewcu) spokojnym i monotonnym rytmem codzienności, a tym samym Kantem jako filozofem o ogromnym dorobku zadziwia swą wielkością (Copleston, 2005, s. 165).

Bez trudu można dojść do wniosku, że przekonanie Coplestona zgodnie podziela ogromna większość komentatorów dorobku Kanta<sup>1</sup>. Z reguły albo całkowicie pomijają oni w prowadzonych przez siebie analizach odniesienia do losów życiowych Kanta, z góry już zakładając, że nie znajdzie się w nich nic godnego uwagi (por. np. Simmel, 1905; Nowak-Juchacz, 2002, s. 7–129), albo zadowolają się jedynie lapidarnymi stwierdzeniami, wskazując na Kanta jako człowieka, np. o spokojnym usposobieniu, nieurozmaiconym rytmie życia i lubującym się w pedantycznej punktualności (por. np. Heine, 1834, s. 189–190; Collinson, 1997, s. 172–173) czy też obudzonym z „dogmatycznej drzemki” dzięki lekturze pism Davida Hume’a (por. np. Gulyga, 1987, s. IX–XI; Żelazny, 2001, s. 5–24; Rolewski, 2002). Można więc powiedzieć, że na ogół Kant jest przedstawiany jako osobnik, którego losy życiowe i osobowość były nieciekawe, pozbawione gwałtownych okoliczności czy nagłych wydarzeń, które w celu pełniejszej recepcji jego dorobku warto byłoby zgłębiać.

Tymczasem odnośnie do dokonań Kanta (zresztą na równi odnosi się to także do spuścizny każdego innego myśliciela) za tyle trafne, co – jak się wydaje w obliczu powyższego – już za nieco zapomniane przedstawia się wyrażone przed ponad stu laty przez angielskiego filozofa politycznego Hustona S. Chamberlaina spostrzeżenie, że pomysły filozoficzne Kanta były dziełem konkretnego człowieka, który miał własne i niepowtarzalne koleje życia oraz rys osobowościowy, w znacznej mierze ukształtowany na skutek określonych wcześniejszych życiowych doświadczeń. Kantowską filozofię – według H.S. Chamberlaina – powinno się więc reflektować również w kontekście jego biografii i osobowości, gdyż ich uwzględnienie dopełnia rozumienie poszczególnych aspektów twórczych filozofa (Chamberlain, 1905, s. 3–8). Z rzadka jednak zdarzają się prace, a już w języku polskim są one unikatami, których autorzy zadawali by

---

<sup>1</sup> Warto w tym miejscu skorygować wielokrotnie powtarzaną przez innych autorów po Coplestonie informację jakoby Kant nigdy nie opuszczał rodzinnego Królewca. Nie jest to prawda. Kant w latach 1748–1754 przebywał poza Królewcem, pracując w charakterze gubernera w Judtschen (w latach 1938–1946 Kanthausen, obecnie Wesołowska [ros. Веселовка]) koło Gąbina (Gumbinnen, Gusiew), a także w Jarnołtowie (Grossarnsdorf, Arniewo). Kant odbył również zimą 1765–1766 podróż do Gołdapi i była to najdłuższa jego wyprawa. Ponadto, w różnych latach odwiedzał Wohnsdorf (Agnesenhof, Kurortnoje), Pillau (Bałtyjsk, Piława) i Braunsberg (Braniewo). Zob. Kant auf Reisen, 2002–2006, [https://www.online.uni-marburg.de/kant\\_old/webseite/bio\\_reis.htm#Karte](https://www.online.uni-marburg.de/kant_old/webseite/bio_reis.htm#Karte) (24.02.2021).



sobie trud omawiania określonych kwestii z filozofii Kanta, skrupulatnie „osadzając” je przy tym w odpowiednich kolejach jego życia (por. np. Apel, 1904; Vorländer, 1911; Kühn, 2001; Höffe, 2003, s. 21–42; Dietzsch, 2005).

Oprócz sławetnej lektury pism D. Hume’a, która obudziła Kanta z „dogmatycznej drzemki”, wśród wydarzeń i okoliczności związanych z życiem filozofa, na które warto zwrócić szczególną uwagę zasługują jego doświadczenia z życia rodzinnego. Owszem, relacje rodzinne Kanta pewnie raczej niewiele mogą wyjaśnić, jeśli chodzi o badania nad filozofią krytyczną Kanta, tzn. nie są one tutaj na pewno centralne. Zgodzić się bowiem trzeba z wyrażonym ostatnio przez Petera Sloterdijka przekonaniem, że twórczość danego autora, aby móc ją właściwie pojąć, musi być postrzegana bardziej w kontekście społeczno-kulturowym, w jakim powstała, niż w kontekście losów osobistych danego filozofa, tzn. dla twórczości filozoficznej kluczowy jest kontekst społeczno-kulturowy, a doświadczenia osobiste danego twórcy mają co najwyżej charakter pomocniczy (Sloterdijk, 2013, s. 41–45). Jednak uwzględnienie relacji rodzinnych filozofa może już rzucić całkiem sporo światła w odniesieniu do kwestii kształtowania się poglądów Kanta na temat rodziny czy moralności seksualnej. Trzeba tu bowiem mieć na uwadze, że o istotnym wpływie własnych rodzinnych doświadczeń Kant sam wielokrotnie przy różnych okazjach wspominał. Zaświadcza o tym fakcie np. Reinhold B. Jachmann, najpierw student, a później jeden z pierwszych biografów Kanta, że filozof z wielką atencją wyrażał się o wpływie matki na własną postawę życiową oraz moralne przekonania<sup>2</sup>. Z kolei jeden z najzdolniejszych uczniów, a w późniejszym czasie także zaufany kolega Kanta, Christian J. Kraus, wspomina, że filozof wielokrotnie zwracał uwagę na to, że jego rozumienie sensu ludzkiego życia i istoty relacji międzyludzkich zasadniczo ukształtowało się w domu rodzinnym<sup>3</sup>. A ponieważ – zgodnie z wiedzą autora niniejszego tekstu – dotąd w polskiej literaturze poświęconej spuściźnie Kanta kwestia jego relacji rodzinnych nie była jeszcze zgłębiana, warto na pewno to uczynić, aby polskojęzycznemu czytelnikowi, którego interesują kwestie familiologiczne, dostarczyć informacje zebrane w jednym opracowaniu, na podstawie których mógłby sobie wyrobić ogólny obraz odnośnie do tego, jak wyglądały relacje rodzinne jednego z najwybitniejszych filozofów czasów nowoży-

---

<sup>2</sup> „Meine Mutter, so äußerte sich oft Kant gegen mich, [...] weckte und erweiterte meine Begriffe, und ihre Lehren haben einen immerwährenden, heilsamen Einfluß auf mein Leben gehabt“ (Schwarz, 1907, s. 168–169).

<sup>3</sup> „Kant erzählte mir, er habe, da er in einem gräflichen Hause, unweit Königsberg, die Erziehung, die er zum Theil mit von Königsberg aus (als Magister, wenn ich nicht irre) besorgen half, näher angesehen, öfters mit inniger Rührung an die ungleich herrlicher Erziehung gedacht, die er selbst in seiner Eltern Hause genossen, wo er, wie er dankbar rühmte, nie etwas Unrechts oder eine Unsittlichkeit gehört oder gesehen“ (Reicke, 1860, s. 5).

nych. Stąd też poniżej zostaną kolejno ukazane relacje Kanta z rodzicami, rodzeństwem i dalszymi krewnymi.

Materiał, na podstawie którego można przedstawić te relacje, nie jest zbyt obfity, ale też i nie nazbyt skąpy. Dostępne są bowiem zarówno pochodzące z tamtych czasów wiarygodne świadectwa na temat stosunku Kanta do najbliższych, jak również z samych pism filozofa można wyłuskać kilka ciekawych w tym zakresie spostrzeżeń. Ponadto istnieją opracowania obcojęzyczne, w których została przedstawiona biografia niemieckiego filozofa i na podstawie których można wydobyć wątki odnoszące się do relacji Kanta do rodziców, rodzeństwa i dalszych krewnych. Oznacza to, że na podstawie dostępnego materiału – jak się wydaje – możliwe jest w pewnym zakresie ukazanie, jak kształtowały się relacje rodzinne Kanta.

## 1. Relacje Kanta z rodzicami

Immanuel (w księdze chrztu: Emanuel) Kant przyszedł na świat w Królewcu 22 kwietnia 1724 r. jako czwarte (z dziewięciorga) dziecko Anny Reginy z domu Reuter oraz Johanna Georga Kanta. Troje z rodzeństwa Kanta zmarło we wczesnym dzieciństwie. Wraz z przyszłym filozofem wzrastały cztery siostry (Regina Dorothea, Maria Elisabeth, Anna Louise i Catharina Barbara) i brat (Johann Heinrich). Duchową głową rodziny Kantów bez wątpienia była matka, która dokładała starań, by dzieci wychowane zostały zgodnie z zasadami życia pietystyczno-luterańskiego. Można nawet powiedzieć, że głównym zamierzeniem matki było wychowanie dzieci na pobożnych chrześcijan, zaś zasadniczą metodą, którą w tym celu stosowała był przykład osobistej pobożności i częste uczestnictwo w różnych publicznych nabożeństwach oraz prywatna modlitwa w domu. Oprócz pobożności matka dawała dzieciom przykład życzliwej miłości wobec bliźnich, spokoju i pogody ducha oraz rozsądnego rozwiązywania codziennych problemów. Mimo przedwczesnej śmierci – Kant miał wówczas 13 lat – swoimi naukami oraz przykładem życia matka odcisnęła zarówno na sposobie myślenia, jak i postępowaniu syna niezatarte piętno, trwale otwierając jego serce i umysł na piękno i ogrom świata oraz bojaźń Bożą (Dietzsch, 2005, s. 22–24).

Chociaż w dorosłym życiu Kant, w odróżnieniu od matki, zachowywał znaczny dystans wobec wszelakich form publicznie sprawowanego kultu<sup>4</sup>, to

---

<sup>4</sup> Jeśli wierzyć np. świadectwu Johanna D. Metzgera, dość nieprzychylnego Kantowi kolegi z fakultetu medycznego Uniwersytetu Królewieckiego, Kant całymi latami ani nie uczestniczył w nabożeństwach, ani także nie słuchał kazań, a w trakcie spotkań towarzyskich zazwyczaj przejawiał obojętność religijną (Dietzsch, 2005, s. 186).

jednak ogromną czią darzył autentyczną pobożność Anny R. Kant, a ją samą zawsze – nawet po wielu latach od jej śmierci – wspominał nie tylko z wielkim szacunkiem, ale nawet z wyraźną czułością. Przywoływany już R.B. Jachmann zaświadcza, że Kant, mówiąc o swej matce, zawsze był wyraźnie poruszony. Wskazywały na to mocno bijące serce czy błyszczące oczy, a zwłaszcza wypowiedziane przez filozofa słowa, które naznaczone były dziecięcym uwielbieniem syna wobec matki<sup>5</sup>. Może to z pewnością świadczyć o głębokiej uczuciowej więzi, jaka między nimi istniała. Wydaje się również, że więź łącząca Kanta z matką była znacznie głębsza i żywsza niż ta między nim a ojcem (Apel, 1904, s. 1–2; Kühn, 2001, s. 31–32).

Uwzględniając dalsze koleje życia Kanta, a także aktualną wiedzę psychologiczną na temat relacji matka-dziecko i jej wpływu na rozwój potomstwa, więź królewieckiego myśliciela z matką można uznać za wpisującą się w bezpieczny (prawidłowy) typ przywiązania matki do dziecka. W tego typu przywiązaniach dziecko jest stale otoczone troskliwą miłością i opieką matki, jest pewne łatwości dostępu do matki oraz jej adekwatnej do jego możliwości oraz okoliczności pomocy w sytuacjach trudnych. U potomstwa wychowanego w takim klimacie – nawet po wielu latach od śmierci matki – dominują pozytywne emocje, a negatywne pojawiają się najczęściej wskutek sytuacji konfliktowych i są krótkotrwałe. Człowiek kształtujący się w bezpiecznej więzi z matką jest również z zasady otwarty na innych ludzi (zob. np. Słaboń-Duda, 2011, s. 13–15; Cudak, 2012). U dorosłego Kanta można zaobserwować powyższe przejawy bezpiecznej więzi z matką w młodości, ponieważ był on z reguły życzliwie nastawiony do innych ludzi, a złość pojawiała się u niego krótkotrwałe i nigdy niebezpiecznie<sup>6</sup>. Był także pełen empatii oraz niezwykle łatwo nawiązywał kontakty interpersonalne, o czym bez wątpienia świadczy fakt, że Kant był wśród znajomych zawsze mile widzianym gościem, a jako gospodarz spotkania był oceniany jako miły, czarujący i zajmujący (Dietzsch, 2005, s. 127–135).

Zupełnie obce natomiast profilowi zachowań i postaw Kanta wydają się być oznaki właściwe trzem pozostałym (nieprawidłowym) typom relacji matki

---

<sup>5</sup> „Wenn der große Mann von seiner Mutter sprach, dann war sein Herz gerührt, dann glänzte sein Auge und jedes seiner Worte war der Ausdruck einer herzlichen und kindlichen Verehrung“ (Schwarz, 1907, s. 169).

<sup>6</sup> Przykładem może być tutaj stosunek Kanta do swoich studentów. Z zasady i niezmiennie darzył ich życzliwością i był do nich przyjaźnie nastawiony. Jednakże, jeśli nie przykładali się oni solidnie do nauki, wówczas z troski o ich rozwój intelektualny otwarcie wyrażał swoją dezaprobatę wobec tego rodzaju postawy. R.B. Jachmann następująco charakteryzuje królewieckiego mistrza jako wykładowcę akademickiego: „Vor allen Dingen freute er sich über den Fleiß und die guten Sitten der studierenden Jünglinge. In seinem Repetitorio Beweise des Fleißes und der Aufmerksamkeit abzulegen, war der sicherste Weg, sich als Student seine Gunst zu erwerben. Aber er äußerte auch im Auditorio ganz unverholen seinen Unwillen, wenn seine Zuhörer in der Wiederholungsstunde nichts zu antworten wußten“ (Schwarz, 1907, s. 128).

do dziecka, czyli przywiązania ambiwalentne, unikające i zdeorganizowane. W pierwszym przypadku potomstwo wychowuje się w klimacie niepewności opieki nad nim i silnych lęków powodowanych długotrwałymi okresami separacji od matki. Skutkiem tego typu relacji dziecko–matka są zazwyczaj niezdolność do adaptacji w środowisku i społeczeństwie, niestabilność i niespójność emocjonalna, wycofanie z relacji interpersonalnych czy skłonność do depresji motywowanej poczuciem alienacji. Dla przywiązań unikających charakterystyczny jest brak ufności dziecka do matki. Jest on najczęściej spowodowany niemożliwością fizyczną lub niezdolnością psychiczną matki do nawiązania emocjonalnej bliskości z dzieckiem, a w skrajnych przypadkach jego stałym odrzuceniem czy nawet wręcz agresją wobec niego. Dziecko wzrastające w klimacie przywiązań unikających jest z reguły skłonne do agresji, depresyjne i często ma poczucie bezradności. Natomiast wzorzec przywiązań zdeorganizowanych charakteryzuje się brakiem stałej czy spójnej relacji dziecko–matka. Raz jest to więź o silnym zabarwieniu emocjonalnym i przywiązaniu dziecka do matki powstała dzięki jej opiekuńczości i bliskości, innym razem dziecko, będąc przez matkę w jakiś sposób krzywdzone bądź zaniedbywane, odsuwa się od niej emocjonalnie. Potomstwo ukształtowane w ramach zdeorganizowanej relacji z matką nie dysponuje zazwyczaj zborną strategią odnoszenia się do ludzi oraz jest niezwykle i nieadekwatnie do sytuacji labilne emocjonalnie (Słaboń-Duda, 2011, s. 14–15). Nie wydaje się, aby relacje Anny R. Kant do syna wpisywały się w któryś z trzech nieprawidłowych typów relacji matka–dziecko, ponieważ królewiecki filozof chociaż nie założył własnej rodziny, to jednak z pewnością nie był ani osobą wycofaną z relacji interpersonalnych<sup>7</sup>, ani też bezradną, agresywną, depresyjną, niedysponującą spójną wizją własnych odniesień do innych ludzi i swojego miejsca w świecie<sup>8</sup>. Był natomiast – można

<sup>7</sup> Sugestywna jest chociażby tu uwaga wyrażona przez Kanta na temat samotnego spożywania posiłków. Samotnie spożywane posiłki ocenia on nie tylko jako niezdrowe, ale wręcz jako destrukcyjne dla człowieka (filozofującego uczonego), ponieważ człowiek stale posilający się w samotności może stopniowo stracić ochotę do życia: „Allein zu essen (*solipsismus convictorii*) ist für einen philosophirenden Gelehrten ungesund; nicht Restauration, sondern (vornehmlich wenn es gar einsames Schwelgen wird) Exhaustion; erschöpfende Arbeit, nicht belebendes Spiel der Gedanken. Der genießende Mensch, der im Denken während der einsamen Mahlzeit an sich selbst zehrt, verliert allmählig die Munterkeit, die er dagegen gewinnt, wenn ein Tischgenosse ihm durch seine abwechselnde Einfälle neuen Stoff zur Belebung darbietet, welchen er selbst nicht hat ausspüren dürfen“ (Kant, 1798, s. 279–280).

<sup>8</sup> Znamienna może być tutaj np. reakcja Kanta na pojawiające się kilka razy w jego życiu oferty awansu, których przyjęcie wiązałoby się z koniecznością opuszczenia rodzinnego Królewca i przeniesienia się do Erlangen, Jeny czy też Halle, aby na tamtejszych uniwersytetach objąć kierownicze stanowiska. Wszystkie odrzucił nie z powodu jednak lęku przed nieznanym, ale ze świadomego przywiązania do stron rodzinnych oraz życiowych preferencji (Höffe, 2003, s. 28). Kant wyraźnie wskazał na motywy podejmowanych wówczas przez siebie decyzji w liście do swojego ucznia i przyjaciela Marcusa Herza, pisząc, że sława i korzyści nigdy nie miały dla niego wielkiego znaczenia, a bardziej od nich ceni sobie stateczność, uporządkowane życie umożliwiające spokojną pracę i grono stałych przyjaciół: „In diesem Betracht vermisch sich meine angenehme Emfindung doch mit etwas Schwermüthigem, wenn ich mir einen Schauplatz

przynajmniej odnieść takie wrażenie na podstawie świadectw osób, które z nim obcowaly – człowiekiem stabilnym życiowo i emocjonalnie<sup>9</sup>, a także jednocześnie zdolnym do adaptacji w różnych sytuacjach i zazwyczaj reagującym adekwatnie do zaistniałych okoliczności<sup>10</sup>.

Mimo że emocjonalno-duchowa więź łącząca Kanta z ojcem jawi się jako luźniejsza od tej, która łączyła go z matką, można zauważyć, że Johann G. Kant – zmarły, gdy Kant miał 22 lata – odegrał także istotną rolę w kształtowaniu się charakteru syna, przyjmowanych przez niego wzorców postępowania oraz preferowanych wartości. Ojciec przyszłego filozofa – jak wspomina Ludwig E. Borowski, jeden z pierwszych studentów Kanta – żądał od swoich dzieci przede wszystkim pilności w nauce i pracy, a uczciwości w postępowaniu. Brzydził się ponadto kłamstwem, bezwzględnie cenił prawdomówność i każdorazowo oczekiwał odpowiednich postaw od swojego potomstwa. Dokładał także starań, by wychować je na porządnym obywateli Prus. Istotnym celem, jaki chciał osiągnąć Johann G. Kant – przykładem własnego życia i solidnie wykonywanej przez siebie pracy (trudnił się rymarstwem) oraz podejmowanymi zabiegami wychowawczo-edukacyjnymi – było przygotowanie dzieci do życia z pracy własnych rąk, by dla nikogo nie były ciężarem (Schwarz, 1907, s. 3–5).

W świetle współczesnej wiedzy na temat wpływu relacji ojciec–dziecko na kształtowanie się osobowości syna (zob. np. Świdarska, 2011; Ośkiewicz, 2012;

---

eröffnet sehe, wo diese Absicht in weit größerem Umfange zu befördern ist und mich gleichwohl durch den kleinen Antheil von Lebenskraft, der mir zugemessen worden, davon ausgeschlossen finde. Gewinn und Aufsehen auf einer großen Bühne haben, wie Sie wissen, wenig Antrieb vor mich. Eine friedliche und gerade meiner Bedürfnis angemessene Situation, abwechselnd mit Arbeit, Spekulation und Umgang besetzt, wo mein sehr leicht afficirtes, aber sonst sorgenfreyes Gemüth und mein noch mehr läunischer, doch niemals kranker Körper, ohne Anstrengung in Beschäftigung erhalten werden, ist alles was ich gewünscht und erhalten habe. Alle Veränderung macht mich bange, ob sie gleich den größten Anschein zur Verbesserung meines Zustandes giebt und ich glaube auf diesen Instinkt meiner Natur Acht haben zu müssen, wenn ich anders den Faden, den mir die Parzen sehr dünne und zart spinnen, noch etwas in die Länge ziehen will. Den größten Dank also meinen Gönnern und Freunden, die so gütig gegen mich gesinnt sind, sich meiner Wohlfarth anzunehmen, aber zugleich eine ergebnste Bitte, diese Gesinnung dahin zu verwenden, mir in meiner gegenwärtigen Lage alle Beunruhigung (wovon ich zwar noch immer frey gewesen bin) abzuwehren und dagegen in Schutz zu nehmen“ (Kant, 1778, s. 231).

<sup>9</sup> Warto tu dopowiedzieć, że właśnie ta niebywała wprost emocjonalno-życiowa stabilność Kanta, której trudno w świetle zachowanych upamiętnień zaprzeczyć, wydaje się leżeć u źródeł wyraźnie karykaturalnego obrazu biografii królewieckiego filozofa powielanego przez wielu autorów. Owszem, zasadniczo życie Kanta biegło stałym rytmem i pozbawione było jakichś emocjonalnych nagłych zwrotów, ale nie oznacza to, że było to życie nieciekawe, wyzute ze spotkań towarzyskich czy spędzone wyłącznie na mozołnej pracy badawczej (Kühn, 2001, s. 14–15).

<sup>10</sup> Interesująca może być pod tym względem chociażby uwaga poczyniona przez R.B. Jachmanna na temat zadziwiającej zdolności Kanta do przestawiania z małymi dziećmi. Jak podkreśla R.B. Jachmann, ten wielki mędrzec – jakim bez wątplenia był Kant – o przenikliwym umyśle, sięgającym obszarów poznawczych, na które niewielu ludzi jest się w stanie zapuścić, i na co dzień posługujący się zaawansowanym słownictwem, był jednocześnie w stanie bez większych trudności żartować i bawić się z małymi dziećmi jak jedno z nich (Schwarz, 1907, s. 137–138).

Basak, 2013; Tracz, 2020) oraz mając na uwadze zarówno intelektualną, moralną oraz społeczną jakość życia Kanta<sup>11</sup>, jak również Kantowskie pojmowanie roli ojca w życiu dziecka, zwłaszcza syna<sup>12</sup>, można wywnioskować, że Johann G. Kant właściwie wywiązał się z roli ojca. Przede wszystkim wydaje się, że ojciec Kanta musiał być aktywnie i stale obecny w procesie wychowywania potomstwa, ponieważ z reguły chłopcy kształtowani w taki sposób wykazują większą skłonność do aktualizacji swojego intelektualnego potencjału od tych, w których życiu ojciec był w ogóle lub przynajmniej w części nieobecny<sup>13</sup>.

Należy podkreślić, że Kant w sposób naturalny był obdarzony przenikliwym umysłem. Ale oczywiste jest, że same naturalne zdolności i talenty nie na wiele by się zdały bez osobistej i wytężonej pracy jego samego oraz właściwego prowadzenia go przez wychowawców, w tym zwłaszcza przez ojca. I zdaje się, że do takiej właśnie wytrwałej pracy nad sobą Johann G. Kant stale mobilizował syna, a w każdym razie na pewno dołożył ze swej strony wszelkich moż-

<sup>11</sup> Warto tu wspomnieć, że wiele o wyjątkowej jakości życia Kanta w poszczególnych obszarach mówią reakcje mieszkańców Królewca podczas pogrzebu filozofa i treść nekrologu, który ukazał się krótko po jego śmierci. W czasie niezwykle podniosłego pogrzebu Kanta, na który spontanicznie licznie przybyli mieszkańcy Królewca oraz studenci miejscowego uniwersytetu, miał odbyć się np. następujący, i trzeba przyznać nieco anegdotyczny, dialog: „[...] słyszano, jak na widok uroczystego pochodu jakaś oficerska żona wyraziła zdziwienie: *Boże, tak nie chowano nawet feldmarszałka!*, natychmiast padła replika: *Madame, proszę wziąć pod uwagę, że feldmarszałków jest wielu, a Kant, jak dotąd, był tylko jeden*” (Dietzsch, 2005, s. 214). Jak ocenia natomiast M. Kühn, niezwykle trafna jest zwięzła pośmiertna notatka zamieszczona w *Königlich Preußischen Staats-, Kriegs- und Friedens-Zeitungen*, w której krótko podsumowane zostało całe życie Kanta i w której stwierdzono, że był on nie tylko wielce znanym w świecie myślicielem, ale także człowiekiem wielkiej wierności, życzliwości, uczciwości i towarzyskości: „Heute Mittags um 11 Uhr [12 lutego 1804 r.; Z.K.] starb hier an völliger Entkräftung im 80sten Jahre seines Alters Immanuel Kant. Seine Verdienste um die Revision der spekulativen Philosophie kennt und ehrt die Welt. Was ihn sonst auszeichnete, Treue, Wohlwollen, Rechtschaffenheit, Umgänglichkeit – dieser Verlust kann nur an unserem Orte ganz empfunden werden, wo also auch das Andenken des Verstorbenen am ehrenvollsten und dauerhaftesten sich erhalten wird“ (Kühn, 2001, s. 3–5).

<sup>12</sup> W *Pädagogik* Kant zauważa np., że wskazane jest, aby dzieci już od samej młodości stopniowo przyuczane były do solidnej pracy, co ma się dokonywać dzięki umiejętnemu łączeniu zabawy z obowiązkami. Winny być także dyscyplinowane, jeśli zajdzie taka potrzeba. Królewickiemu myślicielowi wydało się, że w odniesieniu do synów zazwyczaj ojcowie lepiej od matek sprawdzają się w tych zadaniach. Jego zdaniem można też zauważyć, że w trakcie nauki pracy połączonej z zabawą synowie lubią bardziej spędzać czas z ojcami niż matkami. We wspomnianym dziele można m.in. odnaleźć następujące uwagi: „Es ist daher äußerst wichtig, daß Kinder von Jugend aufarbeiten lernen. Kinder, wenn sie nur nicht schon verzärtelt sind, lieben wirklich Vergnügungen, die mit Strapazen verknüpft, Beschäftigungen, zu denen Kräfte erforderlich sind. In Ansehung dessen, was sie genießen, muß man sie nicht leckerhaft machen und sie nicht wählen lassen. Gemeinhin verziehen die Mütter ihre Kinder hierin und verzärteln sie überhaupt. Und doch bemerkt man, daß die Kinder, vorzüglich die Söhne, die Väter mehr als die Mütter lieben. Dies kommt wohl daher, die Mütter lassen sie gar nicht herumspringen, herumlaufen und dergl., aus Furcht, daß sie Schaden nehmen möchten. Der Vater, der sie schilt, auch wohl schlägt, wenn sie ungezogen gewesen sind, führt sie dagegen auch bisweilen ins Feld und läßt sie da recht jungenmäßig herumlaufen, spielen und fröhlich sein“ (Kant, 1803, s. 477–478).

<sup>13</sup> Istnienie takich zależności potwierdzają obserwacje poczynione na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci przez takich badaczy, jak np. B. Baran, H.B. Biller, E. Williams, N. Radin, M.E. Lamb i C. Lewis (Tracz, 2020).



liwych starań, aby zapewnić mu jak najlepsze warunki do rozwoju i nauki<sup>14</sup>. Warto tu mieć na względzie, że w świetle ustaleń wielu badaczy właśnie uczestnicząca obecność ojca w procesie wychowawczym wyjątkowo wzmacnia zwłaszcza synów w dążeniu do coraz większej samodzielności oraz rozwoju osobowego, w szczególności intelektualno-zawodowego<sup>15</sup>. Prawidłowa identyfikacja Kanta z ojcem znacząco przyczyniła się również do zinternalizowania przez niego przyjmowanego w rodzinnym domu zestawu norm moralnych oraz wartości. Kluczowa – jak podkreślają znawcy tej materii – w formowaniu sumienia synów jest postawa i przykład własnego ojca<sup>16</sup>. Ponadto relacja między Kantem seniorem i Kantem juniorem musiała być ciepła, tzn. ojciec mimo stanowczości w stawianiu synowi wysokich wymagań, raczej częściej darzył go pozytywnymi niż negatywnymi uczuciami, a on odpłacał mu tym samym<sup>17</sup>. Dzieci wychowywane w klimacie ojcowskiej opiekuńczości oraz życzliwości zazwyczaj cechuje pewność siebie, asertywność oraz umiejętność osiągnięcia indywidualnych i społecznych celów przy jednoczesnym pozostawaniu w dobrych stosunkach z innymi ludźmi<sup>18</sup>. A Kant bez wątpienia był osobą asertywną i pewną siebie<sup>19</sup>. Jeśli z kimś pozostawał z jakichś powodów w trudnych rela-

<sup>14</sup> Jak wnioskuje np. dziewiętnastowieczny komentator Hermann Schmidt, ojciec Kanta był człowiekiem prostym i sam z siebie niewiele mógł synowi w kwestii wykształcenia zaproponować. Ale Johann G. Kant był równocześnie na tyle dalekowzroczny, zaradny oraz otwarty, że potrafił utalentowanego syna przedstawić odpowiednim osobom, które następnie mogły finansowo oraz merytorycznie wesprzeć jego edukację. Wydaje się, że bez zabiegów ojca, wspieranego w tym względzie bez wątpienia również przez matkę, która była znacznie lepiej wykształcona niż większość ówczesnych kobiet, a także ich obopólnej otwartości na pojawiające się z różnych stron propozycje wsparcia, raczej młody Kant nie trafiłby do Collegium Fridericianum, jednego z najlepszych ówczesnie gimnazjum w Niemczech, gdzie m. in. na jego talencie poznał się dyrektor szkoły, a także królewiecki pastor i kaznodzieja Franz A. Schultz, uczeń znanieńskiego oświeceniowego niemieckiego filozofa Christiana Wolffa. Wykształcenie oraz duchowa formacja zdobyte w tym gimnazjum, w którym obowiązywał surowy regulamin wymagający od uczniów wysokiego poziomu moralno-religijnego życia i które Kant ukończył we wrześniu 1740 r. z drugą lokatą na całym roczniku, rozpoczynając następnie studia uniwersyteckie, położyły intelektualne podwaliny pod przyszłe jego dokonania, a także odcisnęły piętno na jego charakterze (Schmidt, 1858, s. 1–6).

<sup>15</sup> Obecność w zachowaniach synów tego typu skłonności i ich znaczną zależność od odpowiedniej postawy ojców zauważyli m.in. B. Baran, H.B. Biller oraz K. Pospiszyl (Tracz, 2020).

<sup>16</sup> Korelację pomiędzy identyfikacją z ojcem a uznaniem określonych zasad i norm przez synów za własne opisują np. L.M. Hollman, M. Wolicki czy Z. Zaborowski (Tracz, 2020).

<sup>17</sup> Wiele światła na relację między Kantem a jego ojcem rzucają niezwykle ciepłe oraz poruszające słowa zapisane przez tego pierwszego w rodzinnej Biblii po śmierci drugiego. Znamienne jest także, że królewiecki filozof odnotowuje nawet dokładną godzinę śmierci swojego ojca: „Anno 1746 d. 24. März Nachmittags um halb 4 Uhr ist mein liebster Vater, durch einen seeligen Tod abgefordert worden. Gott der ihm in diesem Leben nicht viel Freude geniessen lassen, lasse ihm davor die ewige Freude zu Theil werden“ (Hinske, 2020).

<sup>18</sup> Istnienie już od wczesnego dzieciństwa, zwłaszcza u synów, tego typu zależności zaobserwowali m.in. M.E. Lamb, C. Lewis, Y.M. Youngblade, J. Belsky, H.B. Biller, B. Baran, P.H. Mussen i D.R. Parke (Tracz, 2020).

<sup>19</sup> O. Höffe zauważa z przekąsem, że już w pierwszym dziele królewieckiego filozofa *Myśli o prawdziwej mierze sił żywych oraz ocena dowodów, którymi w tej spornej kwestii posługiwał się Leibniz i inni*

cjach, to nawet wówczas dążył do łagodzenia sporu i podjęcia współpracy w celu osiągnięcia dobra wspólnego<sup>20</sup>.

Wiele – jak zauważa Max Apel – o klimacie panującym w rodzinnym domu Kanta, a także o sposobie życia rodziców i wartościach, które starali się wpoić swoim dzieciom, mówią związane notatki zawarte w księdze kościelnej i odnoszące się do pogrzebów obojga rodziców. W obydwu przypadkach lakonicznie zapisano, że pochówki były ciche (*Still*) i ubogie (*Arm*). Świadczy to z pewnością zarówno o tym, że dość liczna rodzina Kantów nie opływała w luksusy, jak również i o tym, że dzieci wychowane były do spokojnego przyjmowania różnych przeciwności życia i nie pały żądzą posiadania nadmiernego bogactwa (Apel, 1904, s. 2).

Z kolei sam Kant, wobec Friedricha T. Rinka, niemieckiego ewangelickiego teologa i nauczyciela akademickiego, charakteryzując pietyzm, przy okazji nakreślił sposób życia rodziców, podkreślając, że starali się oni wpoić ten sam model własnemu potomstwu. Określił je m.in. jako życie cnotliwe, pobożne, surowe, ceniące mądrość, spokojne i jednocześnie pogodne, pełne wewnętrznego pokoju, którego nie zakłócają żadne namiętności, wolne od niezadowolenia z ubóstwa, niekłótliwe, unikające gniewu i nienawiści, życzliwe dla nieprzyjaciół oraz ufne w Bożą Opatrzność<sup>21</sup>. Można zatem powiedzieć, że w oczach syna rodzice jawili się jako wyjątkowo dobrzy ludzie, którzy mimo różnorodnych utrapień

---

*mechanicy wraz z kilkoma wstępnyimi uwagami dotyczącymi sił ciał w ogóle* bez trudu można dostrzec ogromną pewność siebie wówczas jeszcze „raczkującego” myśliciela i niespełna dwudziestoletniego młodzieńca, gdyż dzieło to jest nasycone pełnymi rezonem stwierdzeniami (Höffe, 2003, s. 25).

<sup>20</sup> Przykładem pokojowego usposobienia Kanta w stosunkach międzyludzkich jest jego relacja z Johannem D. Metzgerem, kolegą filozofa z fakultetu medycznego Uniwersytetu Królewskiego. Między obydwojma wykładowcami uniwersytetu doszło bowiem do ostrego spięcia. Z jednej strony Kant, z troski o dobro uczelni i poszanowanie uznanych praktyk w jej zarządzaniu, przyczynił się do zablokowania w semestrze zimowym 1785/86 kandydatury (samozwańczej) J.D. Metzgera do objęcia funkcji rektora Albertyny, zaś J.D. Metzger w ramach rewanżu publicznie krytykował później Kantowski sposób rektorowania w semestrze letnim roku 1786. I chociaż Kant na te zarzuty (częściowo trafne, ale też i częściowo podyktowane zawiścią, zazdrością itd.) odpowiadał w urzędowym tonie, to jednak raczej te odpowiedzi przedstawiają się jako próby łagodzenia dla dobra uniwersytetu nabrzmiałego sporu niż miałyby to być dążenie do całkowitego wyrugowania Metzgera z życia akademickiego (Dietzsch, 2005, s. 182–184).

<sup>21</sup> „Waren auch die religiösen Vorstellungen der damaligen Zeit [...] und die Begriffe von dem, was man Tugend und Frömmigkeit nannte, nichts weniger als deutlich und genügend: so fand man doch wirklich die Sache. Man sage dem Pietismus nach, was man will, genug! Die Leute, denen es ein Ernst war, zeichneten sich auf eine ehrwürdige Weise aus. Sie besaßen das Höchste, was der Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen innern Frieden, die durch keine Leidenschaft beunruhigt wurden. Keine Not, keine Verfolgung setzte sie in Mißmuth, keine Streitigkeit war vermögend sie zum Zorn und zur Feindschaft zu reizen. Mit einem Wort, auch der bloße Beobachter wurde unwillkürlich zur Achtung hingerrissen. Noch entsinne ich es mich [...] wie über ihre gegenseitigen Gerechtsame einst zwischen dem Rierner- und Sattlergewerke Streitigkeiten ausbrachen, unter denen auch mein Vater ziemlich wesentlich litte; aber des ungeachtet wurde selbst bei der häuslichen Unterhaltung dieser Zwist mit solcher Schonung und Liebe in Betreff der Gegner, von meinen Eltern behandelt, und mit einem solchen festen Vertrauen auf die Vorsehung, daß der Gedanke daran, obwohl ich damals ein Knabe war, mich dennoch nie verlassen wird“ (Rink, 1805, s. 13–15).



i przeciwności niesionych przez życie starali się żyć godziwie moralnie i do takiego też sposobu życia przysposobić własne potomstwo (Kühn, 2001, s. 29).

Rodzice byli zatem dla Kanta niekwestionowanym przykładem wzorcowego życia oraz właściwego kształtowania relacji w samej rodzinie, jak również odnoszenia się do ludzi spoza rodziny (Kühn, 2001, s. 42). Mając na uwadze niewątpliwy związek klimatu domu rodzinnego oraz postawę rodziców z funkcjonowaniem dzieci już w dorosłym życiu (por. np. Cudak S., 2012), można – jak się wydaje – dość zasadnie skonstatować, że wpływ Anny Reginy oraz Johanna Georga Kantów na kształt życia i rozumienie świata przez Immanuela Kanta, ich syna, był widoczny i niebagatelny.

## 2. Relacje Kanta z rodzeństwem

O ile o więzi z rodzicami i o ich, zwłaszcza matki, niezatartym wpływie na swoje życie Kant wspominał stosunkowo często, o tyle już o swoich stosunkach z rodzeństwem – jak relacjonuje np. R.B. Jachmann – w zasadzie nieustannie milczał i nigdy na ten temat publicznie nic znaczącego nie wyraził (Schwarz, 1907, s. 169). Jednakże określone zachowania Kanta, a także listy, te napisane przez niego i otrzymane oraz świadectwa innych osób pozwalają nieco naświetlić tę kwestię.

I tak, wydaje się, że jeśli mówimy o relacjach z rodzeństwem, to można postawić tezę, że miały one charakter ambiwalentny. Na podstawie dostępnych źródeł można bowiem wnioskować, że raczej nie kontaktował się ze swoimi czterema siostrami (Reginą Dorotheą, Marią Elisabeth, Anną Louisą i Cathariną Barbarą) niemal przez ćwierć wieku dorosłego życia, co jest o tyle zastanawiające, że wszyscy mieszkali w tym samym mieście (Schwarz, 1907, s. 169). Warto wspomnieć, że Kant wyjątkowo chłodno potraktował jedną ze swych sióstr, Catharinę Barbarę, gdy ta w ostatnich dniach jego życia odwiedzała go, aby się nim opiekować. Królewiecki filozof czuł się wówczas wyraźnie zakłopotany prostotą kobiety i traktował ją jakby była mu niemalże obcą osobą, choć w tamtym czasie była to już ostatnia siostra, jaka mu pozostała przy życiu (Kühn, 2001, s. 34). Również nie wyglądają na jakoś szczególnie zażyłe stosunki Kanta z jedynym rodzonym bratem (Johannem Heinrichem), który od 1781 r. był pastorem w Kurlandii. Obydwaj bracia pozostawali w kontakcie listownym<sup>22</sup>,

---

<sup>22</sup> Na marginesie warto zauważyć, że lista osób, z którymi w ciągu swego życia Kant korespondował jest imponująca. Znajdują się na niej zarówno znakomici ówcześni uczeni, np. Leonhard Euler, Moses Mendelssohn czy Friedrich H. Jacobi, jak również osobistości ze świata polityki, wśród których najznamienszą jest król pruski Fryderyk II Hohenzollern, a także zwyczajni obywatele, np. Maria von Herbert (Lacoste, 1994).

choć niezbyt częstym i zdecydowanie więcej Kant otrzymał listów od brata niż sam do niego napisał<sup>23</sup>. Mimo że Kant emocjonalnie chłodno i w sposób zdystansowany odnosił się do brata, to jednak – jak się wydaje – łączyła go z nim szczerą braterską miłość (*die Bruderliebe*). Niewielki, aczkolwiek zauważalny, rozdźwięk pomiędzy relacjami Kanta z siostrami a młodszym bratem, jeśli wierzyć np. R.B. Jachmannowi, daje się wytłumaczyć m.in. tym, że te pierwsze były prostymi kobietami i na co dzień raczej obce im były sprawy naukowe, dydaktyczne i administracyjne, które zaprzętały królewieckiego mędrca (Schwarz, 1907, s. 169–170), zaś Johanna Heinricha przynajmniej ogólnie interesowały pola badawczo-organizacyjnej aktywności brata<sup>24</sup>. Bracia z rzadka, ale informowali się ponadto listownie o najważniejszych wydarzeniach, jakie w rodzinach Kantów się rozgrywały, a także dzielili troską o losy najbliższej rodziny<sup>25</sup>.

Chociaż Kant chłodno traktował zarówno swoje siostry, jak i brata, a także nie wydawał się być szczególnie mocno emocjonalnie z nimi związany (Kühn, 2001, s. 34), to jednak wielkim błędem byłoby stwierdzenie, że nie był on troskliwym bratem, a opiekuńczym wujem czy stryjem dla ich rodzin. Na podstawie faktu, że Kant znacząco wspierał finansowo swoich najbliższych krewnych, można dojść do przekonania, że ich los nie był mu obojętny i się nim poważnie przejmował<sup>26</sup>. Choć też i w tych przejawach Kantowskiego zatroskania o najbliższą rodzinę łatwo jest zauważyć, że raczej królewiecki myśliciel kierował się racjonalnie uzasadnionymi obowiązkami, jakie rodzeństwo ma względem siebie, niż był powodowany głębokim uczuciem żywionym do najbliższych<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> W zebranej przez Pruską Akademię Nauk korespondencji Kanta można się doliczyć dziesięciu listów, które otrzymał on od Johanna Heinricha, zaś zaledwie dwóch, które do brata napisał.

<sup>24</sup> Na przykład Johann H. Kant w liście datowanym na 8 lutego 1792 r. pisze m.in., że jest dumny ze swego starszego brata, który zdobył sobie w niemieckim świecie naukowym sławę wielkiego myśliciela – twórcy całkiem nowego filozoficznego spojrzenia. Wyraża też nadzieję, że uda się bratu doprowadzić rozpoczęte dzieło do końca. Życzy też mu, aby jego pisma stały się wielce znane także poza Niemcami (Kant, 1792, s. 323).

<sup>25</sup> Kant w króciutkim liście z 17 grudnia 1796 r. informuje brata o powodach trudności finansowych, z jakimi borykają się rodziny ich sióstr, a także o przedsięwziętych w związku z tym przez siebie krokach zaradczych (Kant, 1796). Natomiast Johann H. Kant pod koniec sierpnia 1789 r. informuje starszego brata o tym, że ze swoją ukochaną małżonką oraz czwórką potomstwa wiodą szczęśliwe życie małżeńskie i rodzinne (Kant, 1789, s. 72).

<sup>26</sup> Kant przez wiele lat wypłacał np. zapomogę swojej drugiej siostrze (Marii Elisabeth), która po rozwodzie (1768) z mężem popadła w kłopoty finansowe, a po jej śmierci (1796) podobną zapomogę przekazywał jej dzieciom oraz pomyślał o odpowiedniej dla nich pomocy w swoim testamencie. Porównywalnie wspierał także swoją najmłodszą siostrę (Katharinę Barbarę), która straciła męża i jednocześnie źródło utrzymania zaledwie rok po ślubie. Starszy brat ufundował jej miejsce w królewieckim szpitalu św. Grzegorza. Wsparł również rodzinę swojego jedyne go brata po jego śmierci (1800) (Kühn, 2001, s. 430–431).

<sup>27</sup> Znamienny jest np. dopisek zanotowany przez Kanta na ostatniej stronie listu (z 3 lipca 1773 r.), który otrzymał od swojego brata (Kant, 1773a, s. 140–141). Johann H. Kant krótko informuje o tym, co dzieje się w jego życiu, a także wyrażał się niezwykle emocjonalnie na temat więzi, jakie istnieją między

Takowego – jak można ocenić – Kant ani do rodzeństwa, ani też do jego potomstwa w ogóle nie odczuwał.

Jednakże dla ogólnej oceny stosunku Kanta do rodzeństwa i jego potomstwa istotniejsze są – po pierwsze – troska i idące za nią, zwłaszcza finansowe, wsparcie, którego filozof udzielał znajdującym się w potrzebie najbliższym krewnym, niż emocjonalny chłód czy dystans, z jakimi do nich się odnosił (Kühn, 2001, s. 431), a także – po drugie – fakt, że nawet jeśli zachowywał wobec własnej rodziny wyraźny emocjonalny dystans, to jednak nie zaniedbywał swoich zobowiązań wobec niej (Kühn, 2001, s. 34). Ponadto, należy mieć też na uwadze, że pozostawiony po śmierci (12 lutego 1804 r.) przez królewieckiego myśliciela majątek, szacowany na blisko 60 tysięcy talarów, przypadł w znaczącej części – zgodnie z wolą zmarłego wyrażoną w zachowanym i parokrotnie, pomiędzy 27 lutego 1798 r. a 29 maja 1803 r., uzupełnianym testamentem<sup>28</sup> – jego najbliższym krewnym, czyli mieszkającej w Kurlandii czwórce dzieci brata Johanna H., a także czwórce dzieci sióstr Kanta mieszkających w Królewcu. W testamencie Kant zagwarantował również z pozostawionego przez siebie majątku utrzymanie siostry Cathariny Barbary, która jako jedyna z rodzeństwa go przeżyła. Zatem na podstawie zaistniałych faktów, jakim był np. testament, można sformułować wniosek, że Kant miał na uwadze dobro swoich bliskich i to w dalszej perspektywie (Dietzsch, 2005, s. 210–211).

Godne podkreślenia jest, że chociaż Kant odnosił się do rodzeństwa oraz jego potomstwa wyjątkowo chłodno pod względem emocjonalnym, to jednak w ostatnich dniach swojego życia był otoczony troskliwą opieką najmłodszej siostry – Cathariny Barbary. Z przejmującego opisu momentu jego śmierci – sporządzonego przez Ehregotta A.Ch. Wasianskiego, słuchacza wykładów filozofa i wykonawcy jego testamentu – wiemy, że Catharina Barbara była wraz z jednym z bratanków Kanta obecna przy jego śmierci. Obydwoje stali przy łóżku, na którym Kant umierał (Schwarz, 1907, s. 385–387). To trwanie najbliższych przy Kancie aż do jego śmierci – która nie była zaskoczeniem, ponieważ

---

rodzeństwem i o których odnowienie oraz zachowanie należałoby się zatroszczyć. Johann H. niepokoi się również o los sióstr. Prosi też brata, aby przekazał Annie Louisie korespondencję, która została dołączona do listu i która jest odpowiedzią na otrzymane od niej wcześniej pismo. Kant, zapewne nie dzieląc uczuciowego tonu brata, który czynił mu emocjonalne awanse, zreflektował, że obowiązkiem moralnym należy czynić zadość nie ze względu na uczucia, ale z uwagi na idee zawarte w rozumnym podmiocie: „Alle Moralität besteht in der Ableitung der Handlungen aus der Idee des Subjekts, nicht aus der Empfindung. Die Idee ist allgemeingültig so wohl aus dem Zwecke (*abstrahendo*) als auch aus der Beziehung auf alle (*combinando*). Die Quellen aller Erfahrungserkenntnis sind transcendentale. Es sind (innere) anticipationen“ (Kant, 1773).

<sup>28</sup> Gwoli ścisłości trzeba dodać, że nie był to pierwszy testament sporządzony przez Kanta. Pierwszy testament został zdeponowany w sądzie miejskim w Królewcu 29 sierpnia 1791 r. Jednakże można uznać go za nieistotny, ponieważ Kant wyraźnie na samym początku drugiego zaznacza, że testament drugi całkowicie znosi postanowienia zapisane w pierwszym (Kant, 1803a).

stopniowo podupadał on na zdrowiu od przełomu 1801 i 1802 r., a wraz z początkiem roku 1804 coraz wyraźniej zaczął tracić siły – a zwłaszcza wymagająca wysiłku i samozaparcia pielęgnacja świadczona przez najmłodszą z sióstr<sup>29</sup>, wydają się być potwierdzeniem żywienia przez najbliższych wobec Kanta wdzięczności, na którą on sobie wcześniej wyświadczanym finansowym wspieraniem najbliższych zasłużył. Trudno przypuszczać, że Catharina Barbara zdobyłaby się na taki wysiłek, tym bardziej że Kant wówczas odnosił się do niej niemal obco, gdyby nie odczytywała świadczonej jej wcześniej przez brata pomocy jako świadectwa jego troski o nią, którą w ostatnich dniach życia mu wynagrodziła swą opieką (Kühn, 2001, s. 419–422).

Stosunek Kanta do rodzeństwa nie wydaje się znacząco odbiegać od typowego kształtowania się tego typu relacji. Z jednej strony, zazwyczaj jest tak, że relacje między rodzeństwem przyjmują postać „U-kształtną”. Oznacza to, że w dzieciństwie między rodzeństwem (zwłaszcza w układzie siostra–brat) – jeśli jest ono wiekowo w miarę bliskie, a w przypadku Kantów można powiedzieć, że tak właśnie było<sup>30</sup> – istnieje znaczna uczuciowa zażyłość (powstała wskutek spędzania ze sobą czasu czy tego samego środowiska wychowawczego), która później, gdy dorosłe już rodzeństwo zakłada własne rodziny, robi karierę zawodową itp., wyraźnie się rozluźnia, a czasem nawet w ogóle zanika, by następnie często, ale nie zawsze, „na starość” ponownie nabrać intensywności (por. np. Kasten, 1994, s. 98–176; Bugelnig, 2008). Emocjonalnie chłodny stosunek dorosłego Kanta, który był skoncentrowany na pracy naukowo-dydaktycznej, do swoich dorosłych sióstr, skupionych z kolei na życiu osobistym lub własnych rodzin, daje się wpisać w „U-kształtność” typowego układania się relacji między rodzeństwem. W przypadku zaś emocjonalnego stosunku do młodszego brata należy mieć jeszcze na uwadze, że Kant najprawdopodobniej znał go bardzo słabo. Johann Heinrich urodził się bowiem w momencie, gdy jego starszy brat uczęszczał już do Collegium Fridericianum, a dorastał podczas jego studiów. Obydwaj bracia spotykali się więc prawdopodobnie rzadko, co – jak się wydaje – objaśnia chłód emocjonalny, z jakim Kant odnosił się do młodszego brata (Kühn, 2001, s. 430–431). Ponadto, relacje między rodzeństwem (znów zazwyczaj w układzie siostra–brat) są zazwyczaj ambiwalentne. Uczuciom rywalizacji, gniewu, złości, obojętności czy chłodu z reguły towarzyszą – paradoksalnie – stała miłość, opieka oraz wsparcie, zwłaszcza w sytuacjach kryzysowych (por. np. Petri, 2001; Schaeffler, 2003). A na podstawie

<sup>29</sup> Świadek tej pielęgnacji, E.A.Ch. Wasianski, określił ją jako przepelnioną wyjątkową cierpliwością (*Geduld*), łagodnością (*Sanftmut*) i wyrozumiałością (*Nachsicht*) (Schwarz, 1907, s. 347–348).

<sup>30</sup> Kant od najstarszej z sióstr, Reginy Dorothei (1719–1792), był młodszy o pięć lat, od Marii Elizabeth (1727–1796) starszy o trzy lata, od Anny Louisy (1730–1774) o sześć, od Cathariny Barbary (1731–1807) o siedem, a od Johanna Heinricha (1735–1800) o jedenaście.

przytoczonej wyżej charakterystyki relacji Kanta do własnego rodzeństwa bez trudu można domniemywać, że owe relacje przedstawiają się wyraźnie ambiwalentnie.

### 3. Relacje Kanta z dalszymi krewnymi

O dziadkach Kanta zarówno ze strony ojca, jak i matki wiadomo stosunkowo niewiele. O Johannie Georgu, ojcu I. Kanta, wiemy, że przybył do Królewca z odległej o około 120 km Tylży (niem. Tilsit; od 1946 r. Sowieck), skąd pochodzili jego rodzice – dziadkowie Immanuela po mieczu. Najprawdopodobniej Immanuel nie miał z nimi większego kontaktu. Nieco częstsze były z pewnością jego spotkania z dziadkami po kądzieli, których przodkowie pochodzili z Norymbergi oraz Tybingi i którzy już od ślubu Anny Reginy i Johanna Georga otoczyli młodą rodzinę wsparciem materialnym, m.in. udostępnili jej do zamieszkania dom, który w spadku po swym ojczymie otrzymała matka Anny Reginy – Regina Reuter. Wsparciem młodej rodziny było również to, że ojciec matki Immanuela – Caspar Reuter – sam, będąc cenionym w Królewcu rzemieślnikiem, wspomógł swego zięcia w nabyciu przez niego praw do samodzielnego prowadzenia warsztatu rymarskiego, dzięki czemu młodzi Kantowie wraz z przychodzącymi na świat kolejnymi dziećmi mieli godziwe środki na własne utrzymanie. Po śmierci dziadka (1729), mimo że ojciec Kanta przejął zakład rzemieślniczy teścia, sytuacja materialna rodziny znacząco się pogorszyła. Niedługo też potem (1733) Kantowie wraz dziećmi przenieśli się do domu, w którym mieszkała babka Regina, prawdopodobnie po to, aby otoczyć ją troskliwą opieką, której wówczas potrzebowała ze względu na swój wiek i stan zdrowia. Śmierć Reginy Reuter (1735) była wprawdzie dla całej rodziny smutnym wydarzeniem, ale też uwolniła rodzinę od wielu obowiązków związanych z opieką nad babką, jak i zwolnione po śmierci babki pomieszczenie mogło zostać wykorzystane w różnych celach przez całkiem już liczną wówczas gromadkę dzieci: Reginę Dorotheę, Immanuela, Marię Elizabeth, Annę Louise oraz Catharinę Barbarę (Kühn, 2001, s. 26–32).

Trudno powiedzieć, czy w ogóle i w jakim stopniu dziadkowie Kanta wywiązali się ze swej opiekuńczo-wychowawczej roli, jaką – według współczesnych teorii – dziadkowie winni odegrać w rodzinie<sup>31</sup>. Zbyt mało jest bowiem

---

<sup>31</sup> Współczesne ujęcia roli dziadków w rodzinie zgodne są co do tego, że dziadkowie powinni być zaangażowani w proces opieki, wychowania oraz kształcenia wnuków. Z jednej strony dziadkowie ubogacają wnuki m.in. swoim doświadczeniem życiowym, z drugiej zaś sami także na podejmowanej aktywności korzystają, np. czując się wciąż niezbędnymi członkami rodziny i społeczeństwa (por. np. Wawrzyński, 2011).

danych na temat ich relacji z wnukami. Ale – jak się wydaje – można dojść do przekonania, że wiele z cech, takich jak towarzyskość, życzliwość wobec innych czy błyskotliwość oraz wszechstronność umysłu, Kant zawdzięcza mieszczchańskim tradycjom, które były pielęgnowane w kolejnych pokoleniach jego przodków, w tym też i dziadków (Dietzsch, 2005, s. 26).

Równie niewiele można wywnioskować na temat stosunku samego królewieckiego filozofa do własnych dziadków, ponieważ nie dysponujemy żadnym znaczącym świadectwem na ten temat. Kant był świadomy tego, że dziadkom zawdzięcza nie tylko własne istnienie oraz środki utrzymania, ale także dzięki nim „wszczepiony” został w konkretną ludzką społeczność<sup>32</sup>.

O relacjach Kanta z dalszymi krewnymi można powiedzieć jeszcze mniej od tego, co da się zasadnie stwierdzić o jego więzach z dziadkami. I w tym przypadku można wysnuć wniosek, że więzi między Kantami a dalszymi krewnymi musiały być stosunkowo mocne. Albowiem, kiedy od około 1740 r. najbliższa rodzina Kanta znalazła się w niezwykle trudnej ekonomicznie sytuacji, to wsparcie finansowe uzyskali oni od dalszych krewnych. Potwierdza to chociażby fakt, że niejaki Richter, mistrz szewski, brat matki Kanta, po jej śmierci, znacznie zamożniejszy od coraz bardziej ubożającego ojca królewieckiego myśliciela, systematycznie materialnie wspierał edukację przyszłego filozofa, w tym m.in. wyłożył pieniądze na konieczne opłaty związane z uzyskaniem wiosną 1755 r. przez siostrzeńca stopnia magistra filozofii (Schwarz, 1907, s. 108). Ponadto, wspomniany Richter, najmłodszego z Kantów – Johanna Heinricha – po śmierci Johanna Georga Kanta zabrał do swojego domu na wychowanie. Jednakże nie należy upatrywać zbyt wielkiej zażyłości Kanta z wujem Richterem, ponieważ ze względu na dużą różnicę wieku zbyt słabo znał swojego młodszego brata i tym samym zapewne również rzadko kontaktował się z jego opiekunem, którym był tenże wuj (Kühn, 2001, s. 33, 63, 100, 430).

---

<sup>32</sup> Do takiej refleksji skłaniają np. rozważania Kanta zawarte w *Krytyce czystego rozumu* (1787) na temat natury regresu przechodzącego kolejno od tego co dane jest jako uwarunkowane, do warunków. Niemiecki filozof w tych rozważaniach uważa m.in. za oczywiste posiadanie przez poszczególnego człowieka szeregu przodków ciągnącego się w nieokreśloną dal (*in indefinitum*), którzy warunkują jego istnienie. To Kantowskie spostrzeżenie może zostać zinterpretowane w ten sposób, że każdy człowiek nie tylko z oczywistych powodów musi mieć przodków, ale także, że dzieje ich życia czy dokonania tworzą jedyne w swoim rodzaju i szerokorozumiane uwarunkowania życia danej ludzkiej osoby (Kant, 1787, s. 351–352). Nieco na marginesie trzeba zaznaczyć, że w świetle dostępnych archiwalnych danych nie jest możliwe potwierdzenie przypuszczenia Kanta o szkockim pochodzeniu jego przodków po linii ojca (Höffe, 2003, s. 23).



## Podsumowanie

W świetle przeprowadzonych analiz można powiedzieć, że spośród członków własnej rodziny Kant najmocniej był związany z matką. Matka wywarła także największy wpływ na sposób życia filozofa, jego pojmowanie świata i zasymilowanie określonych wartości, jak np. szacunek do drugiego człowieka. Więź wiążąca Kanta z ojcem w porównaniu z tą, która łączyła go z matką, jawi się jako znacznie luźniejsza. Jednak na kształcie życia Kanta jego ojciec także wycisnął niezatarte piętno, gdyż m.in. wpoił synowi szacunek i nawyk do wytrwałości w pracy, a także zadbał o zapewnienie synowi środków finansowych, aby ten mógł zdobyć wykształcenie. Z kolei relacje Kanta z własnym rodzeństwem nie wydają się zbytnio odbiegać od modelowej postaci tego typu odniesień. Owszem, więź emocjonalna, jaka filozofa z rodzeństwem łączyła nie wydaje się być szczególnie intensywna, ale – co w tego typu relacjach przedstawia się jako o wiele istotniejsze – Kant wspierał, w szczególności finansowo, rodzeństwo, a także jego potomstwo, gdy znalazło się w potrzebie. W życiu Kanta byli zauważalnie też obecni i dalsi krewni, choć na ten temat niewiele można istotnego powiedzieć oprócz tego, że finansowo wsparli filozofa w młodości.

Mając na uwadze uzyskane spostrzeżenia, można też wskazać kierunek, w jakim warto, aby podążyły kolejne opracowania poświęcone dokonaniom Kanta. Filozof, jak powszechnie wiadomo, nigdy nie założył własnej rodziny ani też nie związał się – nawet przelotnie – z jakąś kobietą oraz nie pozostawił po sobie potomstwa<sup>33</sup>. Być może relacje damsko-męskie nie były w jego życiu pierwszoplanowe. Liczyła się nauka. Może wychodząc z tak ugruntowanego moralnie środowiska, jak był dla niego dom rodzinny, dobro innych przedkładał nad swoje i szczęście znalazł w innych obszarach życia. Warto spróbować odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak się stało? Odnalezienie odpowiedzi na to pytanie, jak się wydaje, domagać się będzie zwrócenia uwagi na różne obszary aktywności Kanta, jego stosunek do sfery życia małżeńskiego i relacji damsko-męskich. Zasygnalizowane kwestie warto pogłębić, choć dla pojmowania filozofii krytycznej Kanta nie odgrywają one roli kluczowej, ale w przypadku poszczególnych jej elementów mogą spełnić rolę pomocniczą i w ten sposób pozwolą nakreślić pełniejszy wizerunek tego filozofa.

---

<sup>33</sup> Warto podkreślić w marginesie, że Kant jest jednym z nielicznych filozofów, w których rozwoju intelektualnym kobiety nie odegrały doniosłej roli. Interesujące jest przy tym, że odwołując się do spostrzeżeń Lilianny Kiejzik, współczesnej polskiej filozofki, która koordynowała prowadzoną przez wielu badaczy analizę roli i wpływu kobiet oraz sfery życia małżeńsko-rodzinnego na myśl poszczególnych filozofów, można równocześnie powiedzieć, że „[...] nie byłoby niektórych filozofów, gdyby żony, przyjaciółki czy kochanki nie ukształtowały ich postaw, wizji i sposobów interpretacji świata” (Kiejzik, 2012, s. 7). W przypadku Kanta można mówić o znaczącym wpływie na ukształtowanie się jego poglądów jednej tylko kobiety – matki.

## Bibliografia

- Apel Max, 1904, *Immanuel Kant. Ein Bild seines Lebens und Denkens*, Konrad Skopnik, Berlin.
- Basak Alina Maria, 2013, *The role of a father in raising and socializing a child*, *Pedagogika Rodziny*, nr 3 (2), s. 71–79.
- Bugelnig Bernadette, 2008, *Familienbeziehungen. Geschwisterbeziehung in verschiedenen Lebensabschnitten aus systemisch-therapeutischer Sicht*, *Systemische Notizen*, nr 2, s. 12–22.
- Chamberlain Houston Stewart, 1905, *Immanuel Kant, die Persönlichkeit als Einführung in das Werk*, Bruckmann, München.
- Collinson Diane, 1997, *Pięćdziesiątciu wielkich filozofów*, przeł. Małgorzata Wyrzykowska, Wydawnictwo ZYSK i S-KA, Poznań.
- Copleston Frederick, 2005, *Historia filozofii*, t. 6, *Od Wolffa do Kanta*, przeł. Jerzy Łoziński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Cudak Henryk, 2012, *Rola matki w zaspokajaniu potrzeb emocjonalnych dzieci*, *Pedagogika Rodziny*, nr 2 (1), s. 21–29.
- Cudak Sławomir, 2012, *Znaczenie więzi emocjonalnych w rodzinie dla prawidłowego funkcjonowania dzieci*, *Pedagogika Rodziny*, nr 2 (4), s. 31–39.
- Dietzsch Steffen, 2005, *Immanuel Kant. Biografia*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Gulyga Arsenij, 1987, *Immanuel Kant. His Life and Thought*, przeł. z jęz. ros. Marin Despalatović, Birkhäuser Basel, Boston.
- Heine Heinrich, 1834, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Hoffmann und Campe, Hamburg.
- Hinske Norbert, 2020, *Kant, Immanuel*, [online], dostęp: 26.11.2020, <<http://www.deutsche-biographie.de/sfz39751.html>>.
- Höffe Otfried, 2003, *Immanuel Kant*, przeł. Andrzej Maciej Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kant auf Reisen*, 2002–2006, [online], dostęp: 24.02.2020, <[https://www.online.uni-marburg.de/kant\\_old/webseite/bio\\_reis.htm#Karte](https://www.online.uni-marburg.de/kant_old/webseite/bio_reis.htm#Karte)>.
- Kant Immanuel, 1773, *Handschriftliche Notiz 4671*, Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken: Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen, Bd. 17, s. 635.
- Kant Immanuel, 1773a, *Von Johann Heinrich Kant (3. Juli 1773)*, Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken: Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen, Bd. 10, s. 140–141.
- Kant Immanuel, 1778, *An Marcus Herz (Anfang April 1778)*, Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken: Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen, Bd. 10, s. 230–232.
- Kant Immanuel, 1787, *Kritik der reinen Vernunft*, Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken: Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen, Bd. 3.
- Kant Immanuel, 1789, *Von Johann Heinrich Kant (Altrahden den 21 Aug. 1789)*, Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken: Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen, Bd. 11, s. 71–73.
- Kant Immanuel, 1792, *Von Johann Heinrich Kant (8. Febr. 1792)*, Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken: Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen, Bd. 11, s. 323–325.
- Kant Immanuel, 1796, *An Johann Heinrich Kant (17. Dec. 1796)*, Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken: Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen, Bd. 12, s. 140.



- Kant Immanuel, 1798, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken: Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen, Bd. 7, s. 117–333.
- Kant Immanuel, 1803, *Pädagogik*, Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken: Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen, Bd. 9, s. 437–499.
- Kant Immanuel, 1803a, *Testament*, Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken: Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen, Bd. 12, s. 382–390.
- Kasten Hartmut, 1994, *Geschwister. Vorbilder, Rivalen, Vertraute*, Springer Berlin Heidelberg.
- Kiejzik Liliana, 2012, *Zamiast wstępu*, w: Liliana Kiejzik (oprac. i red.), *Kobiety w filozofii. Filozofowie o kobietach. Eseje subiektywne*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra, s. 5–8.
- Kühn Manfred, 2001, *Kant. Eine Biographie*, Cambridge University Press.
- Lacoste Jean, 1994, *Korespondencja Immanuela Kanta*, przeł. Tomasz Wójcik, Ogród, nr 3, s. 247–251.
- Nowak-Juchacz Ewa, 2002, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Oskiewicz Wioletta, 2012, *Rola ojca w oddziaływaniach wychowawczych dziecka w rodzinie*, *Pedagogika Rodziny*, nr 2 (3), s. 99–106.
- Petri Horst, 2001, *Geschwister. Liebe und Rivalität. Die längste Beziehung unseres Lebens*, Kreuz, Stuttgart-Zürich.
- Reicke Rudolf (red.), 1860, *Kantiana. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften*, Theile, Königsberg.
- Rink Friedrich Theodor, 1805, *Ansichten aus Immanuel Kants Leben*, Göbbels und Unzer, Königsberg.
- Rolewski Jarosław, 2002, *Nowa metafizyka Kanta*, Wydawnictwo Rolewski, Lubicz.
- Schaeffler Stefanie, 2003, *Was mit dem Zweiten anders wird: wie Sie Ihr Kind auf das neue Baby vorbereiten – richtig umgehen mit Eifersucht und Konkurrenz – damit sich alle über den Zuwachs freuen*, Südwest, München.
- Schmidt Hermann, 1858, *Immanuel Kants Leben. Ein zum Besten der inneren Mission zu Wittenberg gehaltener Vortrag*, Buchhandlung des Waisenhauses, Halle.
- Schwarz Hermann (red.), 1907, *Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen Borowski, Jachmann, Wasianski, Hugo Peter*, Halle.
- Simmel Georg, 1905, *Kant*, Duncker and Humblot, Leipzig.
- Słaboń-Duda Agnieszka, 2011, *Wczesna relacja matka–dziecko i jej wpływ na dalszy rozwój emocjonalny dziecka*, *Psychoterapia*, nr 157 (2), s. 11–18.
- Sloterdijk Peter, 2013, *Philosophical temperaments. From Plato to Foucault*, Columbia University Press, New York.
- Świdarska Mariola, 2011, *Ojciec w opiece i wychowaniu dziecka*, *Pedagogika Rodziny*, nr 1 (3/4), s. 43–57.
- Tracz Michał, 2020, *Znaczenie obecności ojca i jego wpływ na całościowy rozwój syna*, [online], dostęp: 26.11.2020, <<http://www.psychologia.net.pl/artykul.php?level=630>>.
- Vorländer Karl, 1911, *Immanuel Kants Leben*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig.
- Wawrzyniak Joanna, 2011, *Opiekunczo-wychowawcza rola dziadków w rodzinie*, *Pedagogika Rodziny*, nr 1 (2), s. 95–103.
- Żelazny Mirosław, 2001, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń.

## Immanuel Kant's Family Relations

**Summary:** The life of Immanuel Kant is usually perceived as an uninteresting research area. Moreover, it is often indicated that there is a huge disproportion between Kant's biography and his philosophical achievements. While Kant's biography is usually assessed as devoid of any sudden, noticeable turns and events, Kant's philosophy is considered to be the work of an extremely penetrating, critical and vivid mind. Hence, the fate of Kant is rarely discussed and analysed, especially in Polish literature. On the other hand, there are also studies that deal with specific issues from Kant's philosophy. Meanwhile, it should not be forgotten that Kant's philosophical ideas were the work of a specific man who had his own unique life turns and personality traits shaped by specific previous life experiences. Moreover, Kant himself pointed out that his beliefs were significantly influenced by the experiences he learned from his family home. This article discusses the relations between the philosopher and his parents, siblings and further relatives. Based on the observations obtained, it would be worth taking up the following topic in subsequent searches: Why, having experience from his family home, did Kant not start his own family ? Therefore, this article enlarges the sparse Polish-language literature in which Kant's life is presented; in this case, it is about his relations with his relatives.

**Keywords:** Immanuel Kant; Family; Family Relations; Relationship with Mother; Relationship with Father; Relationship with Siblings; Relationship with Relatives.

**Joanna Janicka\***

Faculty of Humanities

University of Silesia in Katowice (Poland)

## FAMILY IN THE CONTEXT OF RELATIONS BETWEEN FREEDOM AND RESPONSIBILITY: CRISIS OR EVOLUTION?

**Summary:** At the beginning of the twenty first century, Chantal Delsol wrote that the man of late modernity is characterized by his attempt to regress to a period in history before his attainment of autonomy and subjectivity, both of which Delsol associates, among other things, with the essential and formative role of the family. Turning to a society or a group with which he could identify, man – in her opinion – takes a step back towards a tribal form of existence, which deprives him of the right to self-government. Demographic data seem to confirm the tendencies which Delsol has described: the rising number of divorces, the dropping number of marriages, and the increasing presence of the welfare state in the life of an individual. We might tend to think that reality bears out the pessimistic vision of the man of late modernity Delsol puts forth.

Yet it is the role of philosophy to call into doubt all that seems obvious and to ask questions where to all appearances there is no room for doubt. This article proposes this kind of undertaking as an attempt to examine Delsol's diagnosis through the lens of Kołakowski's philosophy. With the help of Kołakowski's treatment of the relationship between freedom and responsibility, and by applying his thoughts on the irremovable tension between the individual and the collective man, a motif distinctly present in his considerations, this article poses anew the question of whether we indeed are facing a crisis or an evolution of the family. Are the changes which we are observing a threat to our culture and civilization, or evidence of progress?

**Keywords:** philosophy of culture, patriarchy, philosophical anthropology, Delsol, Kolakowski.

At the threshold of a new millennium, Chantal Delsol published a book entitled *The Unlearned Lessons of the Twentieth Century: An Essay on Late Modernity*.<sup>1</sup> (Delsol, 2006) The book offers an insightful study of the changes taking place in Western culture and a reflection on the condition of the contemporary Occidental man.

---

\* Adres/Address: Joanna Janicka, ORCID: 0000-0001-5902-2616; e-mail: [jjanicka@us.edu.pl](mailto:jjanicka@us.edu.pl)

<sup>1</sup> The original French text *Éloge de la singularité. Essai sur la modernité tardive* appeared in the year 2000 in Paris.

I assume here that the term “late modernity,” which Delsol defines by analogy to late antiquity, can still be used to refer to our times. This assumption implies that the changes taking place – the subject of my considerations in this article – are not evidence of a rejection, an overcoming, or a death of Western culture, but, rather, of its profound transformation. This transformation, I hope, is self-reflexive in the sense in which Ágnes Heller has proposed to understand this idea in her essay *Modernity from a Postmodern Perspective: The Philosophical Presuppositions*. (Heller, 1999) Another assumption – one about our belonging to this culture – is significant due to the fact that in her reflections on the causes of cultural transformations, Delsol has devoted ample space to Communism and Central-European dissidents, pointing out differences in attitudes and looking for hope for the man of the West. Regardless of this aspect, and wishing to focus exclusively on one problem – that of the role and place of the family – I propose that social changes have allowed us to identify with the Western man and the Western man’s condition as described by Delsol.

This statement seems to be borne out by the data supplied by Statistics Poland and Eurostat. They show that the tendencies described by Delsol are becoming more and more prominent also in Poland; both the number of divorces and of children raised in not-legally-formalized relationships are on the increase. In this article, however, it is not my aim to present statistical data; nor is it to undertake an estimate of the dynamics of these changes. I undertake a philosophical reflection on the analysis of the phenomenon of the transition from the patriarchal model of family towards matriarchy in Chantal’s *specific* understanding of it. The question formulated in the title: “Crisis or evolution?” is not a rhetorical one. Without calling in doubt the insightful cultural diagnoses of the French philosopher, I want to ask if it is possible rationally to justify an examination of these facts from a different perspective. With this goal in view, I want to use Leszek Kołakowski’s philosophical considerations, where – similarly – man occupies the central position. This, however, is not to imply that the critique of Delsol’s conception which I advance in this article can be directly deduced from Kołakowski’s reflection on the state of our civilization. Rather, we will be much closer to the truth by noting that the anthropological reflections of both the thinkers share many points in common.

Despite all the similarities, I believe that Kołakowski’s reflections on man and culture allow us to ask whether the phenomena analysed by Delsol supply actual evidence of the crisis of the subject or rather of the changes that testify to the subject’s development.

As declared at the outset, it is my goal in this article to undertake a critical reflection by directly addressing the patriarchy/matriarchy opposition and its role in the shaping of both the individual human subject and culture. However,

due to their mutual dependence (after all, it is the individual person who shapes the family, as well as simultaneously being shaped by it; the individual's problems influence the family's condition and simultaneously the condition of the family can cause problems in the life of each member) it seems necessary to have an overview of the main ideas of Delsol's position as found in her *Essay*. I shall be very brief about this task, fully aware of the risk of simplification and generalization. Still, some kind of summary is needed to provide the necessary background for a plausible examination of the problem under consideration in this article.

Chantal Delsol's position as described in *An Essay on Late Modernity* can be summarized in the following way: the uniqueness of our culture is a consequence of the belief in "the dignity of the individual man." (Delsol, 2006, p. 12) We owe to Christianity the emergence in our culture of the individual subject, with his autonomy, dignity, and responsibility. Now, contemporary social changes are aimed at negating the subject as we know it. Moreover, both the emergence and the further existence of the individual subject depends, in Delsol's view, on the sense of the uniqueness of the human species (man being distinguished from the rest of Creation by Christianity). Currently, as a Nature-transcending and self-shaping project, assuming the right to decide what is good and what evil, man has taken the place of God, and an attempt to restore him to a place in the world of nature by making him equal to all the other beings runs the risk of depriving him of subjectivity. Anthropocentrism is the only doctrine that enables and protects individual dignity. The dignity of the individual human being is not a scientific fact; it is an object of faith. Without the belief in human dignity and in an individual's irreplaceability, human rights become either an empty slogan or – at best – the rights of "the human understood as a biological entity desirous of well-being but stripped of ideals and spiritual certitudes." (Delsol, 2006, p. 159) Scientism and the failures of social utopias (i.e. those based on progress and Communism) are to be held responsible for the fact that the man of late modernity is forced and – in consequence – attempts to live without hope and with an unfulfilled need for meaning.

Cultural relativism and the catastrophes of the 20<sup>th</sup> century have caused us to give up on grand projects. Aware of the enormity of human misery and destruction they have precipitated, we avoid creating "grand narratives". In this way, the individual subject is left alone with his freedom and responsibility, forced to be his own demiurge; as such, "[he] wishes to bind himself to others only through a voluntary contract, a contract he can nullify if he no longer wishes to be party to it." (Delsol, 2006, p. 60) Thus understood, "[c]ontemporary individualism represents the continuation, in solitary form, of the utopian dream," (Delsol, 2006, p. 61) transferring onto the individual the duty of self-

-shaping and the responsibility for oneself as one's own project. However, Delsol argues: "Man is too insufficient to exist by himself; he must *identify* with a culture in order to express his humanity." (Delsol, 2006, p. 78) The conclusion she draws is this: humanism is an invention of the "»white male«" (Delsol, 2006, p. 199) and maintaining it is only possible on the condition of preserving the patriarchal family model, which is foundational to our culture. According to the French philosopher, the authority of the father might be the only way to preserve and educate a free individual subject endowed with dignity.

Delsol contrasts patriarchy with matriarchy as – respectively – an individualist and a collectivist way for an individual to participate in the social realm. According to this understanding, matriarchy does not simply signify power in the hands of women, but the vesting of power in the collective as an attempt to overcome the supremacy of the white male as foundational for our culture. As she puts it, ironically: "Like the passage from individual property ownership under communism, the present eradication of fatherhood to make way for a modern form of matriarchy is happening in the name of progress." (Delsol, 2006, p. 73) On the one side then, we find patriarchy, and the responsible individual, raised on the basis of authority, the market, and private property; on the other – matriarchy, associated with Communism, the welfare state that fulfils needs and in this way "gently reduces its subjects to the level of children," (Delsol, 2006, p. 75) and with groups with which a person can identify through dissolving his or her autonomy. The thus-conceived matriarchy represents, according to Delsol, "a tremendous regression to a phase of civilization in which personal autonomy and individual freedom to act and think did not yet exist." (Delsol, 2006, p. 74)

It is this specific understanding of patriarchy and matriarchy that gives me grounds to use Leszek Kołakowski's reflections with the aim of pursuing some of the consequences flowing from Delsol's diagnosis of the condition of our civilization. First, Kołakowski's writings teach us how important it is to be mindful of a number of perspectives when discussing a problem; second – as I pointed out at the outset – there are many points that the philosophical reflections of these two authors have in common.

Both Delsol and Kołakowski emphasize the Christian origin of our culture, and in particular the emergence of the individual subject with its inherent dignity and the development of the idea of human rights as its consequence. They both note that, in the process of transcending both himself as a physical entity and the world as his habitat, man has become aware of the indifference of the world, which has created in him a need for meaning and enduring values. Delsol and Kołakowski share the belief that, in view of these needs, we cannot give up one myth except by replacing it with another myth, in the sense in which the idea

was defined by Kołakowski in *The Presence of Myth* (Kołakowski, 1989); they both agree that Scientism currently pretends to the role of the contemporary myth in this very sense. They share the conviction that evil cannot be removed from the human world. They recognize the fact that individuals readily give up their freedom and the responsibility for their actions, connected to freedom, by taking refuge in moral codes which give them a sense of safety. (See, for instance, Kołakowski, 1971) Finally, both are aware that conflicts between values are unavoidable and how dangerous it is to allow one's life to be dominated by one value regarded as superior to others. (Kołakowski, 2009; Kołakowski, 1964)

Even Delsol's critique of Communism, seen as an attempt at dissolving individuality in the name of a future common good, is conducted, as it were, in the spirit of Kołakowski. It was Delsol's reflections on Communism that pointed me in the direction of Jerzy Niecikowski's defense of Kołakowski in the article *Man Against Man*, (Niecikowski, 2007) where the former argues that Kołakowski is consistent in his humanism and that, where others see a conversion, one can actually discern a persistent philosophical position. To begin with, in his dispute with Christian philosophy, Kołakowski defended "the collective man" from the incursions of individualism; later, he wrote in defense of "the individual person" against the transgressions of "the collective man" as represented by Communism. Niecikowski represents this tension between the individual and the collective man as a consequence of the irremovable conflict between the values of freedom and justice. There is little doubt about this point. In my opinion, there is no exaggeration in the statement that Kołakowski's entire philosophical reflection revolves around the tensions and conflicts between the values and needs of man understood in these two different ways. Nor is it very original for a philosopher to maintain that freedom is linked with the subject's responsibility, (see e.g. Kołakowski, 2011) and that justice can be combined with the need for safety. (See e.g. Kołakowski, 2014) Hence, I do not feel obliged to provide demonstrations. This context allows us to problematize those of Delsol's statements in which she ties the role of patriarchy in our culture with the possibility of the existence of the free and responsible individual. At the same time, she regards all social movements which fight for women's equality and for minority rights (i.e. movements which break up the patriarchal order) as symptoms of a regression to matriarchy. Matriarchal culture is conceived as one in which an individual can find shelter among a group and identify with that group, while the group provides the individual with patterns of conduct and a sense of safety.

Since Delsol contrasts these two aspects of human reality by distinctly ascribing the patriarchal model and all positive values to the individual man,



while depreciating matriarchy and identifying with it Communism, the welfare state, and even equality-for-women movements, the question arises whether, by doing so, she advocates the superiority of freedom over safety. And if that is the case, how does this affect the problem of the unavoidable conflict between these two values?

On the one hand, this seems justified in our culture, where Communism has come to be regarded as a symbol of oppression and of the sacrificing of the individual for the common good. And matriarchy itself, understood (by Delsol, for instance) as a communal form of existence, is described by scholars as a primitive and transient phase in the development of social life. No doubt, this narrow understanding of matriarchy as a communal form of life is a great simplification. Still, this perspective turns out to be very useful in that it reveals the other side of the coin. In his article, Niecikowski argues that for Kołakowski, the individual and the collective man are equally important while remaining in perpetual conflict. Kołakowski's writing is full of warnings about attempts to prioritize any particular value. (See, for instance, Kołakowski, 2009) What's more, in her *Essay*, Delsol similarly stresses that the elevation of one value to a superior position is fraught with danger, for such choices are causes of the failures which inevitably await, as it were, all universalist utopias. Moreover, Delsol observes that a person's inability to live their life without identifying with a specific social group is a psychological fact. She uses this as an argument against universalist claims of humanism, questioning the idea that it is possible for a person to identify solely with the species.

First, the assumption concerning the primary position of the individual arouses doubt as to whether this orientation towards the free and autonomous subject may be a cause of the egoism of the contemporary man, which is the object of Delsol's critique. Further, the egoism may be a logical consequence of a turning away from the social world and of the concentration on the family, which ought to be regarded as a higher level of the subject's emancipation. In this sense, this egoism and the individual's solitariness ought to be regarded as a consequence of patriarchy in Delsol's understanding of it. No doubt, there is no room there for Kołakowski's postulate of a needful balance in the fulfilment of the individual and the collective man.

Second, in compliance with these assertions and examining from their perspective the contemporary social world as reconstructed by Delsol, we need to ask if the fact that people identify with different social groups – sometimes with more than one and sometimes even with groups representing intersecting and divergent interests – ought not to be read as an outcome of subjects' free and responsible decisions as well as – simultaneously – of their attempts to fulfil their need of belonging and safety.



A variegated world of different groups with which we can identify seems to be a better option than participation in a “grand narrative” inasmuch as it consists of a collage of overlapping interests and conflicts rather than the simple we-them polarisation. In this variegated world a global conflict aiming at the extermination of a particular group is less likely to occur, even though it certainly does generate a great number of minor tensions.

The primacy of freedom turns out to be problematical not only in contradistinction to the need to identify with a group; we also need to ask: Whose freedom is at stake? Who is calling for justice? Usually, when we think of “a person”, “a free and responsible subject”, “a person with their inherent dignity”, “an individual”, we unreflectively assume that the referent is any representative of the human species.<sup>2</sup> This is an indication that we are the children of our times, at least in name. Suffice it to say that those who extol Athenian democracy tend to forget that it was limited to the *citizens* of Athens, on whom depended the lot of women and for whom slaves had the status of live tools. (See Aristotle, *Politics* 1253b) The above makes us ask: Whom does Delsol have in mind when she speaks of the free and responsible subject? And also: Does she succeed in remaining consistent in the position she takes in her *Essay*? On the one hand, it would be absurd to accuse her of limiting her considerations to the male representatives of the human species when writing about a contemporary subject; on the other hand, when talking at length about the advantages of the patriarchal family model for the formation of that subject, she seems to forget that that model, as its very definition suggests, is a non-egalitarian one; that it does not allot the same degree of freedom to all the participating adults. And I stress the idea of adulthood, for, when discussing the idea freedom, the taking into consideration of the status of children within a family significantly complicates the issue and takes us beyond the remit of this analysis.

Keeping in mind these objections and the fact that, at the beginning of her book, Delsol cites Plato’s assertion (Delsol, 2006, p. 6) that every institution eventually dies from the surfeit of its founding principle, it makes sense to ask: What is the primary cause of the decline of the patriarchal system? Is it the primary position of freedom or the excessive power vested in the father/husband?

---

<sup>2</sup> This could explain the sociological phenomenon of women voting for the representatives of Confederacy. According to IPSOS, during the 2019 parliamentary election and the 2020 presidential election in Poland, more than 4% of women voted for the candidates of Confederacy [Confederation Liberty and Independence], which is a party whose leaders postulate, among other things, to deprive women of the right to vote. The only assumption that, in my opinion, would help us to understand this phenomenon is that female voters – when it comes to the extension of civil liberties and the limiting of the role of the state in the economy – think of themselves as rightful citizens while at the same time ignoring the vision of the state advocated by the party’s prominent representatives.

I want to propose the following answer to that question.

On the one hand, there are fathers who, on the strength of their authority, have managed to confer subject dignity not only to their sons but also their daughters, raising them as free and responsible individuals. On the other, there are cases where paternal power becomes absolute. In such cases, an education based on the undisputed authority of the father is fraught with the risk of shaping individuals with authoritarian personalities.

Hence, paradoxically, feminist movements, in their fight against patriarchal oppression, have been able to build on what in patriarchy is good and praiseworthy; their attack is (or should be) aimed at that system's abuses. It seems, then, that – in the sense of a logical sequence – the overcoming of patriarchy, like the idea of universal human rights and the specifically understood Enlightenment<sup>3</sup>, has been present, as it were, in the potential of Christianity from its birth.

Kołodkowski addresses in a number of his texts the problem of the influence of Christ's teachings on the development and shaping of our civilization, and thus on the current state of our culture. However, here I would like to refer to one of the earliest essays, *Jesus Christ: Prophet and Reformer*, (Kołodkowski, 2005) rarely cited these days. This talk, given and published in 1965, is an attempt to approach Christ's teachings from a philosophical perspective. In European culture, regarded as a relative whole, Kołodkowski is trying to find those elements of Christ's teachings which are essential to its identity. These are elements so deeply embedded in the fabric of Western civilization that a person who identifies with Western civilization to any extent also identifies with these elements, even in the absence of identification with any particular religious group.

If Kołodkowski is right in inferring from Christ's teachings the postulates of abolishing law for the sake of love, of abolishing violence in human interactions, and, finally, of abolishing the idea of the chosen nation; and if Kołodkowski is right in pointing them out as the pillars of European culture which find their reflection in the universal idea of human rights, then they can be said to concern not only the white male, but every representative of the species *homo sapiens*, male or female. Drawing upon this assumption we can say that, in Christ's doctrine, we find inspiration and a foundation for movements, including feminist movements, which battle all forms of discrimination.

The above seems to allow us to propose that contemporary culture keeps evolving, which involves its continual revisitation and reexamination of its premises and drawing from them ever new implications. This kind of evolution

---

<sup>3</sup> The idea that Greek rationalism and Christianity constitute the pillars of our civilization does not arouse much controversy. Nor does the fact that we owe the development of science in part to the medieval scholars at Chartres. Seen in this context, the history of our civilization presents itself as one of man's progressive emancipation in the double sense captured by Kołodkowski.

seems to have been written into our culture since its dawn and certain changes seem to be inevitable in the sense that they are a consequence of the inner logic of this process. Two subjects, individual, autonomous, responsible, and endowed with the same personal dignity, cannot form an asymmetrical relationship, one that is based on subjection and authority. Such subjects can only enter into relationships of partnership. In this context, we must deem as sound Delsol's diagnosis that the contemporary subject "wishes to bind himself to others only through a voluntary contract, a contract he can nullify if he no longer wishes to be party to it." (Delsol, 2006, p. 60) I am not sure, however, if this is to be regarded as an objection. To be sure, from this statement one can deduce the conclusion that the insolubility of marriage has ceased to be regarded as its highest value. Yet, in my opinion, it does not follow that a responsible subject does not want to form any relationships, that it wants to form ones which are impermanent, or that it finds family unimportant. It may mean that, instead of living out cultural patterns fixed by tradition and custom, the person attempts – on the basis of those patterns – to make responsible decisions informed by the current situation and circumstances.

To sum up: Delsol and Kołakowski have one more thing in common: they believe that people are not demiurges but merely gardeners. Looking at the deeper sense of this metaphor, we come to understand that the success of a gardener depends on his knowledge of, and ability to comprehend, the laws of nature, the cycle of vegetation, the characteristics of the soil, and the limitations imposed by climate. By analogy, just as a gardener lays out his plot in preparation for the growing season to come, it is our understanding of certain necessary conditions that makes it possible for us to influence the development of our social lives. We judge the state of a garden by the condition of plants and flowers; yet, while tending to them in the hope that they will flourish, the gardener must not forget about the roots.

*Translated by:* Jacek i Annie Mydla  
Jacek Mydla ORCID 0000-0003-1240-286X  
Uniwersytet Śląski w Katowicach

## Bibliography

- Delsol Chantal, 2006, *The Unlearned Lessons of the Twentieth Century: An Essay on Late Modernity*, translated by Robin Dick, ISI Books, Wilmington.
- Heller Ágnes, 1999, *Modernity from a Postmodern Perspective: The Philosophical Presuppositions*, in: eadem, *A Theory of Modernity*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- Kołakowski Leszek, 1964, *In Praise of Inconsistency*, Dissent: a journal devoted to radical ideas and the values of socialism and democracy, Vol. 11, No 2, pp. 210–220.

- Kołodkowski Leszek, 1971, *Ethics without a Moral Code*, TriQuarterly No 22, pp. 153–182.
- Kołodkowski, Leszek, 1989, *The Presence of Myth*, transl. by Adam Czerniawski, The University of Chicago Press, Chicago–London.
- Kołodkowski Leszek, 2005, *Jesus Christ: Prophet and Reformer*, in: idem, *My Correct Views on Everything*, St. Augustine’s Press, South Bend.
- Kołodkowski Leszek, 2009, *Prawda i wolność, co pierwsze? [Truth and Freedom: What Comes First?]* in: idem, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 106–111.
- Kołodkowski Leszek, 2011, *Odpowiedzialność [Responsibility]*, in: idem, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 177–185.
- Kołodkowski Leszek, 2014, *Przyczynek do pojęcia demokracji socjalnej: prawa człowieka przeciwko demokracji [A Contribution to the Notion of Social Democracy: Human Rights Against Democracy]*, in: idem, *Niepewność epoki demokracji*, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 178–186.
- Nieciukowski Jerzy, 2007, *Człowiek kontra człowiek – o filozofii Leszka Kołodkowskiego [Man versus Man – About the Philosophy of Leszek Kołodkowski]*, Przegląd Filozoficzno-Literacki, nr 3–4 (18), s. 191–197.

## **Rodzina w kontekście relacji między wolnością a odpowiedzialnością: kryzys czy ewolucja?**

**Streszczenie:** Chantal Delsol na początku XXI w. napisała, że człowiek późnej nowoczesności próbuje się cofnąć przed historię uzyskania autonomii i ustanowienia własnej podmiotowości, którą francuska filozofka wiąże m.in. z decydującą i kształtującą rolą rodziny. Człowiek zwracający się ku społeczeństwu czy grupie, z którą mógłby się identyfikować robi, jej zdaniem, krok wstecz, do organizacji plemiennej, gdzie traci prawo decydowania o sobie. Dane demograficzne zdają się potwierdzać opisywany przez Delsol kierunek zmian; rośnie liczba rozwodów, maleje liczba zawieranych małżeństw, opiekuńczego państwa w życiu jednostki jest wyraźnie więcej niż mniej. Można by przyjąć, że pesymistyczna wizja człowieka późnej nowoczesności zaproponowana przez Delsol znajduje potwierdzenie w rzeczywistości.

Jednak rolą filozofii jest podważać wszystkie oczywistości i zadawać pytania tam, gdzie pozornie wyraźnie widać jak się rzeczy mają. Niniejszy tekst jest tego rodzaju propozycją. Ujmując diagnozę Delsol przez pryzmat rozważań Leszka Kołodkowskiego – za pomocą wypracowanego przez niego myślenia o relacji między wolnością a odpowiedzialnością oraz z użyciem wyraźnie widocznych w jego twórczości rozważań o nieusuwalnym napięciu między człowiekiem indywidualnym i zbiorowym – autorka stawia na nowo pytanie, czy rzeczywiście mamy do czynienia z kryzysem rodziny, czy raczej z jej ewolucją. Czy zmiany, które obserwujemy są zagrożeniem dla naszej kultury i cywilizacji, czy może są dowodem jej rozwoju?

**Słowa kluczowe:** filozofia kultury, patriarchy, antropologia filozoficzna, Delsol, Kołodkowski.

**Martín Carbajo Núñez OFM\***

Pontifical University *Antonianum*, Rome (Italy)

Pontifical Academy *Alfonsianum*, Rome (Italy)

FST – University San Diego, California (USA)

## FAMILY RELATIONSHIPS AND POLAR OPPOSITION: BEING EQUAL WHILE REMAINING DIFFERENT

**Summary:** On the fifth anniversary of *Amoris Laetitia*, this article focuses on the importance of family relationships in our globalized world. The family allows everyone to feel equal while remaining different. In tune with Romano Guardini, Pope Francis uses the dialectic of polar opposition to describe the unity in diversity typical of authentic family life (part 1). He notes, however, that the technocratic paradigm, homogeneous and one-dimensional, cancels out this dynamic, thus opening the way to globalized indifference and the throwaway culture (part 2). Therefore, the Pope invites us to rebuild family relationships and preserve polar opposition at our four fundamental levels: spiritual, personal, social and natural (part 3).

**Keywords:** Family, Fraternity, Polar opposition, Dialogue, *Amoris Laetitia*.

On the fifth anniversary of the post-synodal exhortation *Amoris Laetitia*, (Francis, 2016a, n. 186) this article analyzes the importance of family relationships in our globalized world. In the parental family, diversity does not hinder human relationships, but rather makes them more authentic, because it creates the right environment for everyone to feel equal while remaining different. Pope Francis describes the unity in diversity, typical of authentic family life, using the dialectic of polar opposition. In this, he takes inspiration from Romano Guardini, who affirms that all reality is structured in the form of contrast. During the Synod on Consecrated Life (1994), J.M. Bergoglio explained this dynamic:

‘A tension, for its life to be maintained, cannot be resolved by assimilation of one of the poles to the detriment of the others, nor by a synthesis (of a Hegelian type) that annuls the polarities. The tension (in this case the ecclesial tension) must be

---

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

resolved on a higher level, that would not be a synthesis, but a resolution that virtually contains the tensioned polarities.<sup>1</sup>

In the exhortation *Amoris Laetitia*, Pope Francis asserts that the unity „we seek is not uniformity, but a «unity in diversity.» [...] We need to free ourselves from feeling that we all have to be alike.” (Francis, 2016a, n. 139) This is experienced particularly in the family founded on marriage, where human beings develop their own identity, open themselves to diversity, and become part of a common project. „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) In this welcoming space, children can learn „what it means to love and to be loved;” (John Paul II, 1991, n. 39) that is, they can be in unity with others without ceasing to be themselves.

In the first part of this article, we will present the dynamics of polar opposition in Pope Francis’ teachings, noting that his approach is close to that of Romano Guardini. In the second part, we will see that the current technocratic paradigm, homogeneous and one-dimensional, overrides this dynamic, thus opening the way to globalized indifference, despotic domination, and the throwaway culture. In the third part, we will present some of Pope Francis’ guidelines for recuperating family relationships at the four fundamental levels of human life: spiritual, personal, social, and natural.

## 1. Polar opposition

Romano Guardini proposed a dialectic of polar opposition to explain the original structure of reality and the dynamism that characterizes it<sup>2</sup>. In all life, he says, there is a tension between two poles which are bound together, united and indissociable.<sup>3</sup> ‘It is not a «synthesis» of two moments into a third. Nor is

<sup>1</sup> “Una tensión, para que la vida que tiene se mantenga viva, no se puede resolver por asimilación de uno de los polos en desmedro de los otros, ni por síntesis (de tipo hegeliano) que anule las polaridades. La tensión (y en este caso la tensión eclesial) debe resolverse en un plano superior, que no sea síntesis, sino que la resolución contenga virtualmente las polaridades tensionantes.” – Intervención en el Sínodo sobre la Vida consagrada», (Rome, Oct. 13, 1994), n. 3. (Bergoglio, 1995, p. 204)

<sup>2</sup> Bergoglio explains Guardini’s eight pairs of opposites in (Bergoglio, 1989, pp. 173–189; Bergoglio, 2011).

<sup>3</sup> Cada uno “no puede ser deducido del otro, ni ser hallado a partir del otro.” (Guardini, 1996, p. 90) Guardini identifica ocho pares de opuestos que constituyen la estructura fundamental de la realidad y los presenta en dos grupos: transcendentales y categoriales. Los dos pares transcendentales (afinidad-distinción; unidad-pluralidad) penetran indistintamente todos los demás opuestos. Los categoriales se dividen a su vez en dos subgrupos: intraempíricos (acto-estructura; plenitud-forma; singularidad-totalidad) y extraempíricos (producción-disposición; originalidad-regla; immanencia-transcendencia). (Guardini, 1996, pp. 83–125)

it a whole, of which the two moments constitute «parts.»<sup>4</sup> (Guardini, 1996, p. 90)

‘The two opposites are not annulled. One pole does not destroy the other. There is no contradiction and no identity. For him [Guardini] oppositions are resolved at a higher level. In that resolution, however, the polar tension remains. The tension remains, it is not cancelled out. Limits must be overcome, not negated. Oppositions are helpful. Human life is structured in oppositional form. And we see this happening now in the church as well. The tensions are not necessarily resolved and ironed out, they are not like contradictions.’<sup>5</sup>

In this dialectic, the two elements remain linked and mutually presuppose each other, forging a unity that does not cancel out the difference. This unity can only be understood as polar tension – not contradictory – between opposites; that is, ‘as unity of contrast.’<sup>6</sup>

Polar opposition must not be confused with contradiction. For example, ‘evil is not the counterpart of good, as gnosis would have it, but it is its negation.’ Therefore, ‘it demands a decision, a choice’ (Borghesi, 2017, p. 122; Borghesi, 2018)<sup>7</sup> you have to choose one or the other, not both.

### 1.1. Four oppositional principles

The four oppositional principles that the Pope presents in the exhortation *Evangelii Gaudium* (Francis, 2013, n. 222–225) are drawn from the never-completed doctoral thesis that he was drafting on Guardini.<sup>8</sup> These principles respond to three bipolar and innate tensions: fullness/limitation (principles 1 and 2), ideas/realities (3), and globalization/localization (4). (Bergoglio, 2011, p. 13) A brief reference to these principles:

<sup>4</sup> “Todo el ámbito de lo humano parece estar dominado por el hecho del contraste. [...] La relación especial, en la que dos elementos se excluyen el uno al otro y permanecen, sin embargo, vinculados e, incluso, se presuponen mutuamente.” (Guardini, 1996, pp. 79–80)

<sup>5</sup> “I due opposti non si annullano. Non avviene neanche che un polo distrugga l’altro. Non c’è contraddizione né identità. Per lui [Guardini] l’opposizione si risolve in un piano superiore. La tensione rimane, non si annulla. I limiti vanno superati non negandoli. Le opposizioni aiutano. La vita umana è strutturata in forma oppositiva. Ed è quello che succede adesso anche nella Chiesa. Le tensioni non vanno necessariamente risolte e omologate, non sono come le contraddizioni”. Il linguaggio “se non è creativo è sterile.” (Spadaro, 2016, p. XIX)

<sup>6</sup> “Como unidad nacida del contraste.” (Fayos Febrer, 2010, p. 310)

<sup>7</sup> Questa distinzione “consente di pensare alla *communio* cattolica non come una unità piatta, uniforme, ma come una figura mobile, poliforme, che non teme per questo, di perdere la sua unità. (Borghesi, 2017, p. 122)

<sup>8</sup> The topic was Guardini’s first book of philosophy, *Der Gegensatz*, “Polar opposition.” – Francis, «Grabación audio,» (Sept. 3, 2017), quoted in: Borghesi, 2017, footnote 274, p. 120. “Tutta la parte sui criteri sociali [in *Evangelii Gaudium*] è tratta dalla tesi su Guardini.” (Cámara – Pfaffen, 2016, p. 185)



‘1) *Time is greater than space* (initiating processes of change is more important than maintaining spaces of power). 2) *Unity prevails over conflict* (unity presupposes diversity, it does not cancel it out. Differences should not diminish unity). 3) *The whole is greater than the part* (the whole exists as an organic unity composed of parts. The whole cannot exist without the parts and the parts cannot exist without the whole). 4) *Realities are more important than ideas* (the concrete, specific, and existent must be at the center).’<sup>9</sup>

Recently, Pope Francis has affirmed that „conflicts, tensions and even groups once considered inimical can attain a multifaceted unity that gives rise to new life.” (Francis, 2020a, n. 245)

## 1.2. Unity in diversity

Universal fraternity will be possible if we maintain the polar opposition between universal/particular, global/local, difference/complementarity, essence/existence, avoiding any type of excluding contradiction. „Unity prevails over conflict,” (Francis, 2015d, n. 198) but this should not lead „to opt for a kind of syncretism, or for the absorption of one into the other, but rather for a resolution which takes place on a higher plane and preserves what is valid and useful on both sides.” (Francis, 2013, n. 228)

The polar contrast also applies to the „existential triad” made up of the transcendentals: truth, beauty, and goodness, (Francis, 2015c, n. 11) Catechesis and evangelization must show that to believe in and to follow Christ „is not only something right and true, but also something beautiful,” (Francis, 2013, n. 167) thus uniting mind and heart, truth and mercy. Indeed, „it is not enough for our truth be orthodox and our pastoral work be effective. Without the joy of beauty, the truth becomes cold and even merciless and arrogant.” (Bergoglio, 2018, p. 1013)

In the exhortation *Querida Amazonia*, (Francis, 2020b, n. 29) the Pope invites us to go beyond the analysis of the facts that have provoked the ecological crisis. In order to adequately manage polarities, we need to awaken “our God-given aesthetic and contemplative sense,” (Francis, 2020b, n. 56) so as to expand “horizons beyond conflicts.” (Francis, 2020b, n. 104)

---

<sup>9</sup> “1) *El tiempo es superior al espacio* (iniciar los procesos de cambio es más importante que mantener los espacios de poder). 2) *La unidad es superior al conflicto* (la unidad presupone la diversidad, no la anula. Las diferencias no deben mermar la unidad). 3) *El todo es superior a la parte* (el todo existe como unidad orgánica compuesta de partes. El todo no puede existir sin las partes y las partes no pueden existir sin el todo). 4) *La realidad es superior a la idea* (lo concreto, lo específico y lo existente debe constituirse como centro, más allá de las abstracciones o las imposiciones de ideas).” (Martínez-Carbonell, 2019, p. 144) [Numbers, italics and translation are mine]



### 1.3. The image of the polyhedron

Pope Francis proposes the image of the polyhedron, „which reflects the convergence of all its parts, each of which preserves its distinctiveness.” (Francis, 2013, n. 236) The whole prevails without nullifying the polarity with each of the parts. The model is not the sphere, because „the global need not stifle, nor the particular prove barren.” (Francis, 2013, n. 235) The image of the mosaic is also significant, for each element contributes in it to the beauty of the whole without losing its own particular characteristics.

Referring to human relationships, the Pope invites us to enhance the individuality of each person and to integrate it harmoniously into the group. In this way, we can overcome”division and antagonism, and restore the fabric of relationships.” (Francis, 2019b, p. 8) In fact, a fraternal society makes it possible for equals to be different, that is, for each person to contribute to the common good while remaining fully himself/herself.

## 2. The technocratic, homogeneous, and unidimensional paradigm

The technocratic paradigm, homogeneous and unidimensional, defends „that every increase in power means an increase of progress itself; an advance in security usefulness, welfare, and vigor; an assimilation of new values.” (Guardini, 1958, p. 83) However, experience shows that human beings are not prepared to use correctly the enormous technological power they possess. Technology tends to absorb everything. Quite often, it does not serve „the well-being of the human race” but power. (Francis, 2015d, n. 108; Guardini, 1958, pp. 83–84)

### 2.1. Disembodied spiritualism

Disincarnated spiritualism and secularized activism are two extremes that nullify the polar dialectic between faith and justice, thus sterilizing the dynamism of the Word. (Francis, 2013, n. 233)<sup>10</sup> We cannot fully resolve unjust realities without the inspiration and the power of the Spirit. On the other hand, we cannot serve faith without defending justice.

Some tendencies of liberation theology have over-privileged the pole of justice, falling into pragmatism and Marxist ideology. On the contrary, spiritualist currents have exaggerated the other pole, thus favoring resignation in front of the evils of our „valley of tears,” instead of stimulating people’s commitment to overcome the structures of domination.

---

<sup>10</sup> Intimisms, fundamentalisms, and gnosticisms nullify the dialectic between the poles of faith and justice.

The polar tension between transcendence and immanence is also necessary in the political and economic spheres. Indeed, „openness to the transcendent can bring about a new political and economic mindset which would help to break down the wall of separation between the economy and the common good of society”. (Francis, 2013, n. 205)

Disembodied spiritualism despises everything material as an obstacle that hinders our ascent towards God. To attain holiness, it proposes to „subordinate” and subdue the body. Instead of „coordinating” all that we are, soul and body, it prefers to accentuate the separation between matter and spirit, giving full priority to just one of the two polar elements. In this way it makes us fall into „depersonalized experiences which are nothing more than a form of self-centeredness”. (Francis, 2013, n. 90)

Likewise, the value of marriage has been reduced to the spiritual union. However, *Amoris Laetitia* reminds us that „a love lacking either pleasure or passion is insufficient to symbolize the union of the human heart with God.” (Francis, 2016a, n. 142) The incarnate Word, in fact, does not redeem us *from* matter, but *with* matter and *with* the body.

## 2.2. The necessary personal balance

Dualistic anthropological conceptions focus on only one of the two fundamental dimensions of the human being. Guardini rejects these dualisms.

‘I do not know that there is in man any ‘purely spiritual’ act. Everything I find is, beforehand and constitutively, corporeal-spiritual, that is, human. On the other hand, I also do not know that there are merely biological states or processes in man. Already the very living form of man is permeated with spirit.’<sup>11</sup>

„Such unhealthy dualisms, nonetheless, left a mark on certain Christian thinkers in the course of history” (Francis, 2015d, n. 98) and they are still present in our society.

### 2.2.1. Identity and sociability

When the polar tension between person and community is not respected, society is reduced to a sum of individuals completely autonomous (capitalism) or completely absorbed in the collectivist machinery. Authentic democracy,

<sup>11</sup> “Yo no sé que haya en el hombre ningún acto ‘puramente espiritual’. Todo lo que encuentro es, de antemano y constitutivamente, corpóreo-espiritual, es decir, humano. Por otra parte, tampoco me consta que haya en el hombre estados o procesos meramente biológicos. Ya la misma forma viviente del hombre está penetrada de espíritu.” (Guardini, 1996, pp. 171–172) “Il nucleo autentico dell’individualità umana è insieme autonomia e relazione alla totalità.” (Guardini, 2007, p. 179)

on the contrary, avoids the irreconcilable confrontation between individual and community, citizen and people.

Identity and sociability demand each other. The balanced development of our own identity – personal and collective – is only possible if we belong to a people and cultivate social friendship. That mature identity makes fraternal encounter possible, and vice versa. „There can be no dialogue with ‘others’ without a sense of our own identity, so there can be no openness between peoples except on the basis of love for one’s own land, one’s own people, one’s own cultural roots.”<sup>12</sup>

Unfortunately, the current technocratic paradigm favors homogenization and indifference, (Francis, 2013, n. 54)<sup>13</sup> hinders sociability, and makes it difficult for us to develop our identity. We risk being reduced to mere „items of consumption.” (Francis, 2014c, p. 623) Indeed, „less and less will people be called by name, less and less will this unique being be treated as a person with his or her own feelings, sufferings, problems, joys, and family.” (Francis, 2020a, n. 193)

The Pope invites us to value and enhance the uniqueness of every human being, loving him as a brother „as if there were no one else in the world but him.” (Francis, 2020a, n. 193)

### 2.2.2. Privacy and exhibitionism

The encyclical *Fratelli Tutti* speaks of „the illusion of communication,” (Francis, 2020a, n. 42) which only offers an appearance of sociability. (Francis, 2020a, n. 43) We are more connected, but more alone.<sup>14</sup> In fact, „as society becomes ever more globalized, it makes us neighbors but does not make us brothers.” (Benedict XVI, 2009, n. 19)

There has been notable progress in valuing and protecting personal privacy but, at the same time, we see that exhibitionism and the commercialization of the intimate sphere have increased. (Francis, 2020a, n. 46) The human being is often reduced to a simple object and „everything has become a kind of spectacle.” (Francis, 2020a, n. 42) In this context, it is difficult to establish serene and

---

<sup>12</sup> “I cannot truly encounter another unless I stand on firm foundations, for it is on the basis of these that I can accept the gift the other brings and in turn offer an authentic gift of my own. I can welcome others who are different, and value the unique contribution they have to make, only if I am firmly rooted in my own people and culture.” (Francis, 2020a, n. 143)

<sup>13</sup> Ignatius of Loyola speaks of another type of spiritual indifference that is desirable because it allows us to freely follow the divine will without becoming too attached to material realities and, at the same time, without ceasing to love them tenderly. This polar tension between contemplation and action, between separation and realism, doesn’t deny either the self or material reality. Everything is good, but relative.

<sup>14</sup> “One of the most common diseases in Europe today is the loneliness typical of those who have no connection with others. (Francis, 2014c, p. 623)

respectful relationships, which always require a fair balance in revealing/hiding one's own inner self.<sup>15</sup>

We also need to recover the right balance between privacy and the affectionate closeness to others, which is expressed in „physical gestures, facial expressions, moments of silence, body language” (Francis, 2020a, n. 43). As we „remove our sandals” before „the sacred mystery of the other” (Francis, 2020a, n. 43), we must also avoid leaving him/her in solitude, indifference, and anonymity. (Francis, 2020a, n. 277)<sup>16</sup>

### 2.3. Polar tension between global and local

The polar tension between global and local must be adequately maintained, so that the globalizing process does not harm the rich cultural and religious diversity, impoverishing the human capacity to interpret and face life.

„The global dimension has to be considered without ever losing sight of the local. As a reaction to a «spherical» notion of globalization, one that levels differences and smooths out particularities, it is easy for forms of nationalism to reemerge. Yet globalization can prove promising to the extent that it can be «polyhedral», favoring a positive interplay between the identity of individual peoples and countries and globalization itself, in accordance with the principle that the whole is greater than the part.” (Francis, 2019a, p. 6)

„A conception of unity seen as uniformity strikes at the vitality of the democratic system, weakening the rich, fruitful and constructive interplay of organizations and political parties.” (Francis, 2014c, p. 630; cf. Benedict XVI, 2009, n. 21–22) We need to promote a multifaceted globalization that respects the uniqueness of each person, people, and culture. That means to integrate the polar tension between universal and particular, also at the local level and inside each single country.

Becoming a people is much more than just putting individuals together. It implies a process of integration in which two types of categorization converge: the logical and, above all, the historical/mythical. Real democracy does not nullify polar tensions, but rather tries to ‘overcome the confrontations that impede the common good’ by creating a space for compromise. ‘We cannot divide the country, in a simplistic way, between good and bad, righteous and corrupt, patriots and stateless.’<sup>17</sup>

<sup>15</sup> The author has developed this topic in several publications, for example: Carbajo Núñez, 2021, pp. 449–534; Carbajo Núñez, 2004, pp. 101–128; Carbajo Núñez, 2007, pp. 637–675.

<sup>16</sup> “We have to remove our sandals when standing on the «holy ground» of our encounter with the one who speaks to me.” (Francis, 2016d, p. 7)

<sup>17</sup> “No podemos dividir el país, de manera simplista, entre buenos y malos, justos y corruptos, patriotas y apátridas.” (Bergoglio, 2011, p. 4)

## 2.4. Man-nature polarity

Western philosophy has postulated an ontic rupture between man and the rest of creation. The thesis of the human exception defends „a radical separation between human beings and other forms of life,” (Schaeffer, 2009, p. 24) which would belong to another order of being. (Cf. Carbajo Núñez, 2017, pp. 59–78)

The current technocratic paradigm, „undifferentiated and one-dimensional,” (Francis, 2015d, n. 106)<sup>18</sup> annuls the man-nature bipolarity,<sup>19</sup> favoring uniformity and reducing everything to a formless object, „completely open to our manipulation.” (Francis, 2015d, n. 106) Nature is not seen as a network of relationships in which every being is important, but as an inexhaustible storehouse of resources totally available for us. (Francis, 2015d, n. 190)<sup>20</sup> Despotism and compulsive consumerism are seen as „reasonable and just.” (Guardini, 1958, p. 87; Francis, 2015d, n. 203)<sup>21</sup>

## 3. Restoring family relations

The great human family is built by fostering unity in diversity. The other must not be seen as an adversary that I have to defeat, because his diverse identity enriches my own and, therefore, I can establish with him a concrete and dynamic unity while preserving diversity. Thus, competition regains its etymological meaning (*cum-petere*) of seeking together the best solution, the most suitable response.

Unfortunately, „our societies are characterized by growing individualism” (Francis, 2014a, n. 3) that weakens interpersonal relationships and „distorts family bonds.” (Francis, 2013, n. 67) „The loss of the ties that bind us, so typical of our fragmented and divided culture, increases this sense of orphanhood and, as a result, of great emptiness and loneliness.” (Francis, 2014a, p. 7) We speak of universal love, but using inadequate understandings that „destroy the rich gifts and uniqueness of each person and each people.” (Francis, 2020b, n. 100)

<sup>18</sup> R. Guardini had criticized the technocratic paradigm mainly in his works: *The end of the modern world*, ISI, Wilmington 1998 (original 1950) and *El poder: un intento de orientación*, Cristiandad, Madrid 1982 (original 1951).

<sup>19</sup> Biocentrism also annuls this bipolarity but accentuating the pole of nature and reducing the human being to an undifferentiated element of it.

<sup>20</sup> “It is based on the lie that there is an infinite supply of the earth’s goods, and this leads to the planet being squeezed dry beyond every limit.” (Francis, 2015d, n. 106)

<sup>21</sup> “Il francescano ha aperto un’altra strada, segnata dal primato assoluto della libertà o della gratuità.” (Todisco, 2020, p. 462)

Instead of integrating polarities,<sup>22</sup> the global system seeks only a superficial unity that eliminates differences and local traditions.

Avoiding the friend-enemy contradiction, which absolutizes differences, the Pope invites us to be neighbors, like the Good Samaritan; (Francis, 2020a, n. 67) i.e., to recover those family relationships that make an inclusive and integrating society possible. (Francis, 2020a, n. 97) It is not enough to be fellow citizens who are physically close or virtually connected, but are not familiar to each other.

### 3.1. God is a family

God is a family, „since he has in himself fatherhood, sonship and the essence of the family, which is love.” (John Paul II, 1979, p. 182) He is familiar, „closer to us, by his countenance.” (Francis, 2016c, p. 5) Scripture and Tradition reveal the Trinity „with the features of a family.” (Francis, 2016a, n. 71)

The Trinitarian God (tri-unity) is communion in plurality, (1Jn 4:8; cf. Augustinus, 1841–1864, vol. 50) the source of all unity and of all difference.<sup>23</sup> Based on Guardini, the Pope affirms that God the Father loves Christ as the „concrete-living” and, in him, he also loves each human being as unique and unrepeatable. All of history finds its full unity in Christ. Thus, universality becomes concrete, living, situated.<sup>24</sup>

#### 3.1.1. Constantly going forth

We need to maintain a constant tension between the concrete situation and the ideal we have embraced; between our securities and the call that God addresses to us here and now. „This tension takes us out of ourselves continuously, pushing us to fulfill our mission better”. (Francis, 2016b, p. 5)

God the liberator listens to the cry of his people (Ex 3:7) and invites us to be in „a constant desire to go forth” (Francis, 2013, n. 27) and to reach existential peripheries. He wants to be the center of our life and our activities. However, any ecclesial institution that „looks too much in upon itself” considering that it

<sup>22</sup> “La vita obbedisce alla relazione indissolubile tra Concordia e Discordia, [...] la relazione complementare, antagonistica, indissociabile tra, da un lato, tutto ciò che spinge verso l’unità – *Eros* – e, dall’altro, tutto ciò che spinge verso il conflitto – *Polemos* – e tutto ciò che spinge verso disunione e morte – *Thanatos*.” (Morin, 2020, p. 26)

<sup>23</sup> La unidad divina “será tanto más evidente cuanto más clara sea la distinción de las personas, y viceversa.” En efecto, la total comunión de las tres personas “no excluye, sino que afirma, la existencia de tres ‘yo’, pero al mismo tiempo elimina radicalmente la posibilidad de un ‘tuyo’ y un ‘mío.’” Esa unidad se expresa en “la mutua inhabitación o perichóresis de las mismas.” (Ladaria, 2002, pp. 128–129)

<sup>24</sup> “Il «concreto vivente» di Guardini corrisponde all’«universale concreto» di Maurice Blondel (molto diverso da quello hegeliano) o a quello che il filosofo argentino Mario Casalla denomina «universale situato,» la cui universalità è vera, non astratta, bensì concreta, vivente, situata e analogica secondo i tempi storici, gli spazi culturali e le singolarità personali.” (Scannone, 2017, p. 11)

is „a very solid, very well ‘armed’ structure, [...] runs the risk of feeling safe and self-sufficient,” (Francis, 2016b, p. 5) thus beginning its decline.

The Pope also warns against the extremes of Pelagianism and Gnosticism. The first „leads us to assume a controlling, harsh, and normative manner;” the second „leads to trusting in logical and clear reasoning, [...] staying within pure idea and decaying into intimisms that bear no fruit.” (Francis, 2015a, p. 4)

### **3.1.2. Tension between theology and pastoral care**

The bipolar tension between theology and pastoral care should be maintained and strengthened, without overemphasizing one of the two poles.

„Not infrequently we identify doctrine with the conservative, the retrograde; and, on the contrary, we think that pastoral care is an adaptation, a reduction, an accommodation. As if they had nothing to do with one another. Thus, we create a false opposition between the so-called “pastorally-minded” and the “academics,” those on the side of the people and those on the side of doctrine. We create a false opposition between theology and pastoral care; between the believer’s reflection and the believer’s life; life, then, has no space for reflection and reflection finds no space in life.” (Francis, 2015e, p. 8)

The Pope recalls that „the great Fathers of the Church, Irenaeus, Augustine, Basil, Ambrose, to name a few, were great theologians because they were great pastors.” (Francis, 2015e)

## **3.2. The human person is a familiar and intrinsically social being**

Human beings, *imago Dei*, are invited to „make their own that trinitarian dynamism which God imprinted in them.” (Francis, 2015d, n. 240) Their vocation to unity in diversity is concretely expressed in sexual difference and in marriage. In fact, „the family, which originates in the love of man and woman, ultimately derives from the mystery of God.” (John Paul II, 1994, n. 6, 8) This companionship of male and female „produces the primary form” (Second Vatican Council, 1963, n. 12) of our intrinsic sociability.

There is a certain analogy between Trinitarian communion and the communion lived in marriage. „The triune God is a communion of love, and the family is its living reflection;” (Francis, 2016a, n. 11) that is, „the family is the image of God, who is a communion of persons.” (Francis, 2016a, n. 71)

### **3.2.1. Normativity and personal conscience**

The intrinsic human sociability leads us to open ourselves to others. By self-giving, we develop our own identity. We need to be fraternal and familiar, but also autonomous and responsible, for only by being ourselves we can



communicate in authenticity. Hence the importance of following one's own conscience as the ultimate norm of morality.

Guardini affirms that conscience is the place where we listen to God and welcome his will.<sup>25</sup> Conscience allows us to discern and know the good that God expects of us at every moment and, in this way, it moves us to conversion.<sup>26</sup>

*Amoris Laetitia* invites pastors to make room for the conscience of the faithful and to help them develop their own discernment, so that they „are capable of carrying out their own discernment in complex situations.” Indeed, pastors „are called to form consciences, not to replace them.” (Francis, 2016a, n. 37)<sup>27</sup> Unfortunately, at times „we act as arbiters of grace rather than its facilitators.” (Francis, 2016a, n. 310)

There is a polar tension between essential and existential truth, between moral principles and „the circumstances of place, time and people” in which those principles must be incarnated. (Francis, 2016b, p. 5) This dynamism between „the universal and the particular” must be maintained, for example, in discerning about divorced couples, (Francis, 2016a, n. 298) since general norms cannot cover all particular situations. On the other hand, a practical discernment made in particular circumstances cannot „be elevated to the level of a rule.” (Francis, 2016a, n. 304)

„It is reductive simply to consider whether or not an individual's actions correspond to a general law or rule, because that is not enough to discern and ensure full fidelity to God in the concrete life of a human being. [...] A pastor cannot feel that it is enough simply to apply moral laws to those living in 'irregular' situations.” (Francis, 2016a, n. 304–305)

We must „avoid a cold bureaucratic morality” (Francis, 2016a, n. 312) that makes judgments without taking into account „the complexity of various situations” (Francis, 2016a, n. 296) and without discernment. (Francis, 2016a, n. 298) The bipolar tension between truth and mercy allows us to combine the universal value of truth with a charitable attention to each person in his/her particular situation.

---

<sup>25</sup> La coscienza è “l'intesa dell'uomo internamente vigile e pronto col volere divino, quale si precisa continuamente nell'attimo che passa [...]. Il termine significa dunque non soltanto che l'uomo stia in ascolto, accetti ed obbedisca, perché quello che gli vien comandato è giusto; ma significa che l'uomo si è inteso con Dio, che Questi gli faccia sapere che cosa è il bene, dichiarandosi da parte sua pronto ad ascoltare e ad agire.” (Guardini, 1977, p. 42)

<sup>26</sup> “Esser consapevoli a se stessi, al cospetto di Dio, del bene, inteso come un comandamento della santità di Dio.” Questo “intendere” (*Verstehen*) non è solo “conoscere” ma “piuttosto un penetrare, un avanzare in profondità e in interiorità.” (Guardini, 1977, p. 42)

<sup>27</sup> Pastors “are obliged to exercise careful discernment of situations.” (John Paul II, 1982, n. 84)



### 3.2.2. By taking care of others, we take care of ourselves (and vice versa)

The Bible frequently uses the literary figure of paradox to present two truths as seemingly opposite poles and thereby reveal a superior truth. For example: „Whoever loves his life loses it;” (Jn 12:25) „If anyone wishes to be first, he shall be the last of all;” (Mc 9:35) „Whoever exalts himself will be humbled” (Mt 23:12). Pope Francis uses oppositions often, with the objective of ‘opening space to the Spirit so that we can walk, instead of imposing ideas.’<sup>28</sup>

Biblical paradoxes express a logic of gratuitousness that we find difficult to accept. Instead of giving graciously, we prefer to ensure the result that suits us best. We privilege our interests and business over interpersonal relationships, forgetting that by taking care of the needy, we take care of ourselves and grow in humanity.

The Pope reminds us „that we are responsible for the fragility of others” (Francis, 2020a, n. 115) and that we need „to form a community composed of brothers and sisters who accept and care for one another.” (Francis, 2020a, n. 95; Francis, 2014d, p. 22) This type of fraternal, welcoming, and unconditional relationship presupposes that we also take care of ourselves. We need to mature our way of relating to one another, (Francis, 2016a, n. 239) to treasure „an interior richness nourished by reading, personal reflection, prayer and openness to the world around us.” (Francis, 2016a, n. 141; cf. Salonia, 2017, p. 178)

„When I am weak, then I am strong” (2Cor 12:10), said St. Paul. Acceptance of our own limitations and failures helps us to grow without trauma and makes us more merciful in dealing with the fragility of others. In fact, „an awareness of our own limitations and incompleteness, far from being a threat, becomes the key to envisaging and pursuing a common project.” (Francis, 2020a, n. 150) The family is the most appropriate environment for initiation into this way of seeing oneself and others.

### 3.3. A universal, united, and pluriform family

Openness to God’s gratuitous and unconditional mercy<sup>29</sup> makes lasting change and universal fraternity possible. We need to open ourselves joyfully to fraternal encounter beyond our own group, (Francis, 2020a, n. 90) appreciating and promoting „the rich gifts and uniqueness of each person and each people,” (Francis, 2020a, n. 100) because by helping others, we are also enriched.

<sup>28</sup> “Abrir espacio al Espíritu para que se pueda caminar, en vez de imponer ideas.” (Spadaro, 2016, p. XIX)

<sup>29</sup> Pope Francis quotes Guardini’s book *The Religious World of Dostoyevsky*, where the starec says to a repented woman: “If only your penitence fail not, God will forgive all. There is no sin, and there can be no sin on all the earth, which the Lord will not forgive to the truly repentant! Man cannot commit a sin so great as to exhaust the infinite love of God.” (Francis, 2015b, p. 8)

„Social problems must be addressed by community networks and not simply by the sum of individual good deeds,” (Francis, 2015d, n. 219; Guardini, 1958, p. 93) for „our own cultural identity is strengthened and enriched as a result of dialogue with those unlike ourselves.” (Francis, 2020a, n. 148)

The Franciscan tradition has expressed the polar tension between unity and diversity using the concept of fraternity.<sup>30</sup> Franciscans affirm that „while solidarity is the principle of social planning that allows the unequal to become equal; fraternity is what allows the equal to be different people.” (Francis, 2017a, n. 7)<sup>31</sup>

### 3.3.1. Collective identity and openness to universality

Using polar opposition, Bergoglio affirmed, in 1989 that good politics helps the community to recover a horizon of synthesis and unity, (Bergoglio, 1989, pp. 173–189) adequately managing the tensions between particular/common good and also between personal/collective identity.

People can be really open to universality only if they have assumed their own collective identity and try to promote it further. Indeed, „to be part of a people is to be part of a shared identity arising from social and cultural bonds.” (Francis, 2020a, n. 158) At the same time, „a living and dynamic people, a people with a future, is one constantly open to a new synthesis through its ability to welcome differences.” (Francis, 2020a, n. 160)

The family has a fundamental role in this. Indeed, „the family itself introduces fraternity into the world,” because it is in the family where we have „the initial experience of fraternity.” (Francis, 2016a, n. 194)

### 3.3.2. Global and local are „two inseparable and equally vital poles” (Francis, 2020a, n. 142)

The local is indispensable, because it is capable „of sparking mechanisms of subsidiarity,” (Francis, 2020a, n. 142) but it also requires „being sincerely open to the universal.” (Francis, 2020a, n. 146) Therefore, a balance must be achieved between appreciation of one’s own culture and openness to universality. This also applies to life in the Church.

‘Catholicity demands, asks that there be a polarity between the particular and the universal, between the one and the many, between the simple and complex. [...] To break the relationship between Tradition handed down and practical reality would be to endanger the faith of the People of God.’<sup>32</sup>

<sup>30</sup> “It was the evangelical witness of St. Francis, with his school of thought, that gave this term the meaning it then preserved over the centuries.” (Francis, 2017a, n. 1)

<sup>31</sup> “Fraternity allows people who are equal in their essence, dignity, freedom, and their fundamental rights to participate differently in the common good.” (Francis, 2017a, n. 7)

<sup>32</sup> “La catolicidad exige, pide esa polaridad tensional entre lo particular y lo universal, entre lo uno y lo múltiple, entre lo simple y lo complejo. [...] Romper la relación entre la Tradición recibida y la realidad concreta, pone en riesgo la fe del Pueblo de Dios.” (Francis, 2015e, p. 8)

„Universal does not necessarily mean bland, uniform, and standardized, based on a single prevailing cultural model.” (Francis, 2020a, n. 144) Peoples must preserve their own peculiarity (Francis, 2013, n. 236) and citizens must not suffer „an authoritarian and abstract universalism.” (Francis, 2020a, n. 100) They must also avoid turning „into a museum of local folklore, a world apart, doomed to doing the same things over and over.” (Francis, 2020a, n. 142) Politics must help people to maintain the right balance in this.

‘A good politician should not occupy spaces but initiate processes; he or she is called to make unity prevail over conflict, based on «solidarity in its deepest and most challenging sense.» Politics thus becomes «a way of making history in a life setting where conflicts, divisions and oppositions can achieve a diversified and life-giving unity.»<sup>33</sup>

It is necessary to „start from below and, case by case, to act at the most concrete and local levels.” (Francis, 2020a, n. 78) That means to respect each human being in his/her concrete individuality, and thus unite the collective with the individual, the local, and the regional. (Francis, 2020a, n. 151) Accordingly, the desired governance of globalization „must be marked by subsidiarity, articulated into several layers, and involving different levels that can work together.” (Benedict XVI, 2009, n. 57)

A healthy balance must also be maintained between the public and the private. Charity is the principle not only of micro-relationships in the private sphere „but also of macro-relationships: social, economic, and political ones.” (Benedict XVI, 2009, n. 2) Indeed, „charity is at the heart of every healthy and open society.” (Francis, 2020a, n. 184) The nuclear family has also a fundamental role in this, since it is „a hub for integrating persons into society and a point of contact between the public and private spheres.” (Francis, 2016a, n. 181)

### 3.4. The great cosmic family

The ecological crisis is a family crisis,<sup>34</sup> produced by the crisis of the parental family.<sup>35</sup> We have thus reached a rupture, at a global level, of the

<sup>33</sup> “El buen político no debe ocupar espacios, sino que debe poner en marcha procesos; está llamado a hacer prevalecer la unidad sobre el conflicto, que tiene como base «la solidaridad, entendida en su sentido más hondo y desafiante». Esta «se convierte así en un modo de hacer la historia, en un ámbito viviente donde los conflictos, las tensiones y los opuestos pueden alcanzar una unidad multiforme que engendra nueva vida.» (Francis, 2019a, p. 8)

<sup>34</sup> On the ecological approach to the family: Andrews – Bubolz – Paolucci, 1980, pp. 29–49.

<sup>35</sup> “A human ecological crisis.” (Francis, 2014b, n. 2)

gratuitous, fraternal, and affectionate relationships that characterize family life. (Carbajo Núñez 2020, p. 36; Carbajo Núñez, 2018, p. 105)

We need to overcome the conflicting vision (Darwinism) that has prevailed in the Western world. Recent studies confirm that, both physically and biologically, interdependence and interaction prevail over struggle. Plants are a clear example of the predominance of symbiosis and collaboration. (Coccia, 2019, prologue e-book) Besides, the species of animals that are best adapted to the environment are not the most aggressive ones, but those most capable of collaborating with others.<sup>36</sup>

All beings have been created according to the divine model, „to complete each other, in the service of each other.” (*Catechism of the Catholic Church*, 2019, n. 340) We need to discover and strengthen this interdependence, building together the great cosmic family. The path begins in the nuclear family, since the experience of brotherhood that is lived there has the capacity to radiate fraternity „like a promise upon the whole of society.” (Francis, 2016a, n. 194)

## Conclusion

We have seen that Pope Francis often uses the dialectic of polar opposition to describe the fundamental structure of reality. In this, he follows closely the thought of Romano Guardini, whom he quotes eight times in the encyclical *Laudato si'*, while no other contemporary author is quoted more than once. He defines Guardini as a universal author who can serve as a basis for fruitful dialogue in the political, cultural, and scientific spheres.<sup>37</sup>

We have described some of the polarities that the Pope uses, but our study could be extended to many others, for example, the polar tensions between contemplation/action, past/present, hierarchy/synodality, masculine/feminine,<sup>38</sup> etc.

The family opens us to a culture of encounter and dialogue, (Francis, 2020a, n. 216) making equality possible without renouncing difference. It is, in fact, a school that enables people to respect and enhance polar oppositions at all levels.

---

<sup>36</sup> Le specie più adatte non sono le più aggressive bensì le più solidali. [...] Al cuore di ogni vita starebbe una fraternità o sororità originaria.” (Morin, 2007, p. 69)

<sup>37</sup> “Guardini is a thinker who has much to say to the people of our time, and not only to Christians.” Thus, it is important to bring “Guardini’s thought into a polyphonic dialogue in the spheres of today’s politics, culture and science.” (Francis, 2016b, p. 8)

<sup>38</sup> Speaking about the Society of Jesus, the Pope invites all to be contemplatives in action and to love the Church, both as “people of God” and “holy mother the hierarchical Church.” (Francis, 2016b, p. 5) We have indicated some of Pope Francis’ teachings on synodality and on the importance of the feminine presence in the life of the Church. (Carbajo Núñez, 2020, pp. 41–63)

Individuals and institutions need to carry out a continuous discernment about their own vocation and mission, analyzing the polar tension that exists between the core of their own charism and the concrete way in which they have incarnated it. „When you express too much, you run the risk of being misunderstood.” For this reason, the Pope says that we can discern „only in narrative form, not in a philosophical or theological explanation”, which allows us only to discuss. (Francis, 2016b, p. 5) Therefore, he invites us to give priority to discernment over discussion and to mysticism over rigid instructive-ascetic thinking. „The mystical dimension of discernment never defines its edges and does not complete the thought.” (Francis, 2016b, p. 5)<sup>39</sup>

We should not be discouraged by the difficulties and tensions that this process of discernment can cause. „Disagreements may well give rise to conflicts, but uniformity proves stifling and leads to cultural decay”. (Francis, 2020a, n. 191) With the help of the Holy Spirit, source of all unity and of all difference, we are invited to strengthen family relationships without nullifying the polar tensions they entail.

## Bibliography

### Catholic Magisterium

Benedict XVI, 2009, *Caritas in veritate. Encyclical letter* (June 29), *AAS* 101, pp. 641–709.

*Catechism of the Catholic Church*, 2019, LEV, Vatican City.

Francis, 2013, *Evangelii gaudium. Apostolic exhortation* (Nov. 24, 2013), *AAS* 105, p. 1019–1137.

Francis, 2014a, *Address to FAO on the occasion of the 2nd International Conference on Nutrition* (Nov. 20), *OR* 266 (Nov. 21), p. 8.

Francis, 2014b, *Address to participants in the international colloquium on the complementarity between man and woman* (Nov. 17, 2014), *AAS* 106/12, p. 979–981.

Francis, 2014c, *Address to the European parliament* (Nov. 25, 2014), in: *Insegnamenti di Francesco* II/2, pp. 623–634.

Francis, 2014d, *Message for the 47<sup>th</sup> World Day of Peace* (Jan. 1, 2014), *AAS* 106, p. 22.

Francis, 2015a, *Address to participants in the 5<sup>th</sup> convention of the Italian Church* (Nov. 10, 2015), *OR* 258 (Nov. 11), pp. 4–6.

Francis, 2015b, *Address to participants in the conference sponsored by the „Romano Guardini Stiftung”* (Nov. 13, 2015), *OR* 261 (Nov. 14, 2015), p. 8.

Francis, 2015c, *Address to representatives of the communications media* (March 16, 2013), in: *Insegnamenti di Francesco* I/1 (2013) 9–11, LEV, Vatican City.

Francis, 2015d, *Laudato si’*. *Encyclical letter* (May 24, 2015), *AAS* 107, pp. 847–945.

Francis, 2015e, *Video message to participants in an international theological congress* (Buenos Aires, Sept. 1–3, 2015), *OR* 201 (Sept. 5), p. 8.

<sup>39</sup> Pope Francis “più che ‘comunicare’ crea ‘eventi comunicativi’, ai quali chi riceve il suo messaggio partecipa attivamente.” (Spadaro, 2013, Section 8)

- Francis, 2016a, *Amoris Laetitia. Post-synodal apostolic exhortation* (March 19, 2016), *AAS* 108/4 (Apr. 1, 2016), pp. 311–446.
- Francis, 2016b, *Interview granted to A. Spadaro* (Aug. 19, 2013), *OR* 153/216 (Sept 21, 2013), pp. 5–8.
- Francis, 2016c, *Meeting with the bishops of Mexico* (Feb. 13, 2016), *OR* 37 (Feb. 15–16), pp. 4–5.
- Francis, 2016d, *Message for the 50th World Communications Day* (Jan. 24, 2016), *OR* 17 (Jan. 23), p. 7.
- Francis, 2017a, *Fraternity as the governing principle of the economic order. Message to the Pontifical Academy of Social Sciences* (Apr. 24, 2017), *OR* 99 (Apr. 29), p. 7.
- Francis, 2017b, *Homily on the solemnity of Mary* (Jan. 10, 2017), *OR* 1 (Jan. 2–3), p. 7.
- Francis, 2019a, *Address to the members of the diplomatic corps accredited to the Holy See* (Jan. 7, 2019), *OR* 5 (Jan. 7–8), p. 6–7.
- Francis, 2019b, *Message for the launch of the global compact on education* (Sept. 12, 2019), *OR* 207 (Sept. 13), p. 8.
- Francis, 2020a, *Fratelli tutti. Encyclical letter* (Oct. 3, 2020), LEV, Vatican City.
- Francis, 2020b, *Querida Amazonia. Post-synodal apostolic exhortation* (Feb. 2, 2020), LEV, Vatican City.
- John Paul II, 1979, *Homily at Puebla de los Angeles* (Jan. 28, 1979), in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II (1979), LEV, Vatican City, pp. 180–185.
- John Paul II, 1981, *Centesimus annus. Encyclical letter* (May 1, 1991), *AAS* 83, pp. 793–867.
- John Paul II, 1982, *Familiaris consortio. Apostolic exhortation* (Nov. 22, 1981), *AAS* 74, pp. 81–191.
- John Paul II, 1994, *Gratissimam sane. Letter to families* (Feb. 2, 1994), *AAS* 86, pp. 868–925.
- Second Vatican Council, 1966, *Gaudium et spes. Pastoral Constitution* (Dec. 7, 1965), *AAS* 58, pp. 1025–1120.

### Other bibliography

- Andrews Mary P. – Bubolz Margaret M. – Paolucci Beatrice, 1980, *An ecological approach to the study of the family*, Marriage and family Review, 3, pp. 29–49.
- Augustinus, 1841–1864, *De Trinitate*, XV, in: Migne J.-P., ed., *Patrologia Latina*, 226, Paris, vol. 50.
- Bergoglio Jorge M., 1989, *Necesidad de una antropología política: un problema pastoral*, Stromata, 45/1–2, pp. 173–189.
- Bergoglio Jorge M., 1995, „*La vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo.*” *Intervención en el Sínodo sobre la Vida consagrada* (Rome, Oct. 13, 1994), *Teología* 22/66, pp. 203–212.
- Bergoglio Jorge M., 2011, *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo. Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad 2010–2016*, Claretiana, Buenos Aires.
- Bergoglio Jorge M., 2018, *La verdad que más brilla es la verdad de la misericordia*, w: Spadaro Antonio, (ed.), *En tus ojos está mi palabra: Homilias y discursos de Buenos Aires, 1999–2013*, Claretianas, Madrid.
- Borghesi Massimo, 2017, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografía intellettuale. Dialettica e mistica*, Jaca, Milano.
- Borghesi Massimo, 2018, *The Mind of Pope Francis: Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey*, Liturgical Press, Collegetville (MN).
- Cámara Javier – Pfaffen Sebastián, 2016, *Gli anni oscuri di Bergoglio. Una storia sorprendente*, Ancora, Milano.
- Carbajo Núñez Martín, 2004, *Intimidación, exhibicionismo y deontología periodística. Por una respuesta ética a la comercialización mediática del ámbito íntimo*, *Antonianum*, 79, pp. 101–128.
- Carbajo Núñez Martín, 2007, *Intimidación y comunicación. Bases filosófico-teológicas para un encuentro en autenticidad*, *Antonianum*, 82, p. 637–675.



- Carbajo Núñez Martín, 2012, *El espectáculo de la intimidación. Raíces históricas de la comunicación centrada en el yo*, El Ágora USB, 12/2, pp. 449–534.
- Carbajo Núñez Martín, 2017, *Franciscan Spirituality and Integral ecology. Relational bases vs the Throwaway culture*, Islamochristiana, 43, pp. 59–78.
- Carbajo Núñez Martín, 2018, *A free and fraternal economy. The Franciscan perspective*, Media House, Delhi.
- Carbajo Núñez Martín, 2020, “Everything is Connected.” *Integral ecology my in the Digital Age*, Media House, Delhi.
- Carbajo Núñez Martín, 2020, *Conversione ecologica e Chiesa pluriforme alla luce del Sinodo sull’Amazzonia*, Studia Moralia, 58/1, pp. 41–63.
- Coccia Emanuele, 2019, *The life of plants. A metaphysics of mixture*, Polity, Medford (MA).
- Delio Ilija – Warner Keith Douglas – Wood Pamela, 2007, *Care for Creation. A Franciscan spirituality of the earth*, Franciscan Media, Cincinnati.
- Fayos Febrer Rafael, 2010, *La noción de persona en Romano Guardini. Ensayo sobre una teoría cristiana del hombre*, Espíritu 59/139, pp. 301–309.
- Guardini Romano, 1958, *El ocaso de la Edad Moderna*, Guadarrama, Madrid.
- Guardini Romano, 1977, *La coscienza*, Morcelliana, Brescia.
- Guardini Romano, 1982, *El poder: un intento de orientación*, Cristiandad, Madrid 1982 (original edition: Id., *Die Macht: Versuche einer Wegweisung*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1965).
- Guardini Romano, 1996, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, BAC, Madrid 1996 (original edition: Id., *Der Gegensatz Versuche einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Matthias-Grünewald, Ostfildern 2019).
- Guardini Romano, 1998, *The end of the modern world*, ISI, Wilmington.
- Guardini Romano, 2007, *L’opposizione polare. Tentativi per una filosofia del concreto-vivente*, in: Idem, *Scritti di metodologia filosofica*, Morcelliana, Brescia.
- Ladaria Luis F., 2002, *La Trinidad, Misterio de Comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca.
- Martínez-Carbonell Alfonso, 2019, *La persona en el pensamiento educativo de Jorge Bergoglio-Pope Francis*, Quién, 9, pp. 137–158.
- Morin Edgar, 2020, *La fraternità perché? Resistere alla crudeltà del mondo*, Edited by AVE, Rome.
- Salonia Giovanna, 2017, *Amoris Laetitia. Dalla sapienza evangelica percorsi di crescita nelle relazioni familiari*, in: Bonfrate Giuseppe – Yáñez Humberto Miguel, (ed.), *Amoris Laetitia, la sapienza dell’amore. Fragilità e bellezza della relazione nel matrimonio e nella famiglia*, Studium, Rome, pp. 168–182.
- Scannone Juna Carlos, 2017, *Discernere e accompagnare Le indicazioni dell’Amoris laetitia*, La Civiltà Cattolica, 4015/4, pp. 11–23.
- Schaeffer Jean Mary, 2009, *El fin de la excepción humana*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Spadaro Antonio, (ed.), 2018, *En tus ojos está mi palabra: Homilias y discursos de Buenos Aires, 1999–2013*, Claretianas, Madrid.
- Spadaro Antonio, 2013, *Da Benedetto a Francesco: Cronaca di una successione al Pontificato*, Lindau, Torino.
- Spadaro Antonio, 2016, *Le orme di un pastore. Una conversazione con Papa Francesco*, in: Bergoglio Jorge Mario-Pope Francis, *Nei tuoi occhi è la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999–2013*, Rizzoli, Milano.
- Todisco Orlando, 2020, *Lettura francescana dell’enciclica “Fratelli Tutti”*, Città di Vita, 75/5, pp. 453–469.



## Relaciones familiares y oposición polar: Ser iguales sin dejar de ser diferentes

**Sumario:** En el quinto aniversario de *Amoris Laetitia*, este artículo analiza la importancia de las relaciones familiares en nuestro mundo globalizado. La familia parental hace posible que todos se sientan iguales sin dejar de ser diferentes. En sintonía con Romano Guardini, el Papa Francisco usa la dialéctica de la oposición polar para describir la unidad en la diversidad, que es típica de la vida familiar auténtica (1ª parte). Hace notar, sin embargo, que el actual paradigma tecnocrático, homogéneo y unidimensional, anula esa dinámica, abriendo así la vía a la cultura del descarte (2ª parte). En la tercera parte, se ofrecen algunas indicaciones del Papa sobre cómo recuperar las relaciones familiares y la oposición polar en nuestros cuatro niveles fundamentales: espiritual, personal, social y natural.

**Palabras clave:** Familia, Fraternidad, Oposición polar, Diálogo, *Amoris Laetitia*.

## Relazioni familiari e opposizione polare: Essere uguali senza smettere di essere diversi

**Sommario:** Nel quinto anniversario dell'esortazione *Amoris Laetitia*, questo articolo esamina l'importanza delle relazioni familiari nel nostro mondo globalizzato. La famiglia parentale permette a tutti di sentirsi uguali pur rimanendo diversi. In sintonia con Romano Guardini, Papa Francesco usa la dialettica dell'opposizione polare per descrivere l'unità nella diversità che è tipica della vita familiare autentica (Parte 1). Fa notare, tuttavia, che l'attuale paradigma tecnocratico, omogeneo e unidimensionale, annulla questa dinamica, aprendo così la strada alla cultura dello scarto (Parte 2). Nella terza parte, vengono offerte alcune delle indicazioni di Papa Francesco su come recuperare le relazioni familiari e le opposizioni polari nei quattro livelli fondamentali della vita umana: spirituale, personale, sociale e naturale.

**Parole chiave:** Famiglia, Fraternità, Opposizione polare, Dialogo, *Amoris Laetitia*.

## Relacje rodzinne a biegunowe przeciwieństwo: jedność w różnorodności

**Streszczenie:** W artykule ukazano refleksję, która zrodziła się w ciągu pięciu lat od podpisania *Amoris laetitia*, nad ważnymi kwestiami związanymi z relacjami wewnątrzrodzinnymi, zachodzącymi we współczesnym świecie. Rodzina pozwala, aby jej członkowie czuli się zjednoczeni z jednoczesnym zachowaniem różnorodności. Idąc za Romano Guardinim, Papież Franciszek używa dialektyki biegunowego przeciwieństwa do opisania jedności w różnorodności, typowej dla rodziny (część 1). Zauważa jednak, że technokratyczny paradygmat, jednorodny i jednowymiarowy, odrzuca tę dynamikę, a zatem otwiera drogę do zglobalizowanej obojętności i kultury odrzucenia (część 2). Dlatego też Papież zaprasza do odbudowania relacji rodzinnych i zachowania biegunowego przeciwieństwa na czterech płaszczyznach życia: duchowej, osobowej, socjalnej i przyrodniczej (część 3).

**Słowa kluczowe:** rodzina, braterstwo, biegunowe przeciwieństwo, dialog, *Amoris laetitia*.

## Abbreviations

AAS – Acta Apostolicae Sedis  
 OR – „L'Osservatore Romano”  
 LEV – Libreria Editrice Vaticana

**Ryszard Hajduk CSsR\***

Faculty of Theology

University of Warmia and Mazury in Olsztyn (Poland)

## THEOLOGY OF THE FAMILY IN THE FINAL DOCUMENTS OF THE GENERAL LATIN AMERICAN EPISCOPAL CONFERENCES

**Summary:** The final documents from the General Conferences of the Latin American Bishops (CELAM) held in Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) and in Aparecida (2007) present the fruits of reflecting on the situation of the family in South America, Central America and the Caribbean, as well as its role in the Church and its importance in shaping social life. Consequently, one can speak of a Latin American theology of the family, which draws its impetus from the teaching of the universal Church, and at the same time has specific features. It is distinguished by the emphasis placed on the subjectivity of families in the saving mission of the Church and treating them as a “theological key”, opening the way to getting to know God’s mysteries. It is a practice-oriented theology that gives concrete guidelines to families and their pastors. The character of Latin American theology of the family is influenced by the pastoral context and theological trends, born in South and Central America (liberation theology, indigenous theology and theology of the people). Latin American theology of the family is therefore not a repetition of the contents of the Magisterium of the universal Church, but their original interpretation, taking into account the social situation and the needs of people living in it.

**Keywords:** pastoral care, education, Church, society, evangelization, domestic church.

After the Second Vatican Council, Catholics living in Latin America waited for the adaptation of the Council’s teaching to the situation prevailing on their continent. This task was undertaken by bishops gathered at the General Conferences of the Latin American Episcopate (CELAM) in Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) and Aparecida (2007). Comments and suggestions about the family appear in each CELAM final document. They describe its socioeconomic condition, its glories and shadows of everyday life, as well as the mission of the Catholic family in the modern world.

---

\*Adres/Address: Prof. dr. habil. Ryszard Hajduk CSsR, ORCID: 0000-0002-8012-2184; e-mail: ryszard.hajduk@uwm.edu.pl

There are comments and suggestions about the family in each CELAM final document. They talk about its socioeconomic position and the light and shadow of everyday life of Latin American families, as well as the mission of the Catholic family in the contemporary world. There are also elements that make up the theology of the family, referring to the teaching of the universal Church, and at the same time having its own specificity resulting from the specific approach of the authors of the documents to family issues.

To take a closer look at the Latin American theology of the family, teaching about the family in individual CELAM documents will first be outlined very briefly. Then, the characteristic features of Latin American theology of the family will be presented, as well as its references to theological currents that were born in the post-conciliar period and are still popular on this continent today. These include liberation theology, indigenous theology and theology of the people whose prominent follower, interpreter and promoter is Pope Francis – Jorge Mario Bergoglio. (Scannone, 2018, pp. 11–48) The teaching of the Pope from Argentina on the family also reflects the Latin American theological thought contained in the documents of the Latin American Bishops' Conference.

## **1. Latin American Bishops' Conference on the family and its main focus**

Statements of the Latin American Bishops' Conference on the family take into account both social changes taking place in the world outlook and culture, as well as the Magisterium of the Church based on the Gospel and Christian Tradition. Latin American bishops realize that the family is a place where basic social problems are concentrated, and at the same time it is a space where pastoral challenges essential for the Church emerge and from which the renewal of social life can begin. (EiA No. 46) The fruit of their reflection is a look at the family both in the perspective of political and economic changes and its tasks resulting from the call received from God to proclaim the Gospel to the human person and to fulfill God's plan in concrete reality. (FC No. 4)

### **1.1. The family in the context of socio-economic problems (Medellín)**

Bishops gathered in Medellín considered the situation of the family in Latin America, first turning their attention to demographic issues. (CELAM, 1968 – Medellín No. 3, 2; Sánchez, 2015, p. 14) The Bishops recognized the enormous variety of realities in which Latin American families live and their difficult situation resulting from socio-economic problems, especially a low standard of living, unemployment and lack of adequate sanitation.

The authors of the document approach the role of the family in three aspects: human formation, education in faith and promotion of development. (CELAM, 1968 – Medellín No. 3, 4–7) The family helps its people achieve full personal development, which is supported by the presence of the father and mother (man and woman) and strengthened by the impact of complementary personal models, mutual attachment of family members, confidence, closeness, respect and freedom, an example of social life, which takes into account its typical natural hierarchy.

The family plays an important role in the work of evangelization, which goes beyond the mere catechetical message, as the Second Vatican Council teaches. (AA No. 11, LG No. 41, GS No. 48) In practice, however, it turns out that many families in Latin America may not be the proper space for education in faith, because their incomplete structure (e.g. as a result of divorce) does not allow it, or parents do not have sufficient insight as to what Christianity and its doctrine is combined with elements taken from myths and superstitions. Therefore, the bishops emphasize the need to provide today's family with pastoral support, thanks to which it will regain the ability to evangelize, conducted in accordance with the guidelines of the Church. (CELAM, 1968 – Medellín No. 3, 21; Sánchez, 2015, p. 16)

The third aspect of the reflection undertaken by Latin American bishops is the family as the promoter of development. (CELAM, 1968 – Medellín No. 3, 7) In this case, the bishops propose to look at the family in terms of its social function. They have regard to the teaching of the Second Vatican Council, which shows the truth about the human person and the way leading to the achievement of fullness of humanity. The bishops also emphasize that pastoral care for the good of the marriage and family community is not only in the interest of the Church, but also contributes to the proper and comprehensive development of man and society as a whole. (GS No. 47)

The Medellín Conference Final Document approaches the family issue from a pastoral perspective and reminds of how to follow the principles of marriage ethics and the Christian education of the young generation. (CELAM, 1968 – Medellín No. 3, 13–19) The Bishops indicated the directions of pastoral care of families, which should be considered a priority among the efforts undertaken by the Church. The realities in which people live should be taken into account in pastoral activity. That is why the Medellín document pays so much attention to social problems that need to be resolved so that the family can properly fulfill its obligations. (Sánchez, 2015, p. 17)

## 1.2. The family in the light of anthropology and ecclesiology (Puebla)

In Puebla, the bishops look on the Catholic family in the perspective of evangelization in which the Christians should actively participate. (CELAM, 1979 – Puebla No. 569) It is the subject and object of evangelization, as well as a center for building communion and a school of participation in the life of the Church. As it cannot free itself from the influence of culture and modern society, it is subject of some transformations. The position and existence of modern families are very diverse, as each family is influenced by various sociological factors (mainly social injustice), cultural (quality of life), political (domination and manipulation), economic (wages, unemployment, wealth) and religious (secularism) factors. (CELAM, 1979 – Puebla No. 572)

Family theology in the document from Puebla first refers to theological anthropology, showing man as *Imago Dei*. This view of the human person reveals the importance of communion, participation and a marital relationship based on the mutual covenant of two people. The paschal mystery of Christ and the covenant in the body of the Son of God gives shape to human love, which is the basis of the family. The four basic relationships established by the human person find their full realization in the life of the family: fatherhood, sonship, brotherhood and marriage. The same relationships appear in the life of the Church: the experience of God as Father, the experience of Christ as a brother, the experience of children in the Son and through the Son, the experience of Christ as the spouse of the Church. (CELAM, 1979 – Puebla No. 583)

The redemption that Christ brought to man radiates on the family, permeating it with joys and sorrows that flow from the paschal mystery. Receiving the risen Christ in faith enables people to experience mercy, to forgive others, and to convert personally. The important role of the Eucharist as the celebration of the paschal Mystery in the life of the family should not be forgotten, because in her it finds full communion and participation in the life of the Church. In order to live the Eucharist, one must receive the gifts of the Holy Spirit and share them with others. Living the Eucharist means letting ourselves be loved by others and welcoming them with love. Thanks to her, God's Spirit permeates human life and enables man to fulfill God's will. Christ, the great and gentle Lord, sacrificing himself on the cross and risen, is then present in family life. (CELAM, 1979 – Puebla No. 588)

The Eucharist is the root from which grows the Christian identity of the family. It is strengthened by sharing the word of God and bearing witness, so that the Christian spirit penetrates all dimensions of human existence. A family's life becomes missionary when its members look at reality and act in her according to the example set for it by God Himself. Its desire is to seek ever

greater fidelity to the Lord, so as not to worship idols, but only the living God of love. Moreover, one of the essential elements of the teaching of the Latin American bishops gathered in Puebla is the invitation to enrich and systematize the theology of the family in order to better understand its character as “domestic church” (LG No. 11) and to look at the situation of Latin American families in that light. (CELAM, 1979 – Puebla No. 601)

### **1.3. The family in the work of the new evangelization (Santo Domingo)**

At Santo Domingo, the Latin American bishops reflected on the family in the context of calling Christians to actively participate in the life of the Church and the world. The Catholic family is the ‘domestic church’ and the first evangelizing community. The new evangelization is to be based on it, and in fulfilling this work the family has the right to expect the support of the diocesan bishop and pastors for whom family pastoral care should become a basic, authentic, real and living pastoral priority. (CELAM, 1992 – Santo Domingo No. 64)

The document from Santo Domingo links the matter of the family with the development of the human person. (Sánchez, 2015, p. 21) The true meaning of the family and its image are fully revealed in the light of the Gospel, which shows people the way to human perfection. The theology of the family has her source in God’s plan, which has been revealed to men, and it concerns their salvation and vocation. In this plan, marriage and the family are divinely appointed institutions, not products of human wisdom. When Jesus says that “from the beginning it was not so” (Mt 18: 8), he is referring to the truth about marriage which, according to God’s plan, rules out divorce. (CELAM, 1992 – Santo Domingo No. 211) In the hearts of men and women, God inscribes a vocation to live in love and conjugal communion, which includes both the corporeal and the spiritual dimension. (CELAM, 1992 – Santo Domingo No. 212) This relationship is the basis of the family which finds its true identity in the light of the mystery of the incarnation of the Son of God. (CELAM, 1992 – Santo Domingo No. 213) Jesus Christ descends to earth to fulfill his saving mission. The family too has a mission to fulfill in the world, which encompasses four dimensions: to be community, to be the servant of life, to be the foundation of society and to be “domestic church”. (Sánchez, 2015, p. 23)

The Latin American bishops are aware that Christian families may have difficulty fulfilling their apostolic tasks, because their zeal and ability to evangelize are weakened by factors such as a secularized mentality, confusion in axiology, controversial political decisions, and patterns promoted by the mass media. All this not only undermines the traditional image of the family, but also

hinders or even prevents it from being the witness of the Gospel and “the school of deeper humanity.” (GS No. 52, CELAM, 1992 – Santo Domingo No. 216)

#### **1.4. The family as a sign of God’s presence in the world (Aparecida)**

In the Aparecida document, the Latin American bishops highlight the place of the family in the mission of the Church, called to proclaim the message of salvation in Jesus Christ. A family that lives according to the Gospel becomes good news for its surroundings. It plays an important role in the preparation of missionaries to proclaim the Gospel directly. It has a special mission as a space where people called to be disciples of Christ and missionaries are formed. The family is also seen as an environment conducive to the achievement of full personal, and therefore Christian, development. (CELAM, 2007 – Aparecida No. 114; Sánchez, 2015, 24)

In the light of Christian revelation, the family appears as an image of the inner life of God who is love and whose life is a “personal mystery of love”. It is a community of life that God transforms into a “domestic church”. (CELAM, 2007 – Aparecida No. 115) The family is “good news” for society because it reminds us of the creation of human beings as man and woman, brought to life in a reciprocal and complementary relationship. The “good news” transmitted by the Christian families is that the law of the family is the law of love. Human love is fully realized when it shares in God’s love, in the love of Jesus who offers himself completely to people, showing them love to the end (cf. Jn 13: 1; 15: 9). Conjugal love is essentially a mutual gift of a man and a woman as spouses. It is a love that is faithful and exclusive until death, and it is fruitful, open to the new life and education of children, reminiscent of the fruitful love of the Holy Trinity. Conjugal love is the foundation of the sacrament of marriage as a sign of Christ’s union with his Church; therefore, in the grace of Jesus Christ it finds its purification, nourishment and fulfilment. (cf. Eph 5: 25–33, CELAM, 2007 – Aparecida No. 117)

When referring to the family as a place to live an authentic Christian life, the Aparecida Document refers to the teachings of the Latin American bishops at the Puebla Conference. It was shown by them as “the image of God, who in his deepest mystery is not loneliness but family”. (CELAM, 1979 – Puebla No. 582, CELAM, 2007 – Aparecida No. 435) The task of Christian parents is to prepare the young generation for a life in accordance with the Christian truth and to bear witness to their belonging to Christ. In this way, parents contribute to the fact that the Gospel radiates to the whole environment and to other families. (CELAM, 2007 – Aparecida No. 204)



## 2. Special features of Latin American family theology

Looking at the teaching of the Latin American bishops contained in the final documents of Medellín, Puebla, Santo Domingo and Aparecida, one can notice a clear transition from pastoral to theological vision, from the sociological to theological perspective, i.e. from the situation in which the family is located, to what a family is. This is done by gradually discovering the family not only as a basic social cell, but as a space in which God's plan for man is revealed. What seemingly is only a social reality on which to focus in the pastoral activity of the Church is increasingly seen as a theological reality. The family becomes the "theological key", opening the way to recognizing God's truth.

According to Cipriano Sánchez, the "theological key" is not the same as theological perspective. (Sánchez, 2015, p. 26) The "theological key" can be considered a reality that allows us to better understand the mystery of God and His plan for man. The theological perspective is that one looks at reality in the light of revelation, and – in some sense – in the light of various theological disciplines such as Christology, ecclesiology, sacramentology and theological anthropology, to discover the truth of reality. The family as the "theological key" reveals the mystery of God: God is a relational being, God is a spirit, God is the Lord of all creation, God is the one who gives life to people and shapes them, God is fruitful, God is faithful even when a person succumbs to his weakness and commits sins.

In the documents of the Latin American Episcopal Conference, family theology is associated with other theological disciplines. (Sánchez, 2015, p. 20) In family theology, there is a clear reference to Christology and soteriology when it comes to reviving family life with mercy and forgiveness, which are a gift of Christ offering himself on the cross and risen for our redemption. In family theology contained in the documents of the Latin American bishops, there appear references to the theology of creation, trinitology and theological anthropology; this can be seen in the teaching about the family as communion and about man created in God's image. Another reference point for Latin American family theology is ecclesiology, which shows Christ's relationship to the Church and sees the analogy between God's people and the family as the "domestic church". The final documents also speak about the family in the context of sacramentology, which reveals the importance of baptism and the Eucharist for building unity between spouses, parents and children, as well as for reviving love in family relationships. Recalling the need to respect the principles of marital ethics, the authors of the documents make references to Catholic moral theology and because of the place and importance of the family in public life – to Catholic social teaching.

The final documents from the proceedings of the Latin American Episcopal Conference devote a lot of attention to practical issues. Of these, the task of conducting evangelization on the South American continent comes to the fore. In this context, the question of the family arises, which is to be not only the addressee of the Gospel, but also an active subject of evangelization. The Church's salvific mission is largely accomplished through Christian families who, living the Gospel, become „good news” for their environment, centers of selfless service for the good of others, and a place of formation for disciples and preachers of the Christian truth in the world.

In their teachings, the Latin American bishops not only show what the family is or what is to become, but also formulate specific guidelines for the formation of Christian attitudes. In doing so, they take into account both family members and the entire community of the Church, and in it, in particular, the priests involved in the service of families. Thus, the pastors of the Church contribute to the development of the pastoral care of families, providing it with new impulses for action, and pastoral theology – inspiration to reflect on its shape and tasks. This kind of pastoral approach to marriage and family issues is often equated with doing (practical) family theology. (Majdański, 2007, p. 59–71; Hanlon Rubio, 2003, p. 89–200)

The way family issues are treated in CELAM documents confirms this observation. They include analysis of the situation, Christian teaching relating to the family, and pastoral challenges. This is similar to the steps in the method of pastoral theology. The first one consists in discovering problems essential for people's lives in the current reality. The next step is to evaluate the social and religious situation in the light of Christian truth, in order to develop, in the last phase, a concept of pastoral activity that meets human needs and the Church's saving mission. (EG No. 265; Mastantuono, 1994, p. 526; Prüller-Jagenteufel, 2005, p. 188–189) It is characteristic that in the teaching of the Latin American episcopate, Catholic families are treated as subjects of the Church's pastoral activity because practical guidelines concern not only pastoral care focused on their needs, but also their internal life, involvement in the transmission of faith and impact on the social environment.

### **3. Three main currents of Latin American theology and their approaches to theology of family**

In the post-conciliar times, three popular theological currents have developed in Latin America. It is about the interrelated liberation theology, indigenous theology and people's theology. All these trends refer to the teaching

of the Second Vatican Council and the General Conferences of the Latin American Bishops, which re-shapes the Church's approach to the world, incorporating social reality with its economic, political and cultural dimensions into the theological reflection. The Council not only deals with issues essential to the spiritual life of Catholics, but also deals with problems that plague all people, including the oppressed and the poor. The Church cannot be indifferent to their fate, therefore she accepts with understanding the efforts to implement reforms in economic and social life, which would help people to improve living and working conditions unworthy of a human being. (GS No. 63)

Through the bishops gathered in Medellín and Puebla, Latin American theologians draw inspiration from the doctrine of the Council for the development of liberation theology. At the conferences in 1968 and 1979, topics related to the nature of the Church and her saving mission in the world were discussed, as well as such issues as anthropology, culture, missiology and the responsibility of lay faithful for the evangelization. (Silva, 2009, p. 94–95; Müller, 2013, p. 84; Schweizer, 2013, pp. 31–32) Many bishops and theologians reflected on the role of the Church and the way of performing pastoral ministry in the face of social and religious challenges. In the context of economic oppression and poverty affecting large masses of the population, the theology of liberation was born, which on the one hand wants to answer the question of how God reveals himself to the poor, and on the other hand tries to explain how God frees his people from oppression in the current socio-political situation. It is therefore a theology that draws from the experience of the people and leads to a change in their situation, referring to the humanizing power of the Gospel. (Floristán, 2002, p. 158–159; Schloesser, 2007, p. 138)

In the teaching of the Latin American bishops on the family, contained in the Medellín document, one finds a typical liberation theology approach to reality, which requires proper perception (facilitated by sociological data) and discernment in accordance with the methodology used in the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et spes*, calling for the reading of the “signs of the times”. In this way, issues such as peace, justice, poverty etc. took on particular importance during the discussion and in the final document. (Scannone, 1982, p. 4; Trillos, 2019, p. 36; Köss, 2003, p. 194) In this context, there is also a family and the related problems it encounters in society, i.e. divorce, hedonism, eroticism, low wages or unfair distribution of goods. In the spirit of liberation theology, it is also seen as an extremely important factor in social development, as it allows its members to realize their humanity despite existential, social and political limitations. (CELAM, 1968 – Medellín No. 3, 7; CELAM, 1979 – Puebla No. 571–581; Boff, 1975, pp. 79–80; Trigo, 2005, pp. 51–52) The task of the Church is to provide all

families with a pastoral care which is to be evangelizing, prophetic and liberating. (CELAM, 1979 – Puebla No. 391)

Another current of theology developing in Latin America is the indigenous theology that emerged there in the mid-1980s. (Ruiz Arenas, 2003, p. 113; Madrigal Sánchez, 2012, p. 131) The factors that contributed to the initiation of this theological movement included the reflection on the 500th anniversary of the arrival of Europeans on the South American continent, the resistance of the indigenous peoples to the attack on their cultures and their focus on the fight to preserve their specific identity and respect for their dignity. Its appearance was also influenced by the Second Vatican Council, prompting the entire Church to become interested in inculturated evangelization and dialogue with other religions.

Recognizing the influence of European models on the Latin American family, indigenous theology also finds as a value differentiation among traditional indigenous families that nurture their tribal traditions. (Niño, 1996, p. 334) The Latin American bishops also recognize the importance of local culture, which for centuries has shaped family life and made people open to Transcendence. (CELAM, 1979 – Puebla No. 389; CELAM, 1992 – Santo Domingo No. 17; CELAM, 2007 – Aparecida No. 4) The final documents contain postulates typical of indigenous theology, which emphasize the importance of taking care of peoples and their families so that they can live in their cultural context and that they are guaranteed the right to exist in accordance with their identity, respect for their language and traditional customs. (CELAM, 1992 – Santo Domingo No. 251; Cosse, 2018, p. 68) Particularly noteworthy is their relationship to the earth, which is their life, a sacred place and a center that integrates their families and social communities. For them, the earth is a mother that teaches them the right approach to life, including the role of mother and father, and allows them to experience unity with their ancestors and exist in harmony with God. (CELAM, 1992 – Santo Domingo No. 172; Sarmiento Tupayupanqui, 2000, p. 70; Bascopé Caero, 2015, p. 179–180)

The third important trend in Latin American theological thought is the theology of the people (*teología del pueblo*), which was born in Argentina after the Second Vatican Council. Its promoters postulate that the Church should enter into a dialogue with the peoples of the world, and that her theological reflection should focus on the culture of the poor, their needs and future, and their concerns and hopes. (GS No. 1; Luciani, 2016, p. 21) Theology cultivated in this way is to be a source of inspiration for the Church's evangelizing activity in South and Central America, and its first point of reference should be the ordinary people who are both the addressee and the subject of evangelization. The theology of the people pays special attention to its wisdom, which is

expressed in the way of living the faith and in the forms of popular piety and is an important impetus for reflection on Christian revelation. (Dietlein, 2016, p. 39; Forcat, 2017, p. 213)

In the theology of the family, present in the documents of the Latin American bishops, one can notice the approach to reality characteristic of theology of the people, where the value of social relations at all levels and the contribution of families to social life and culture are emphasized. (CELAM, 1979 – Puebla No. 336) In its teaching, the Latin American Episcopate also draws attention to popular religiosity, which is a privileged expression of the inculturation of faith. It is not only about the religious practices themselves, but also about the values, criteria, behaviors and attitudes that flow from Christian truth, shape the life of families and communities, and constitute a treasury of wisdom for the peoples of Latin America. In this perspective, it is the duty of the Church to make efforts to discover more and more fully the spiritual values of the indigenous peoples of America and the riches hidden in popular piety, and to cleanse them of possible limitations and distortions. (CELAM, 1992 – Santo Domingo No. 36 i 169; CELAM, 2007 – Aparecida No. 258)

Faithful to his Argentine roots, Pope Francis refers to the teachings of the Latin American Episcopate on the family in his documents, not only in their contents, but he also adopts their approach to the issues of family. Like the Latin American bishops, he attaches great importance to the situation in which modern people live, because by discovering God's will in phenomena and historical events, the Church can penetrate deeper into the mystery of marriage and family. (AL No. 31) The Pope not only notices the economic, social and moral problems faced by modern families, but also their irreplaceable role in the life of the Church, their participation in the evangelization of the world, their influence on social life and contribution to the development of cultural richness. (EG No. 66; AL No. 32–49; QA No. 39) In Francis' teaching, too, the family is the subject of pastoral activity and a milieu for the proclamation and actualization of the Gospel, thanks to which people can discover its beauty and experience the joy of receiving it. (AL No. 200) The Pope from Argentina – like the pastors of the Church in Latin America – appreciates the role of the pastoral care of families, and the clergy and lay faithful involved in them make them aware of the challenges they face and how they are to support people so that marriages and families strengthened by the experience of God's love are “both domestic churches and a leaven of evangelization in society.” (AL No. 290)

\* \* \*

From the Medellín conference to the meeting in Aparecida, the teaching of the Latin American bishops is clearly filled with concern for the family – for its material well-being, its rightful place in society, its human and spiritual development, and respect for its role in the Church and the world as a space for the realization of the good news of salvation in Jesus Christ, addressed to all people. The Latin American Episcopate is not only interested in the life and work of families, but also feels obliged to teach the faithful of Latin America the theology of the family. However, this is not a mere repetition of the content of the universal Church's Magisterium, but the fruit of reflection on the situation and vocation of the family in South and Central America. The family acts as a kind of “theological key” that helps to discover the truth about God and his plans for the world and the whole of humanity.

The family theology presented in the CELAM final documents has a clear practical orientation. Such a point of view brings it closer to the Latin American approach to theology, which as liberation theology, indigenous theology or theology of the people takes into account the action of the Church and its members in a specific time-space context. Latin American bishops do not reduce their reflection to the essence and structure of the family, but constantly look at it from the perspective of socio-economic and cultural conditions. They discover not only the shortcomings and needs of modern people, but also the challenges faced by Catholic families, called to actively participate in the saving mission of the Church, which has the task of engaging in “a more missionary evangelization conducted in dialogue with all Christians and at the service of all people” (Aparecida No. 13). This responsibility also rests on Latin American families, whose task is to bear witness to the Gospel radiating “the beauty of the saving love of God made manifest in Jesus Christ who died and rose from the dead” (EG No. 36).

### Bibliography

- Bascopé Caero Victor, 2015, *Una caminata en busca de la ternura de la Pachamama*, in: Christine Lisa Perrier, *Caminos de Herradura*, Cochabamba, pp. 173–183.
- Boff Leonardo, 1975, *Teología desde el cautiverio*. Bogotá.
- CELAM, 2007, *Discipulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. „Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 16,4). Documento conclusivo*, Aparecida.
- CELAM, 1979, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, Puebla.
- CELAM, 1992, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana. Jesucristo, Ayer Hoy y Siempre*, Santo Domingo.
- CELAM, 1968, *Presencia de la Iglesia en la Actual Transformación de América Latina*, Medellín.



- Cosse Isabella, 2018, *¿Una teología de la familia para el pueblo latinoamericano? La radicalización del Movimiento Familiar Cristiano en Argentina (1968–1974)*, Iberoamericana, No. 68, pp. 57–75.
- Dietlein Georg, 2016, *Teología del Pueblo. Schlüsselstein zum Denken von Papst Franziskus*, Münchener Theologische Zeitschrift, No. 1, p. 54–66.
- Floristán Cassiano, 2002, *Teología práctica*, Salamanca.
- Forcat Fabricio, 2017, *El Cristianismo popular, la ley y el bien común según Rafael Tello*, Stromata, No. 2, pp. 211–229.
- Hanlon Rubio Julie, 2003, *A Christian Theology of Marriage and Family*, Mahwah.
- Köss Hartmut, 2003, „Kirche der Armen“? *Die entwicklungspolitische Verantwortung der katholischen Kirche in Deutschland*, Münster.
- Luciani Rafael, 2016, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, Madrid.
- Madrigal Sánchez Victor, 2012, *Teología india. Interpelaciones desde las teologías originarias a la teología cristiana*, in: Congreso Continental de Teología, *La teología de la liberación en perspectiva*, vol. I, Montevideo, pp. 131–142.
- Majdański Kazimierz, 2007, *Teología małżeństwa i rodziny w nauce Vaticanum II*, Studia nad Rodziną, No. 11/1–2, pp. 59–71.
- Mastantuono Antonio, 1994, *La teología pratica. Teologia pastorale e catechistica*, w: Lorzio Giuseppe, Galantino Nunzio, *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, Cinisello Balsamo, pp. 502–540.
- Müller Gerhard Ludwig, 2013, *La teología de la liberación en la controversia de opiniones*, in: Gutiérrez Gustavo, Müller Gerhard Ludwig, *Del lado de los pobres. Teología de la liberación*, Madrid, pp. 81–114.
- Niño Francisco, 1996, *La Iglesia en la ciudad. El fenómeno de las grandes ciudades en América latina como problema teológico y como desafío pastoral*, Roma.
- Prüller-Jagenteufel Veronika, 2005, *Sehen – Urteilen – Heilen*, in: Aigner Maria E., Findl-Ludescher Anna, Prüller-Jagenteufel Veronika, *Grundbegriffe der Pastoraltheologie*, München, pp. 188–189.
- Ruiz Arenas Octavio, 2003, *Teología India, una reflexión cristiana desde la sabiduría indígena*, Theologica Xaveriana, No. 145, pp. 113–143.
- Sánchez Cipriano, 2015, *Teología del matrimonio y la familia. Énfasis latinoamericanos*, Medellín, No. 161, pp. 11–29.
- Sarmiento Tupayupanqui Nicanor, 2000, *Caminos de la Teología India*, Cochabamba.
- Scannone Juan Carlos, 1982, *La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas*, Stromata, No. 38, pp. 3–40.
- Scannone Juan Carlos, 2018, *Magisterio del Papa Francisco: teología del pueblo; ética social*, Yachay, No. 68, pp. 11–48.
- Schloesser Stephen, 2007, *Against Forgetting. Memory, History, Vatican II*, in: Schultenover David, *Vatican II. Did Anything Happen?*, New York, pp. 92–152.
- Schweizer Beat Andreas, 2013, *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Lateinamerika*, Hamburg.
- Silva Sergio, 2009, *La Teología de la Liberación*, Teología y Vida, No. 1–2, pp. 93–116.
- Trigo Pedro, 2005, *¿Ha muerto la teología de la liberación? La realidad actual y sus causas*, p. I, Revista Latinoamericana de Teología, No. 64, pp. 45–74.
- Trillos Osmir Ramírez, 2019, *Salvación y liberación en el pensamiento teológico de Leonardo Boff*, Albertus Magnus, No. 1, pp. 33–50.



## Teologia rodziny w dokumentach końcowych Konferencji Generalnych Episkopatu Latinoamerykańskiego

**Streszczenie:** Dokumenty końcowe z Konferencji Generalnych Episkopatu Latinoamerykańskiego (CELAM) obradującego w Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) oraz w Aparecidzie (2007) prezentują owoce refleksji nad sytuacją rodziny w Ameryce Południowej, Środkowej i na Karaibach, a także jej rolę w Kościele oraz znaczenie w kształtowaniu życia społecznego. Można zatem mówić o latinoamerykańskiej teologii rodziny, która czerpie impulsy z nauczania Kościoła powszechnego, a równocześnie ma cechy specyficzne. Wyróżnia ją akcent położony na podmiotowość rodzin w zbawczej misji Kościoła i traktowanie ich jako „klucza teologicznego”, otwierającego drogę do poznania Bożych tajemnic. Jest to teologia ukierunkowana na praktykę, udzielająca konkretnych wskazań tak rodzinom, jak i towarzyszącym im duszpasterzom. Na charakter latinoamerykańskiej teologii rodziny wywierają wpływ kontekst pastoralny oraz nurty teologiczne, zrodzone w Ameryce Południowej i Środkowej (teologia wyzwolenia, teologia indygenistyczna oraz teologia ludu). Latinoamerykańska teologia rodziny nie jest zatem powtórzeniem treści zawartych w Magisterium Kościoła powszechnego, lecz ich oryginalną interpretacją, uwzględniającą sytuację społeczną i potrzeby żyjących w niej ludzi.

**Słowa kluczowe:** duszpasterstwo, wychowanie, Kościół, społeczeństwo, ewangelizacja, Kościół domowy.

### Abbreviations

- AA – II Vatican Council, *Apostolicam Actuositatem*, Decree On the Apostolate of the Laity, Rome 1965.
- AL – Francis, *Amoris laetitia*, Apostolic Exhortation, Rome 2016.
- CELAM – Episcopal Conference of Latin America.
- EG – Francis, *Evangelii Gaudium*, Apostolic Exhortation, Rome 2013.
- EiA – John Paul II, *Ecclesia in America*, Apostolic Exhortation, Mexico City 1999.
- FC – John Paul II, *Familiaris Consortio*, Apostolic Exhortation, Rome 1981.
- GS – II Vatican Council, *Gaudium et Spes*, Pastoral Constitution On the Church in the Modern World, Rome 1965.
- LG – II Vatican Council, *Lumen gentium*, Dogmatic Constitution On the Church, Rome 1964.
- QA – Francis, *Querida Amazonia*, Apostolic Exhortation, Rome 2020.

**Adam Bielinowicz\***

Faculty of Theology

University of Warmia and Mazury in Olsztyn (Poland)

## THE YOUNG GENERATION ON FAMILY AND MARRIAGE IN SOCIAL MEDIA

**Summary:** The purpose of this article is to find out what young people think about the image of the family and marriage they have encountered in social media. The publication will present the results of research using the diagnostic survey method. The use of this method allowed for the collection of data necessary to solve specific research problems. The research was carried out on 116 secondary school students, including 84 girls and 32 boys. All respondents are residents of the Warmińsko-Mazurskie voivodship. The research involved a survey on the respondents' perception of the image of marriage and family that reached them through social networks. In addition, the respondents' views on the possible impact of the discussed image of marriage and family on people who are in adolescence were analysed, as well as a description of photos, graphics and jokes that the respondents remembered. The conclusion presents the results from the conducted research. It presents the postulates concerning both the possibility of using the positive potential of social media and the negative phenomena related to the growing popularity of websites, which very often promote anti-values and undermine the traditional role of marriage and family..

**Keywords:** Internet, youth, family, marriage, social media.

### Introduction

The Internet was invented in the late 1960s as part of research conducted for the military. The early 1990s marked the creation of the first www sites. From that point, the Internet entered a period of rapid growth and became a global network. But at the turn of the 20<sup>th</sup> and the 21<sup>st</sup> centuries, the model of Internet usage has changed. The people who would regard the Internet as a well of information are now co-creators of its resources, turning from the consumers to the producers of content. (Kaczmarek-Śliwińska, 2011, p. 143) Information technology literature coined a term for that new concept of the Internet – Web 2.0. (DiNucci, 1999, p. 32) Enter social media, designed with the overarching aim of

---

\*Adres/Address: Rev. dr. habil. Adam Bielinowicz, ORCID: 0000-0002-4704-7864; e-mail: adam.bielinowicz@uwm.edu.pl

enabling dialogue and interaction amongst all the participants. Social media include the typical social networking services but also blogs, message boards, video- and image-sharing platforms, or product/service review websites.

The phenomenon of using social media by young people has been many times subjected to research and scientific reflection. Researchers focused mainly on the impact of social media on the health of their users, (Kawiak-Jawor, Kaczoruk, Kaczor-Szkodny, 2019; Porycka, 2016; Ludwisiak, Polguy, Majos, Drygas, 2016) among others, and on their impact on the beliefs and personal choices that young people make. (Ceglińska, Kopeć-Ziemczyk, 2016; Sigda, 2018) The author of the paper does not know any research that would directly refer to the image of marriage and family in social media in the opinion of young people. The modern youth use traditional media: the press, the radio and television less frequently than their peers from a decade ago. In December 2019, 27.7 million Poles surfed the Web (14 million women and 13.7 million men), with the average user spending nearly 1 hour and 37 minutes online every day. The largest number of users accessed the Internet on a mobile phone, 23.7 million times a month on average. (PBI, 2020)<sup>1</sup> Simultaneously, more and more people cease to use the global network as they used to several years ago. The visitors of “traditional” sites are dwindling, whereas the popularity of social media is constantly on the rise. Many young people start their day with a digest of Facebook, Twitter, and Instagram notifications rather than longer articles published on web portals. Social media are also increasingly commonly employed in education, as discussed in multiple publications. (Ligeża, Wilk, 2016)

Social media are tools with a huge range of impact, with the power to forge public opinion and beliefs, particularly among the young. It could be said they have revolutionised, to some extent, the world of interpersonal relations, presenting us with the opportunity to communicate anytime, anywhere, as long as we retain an electronic device and an Internet connection. Since the prevalent Polish usage is to employ the terms: “social media”, “social networking services”, “social network”, “social networking sites” interchangeably, let us note that this paper refers to “social media” to denote “information transmission completed through social networking services in the multimedia form of a multi-channel network communication.” (Polańska, 2011, p. 1)

At this point, I believe it is worthwhile to emphasise that the turn of the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> centuries has brought ground-breaking advancements in the domains of not only technology and the media but also culture. Mariusz Jędrzejko attributes

---

<sup>1</sup> August 2019 marked a record number of people (24.3 million) accessing the Internet through their mobile phones. The group who browsed the Web on their desktop computers and notebooks is only slightly smaller, totalling a monthly average of 22.7 million people.

the progress to the presence of the following factors: a transformed model of work and shared living of the parents (phenomena such as “family at the crossroads”, cohabitation); economic migration within the country borders and abroad (Euro-orphanhood); family time spent in front of a TV, computer, or tablet screen; the key role of digital media in the formation of opinions and attitudes of the youth, which often leads to a decline of moral norms and the promotion of the “lesser evil philosophy”; the cult of success; continuous reinforcement of the need for consumption; a shift from the concept of “being” to “having;” the growth of an advertising market addressed directly or indirectly at children or adolescents. (Jędrzejko, 2015, pp. 253–256) The transformation concerns primarily the youngest generation which grows up in an environment of the omnipresent media. Hitherto, it was the parents who took responsibility for the upbringing of their offspring and their social, emotional, or physical development. However, with the advancements in new information technologies, parents seem to face an increasingly difficult task. Oftentimes, the adults lack sufficient awareness of who and how brings up their offspring, through social media or otherwise. Considering that most modern adolescents are more proficient users of information technology tools than their parents<sup>2</sup>, we should come to terms with the existence of “new educators” who will exploit social media to affect the views of the young generation on a number of topics, including marriage and family. Consequently, they will be presented in the article the self-reported youth opinions on the image of marriage and family. The older generation are often convinced that the world of social media is, to a large extent, evil. Meanwhile, let us remember that the enormity of information posted on social networking sites prevents any attempts at an investigation (or even a general determination) of its contents. The overall picture of social media will always be in the eye of the beholder, dependent on the individual selection of added friends and followed profiles.

### **Study methodology and result analysis**

Research presented in this paper aims to capture the image of marriage and family that is most commonly formulated in social media. Meanwhile, the topic of research concerns youth opinion on the prevalent image of marriage and family in social media.

The study accepted the following define of the main problem: It is assumed that in the opinions of young people, the negative image of marriage and family,

---

<sup>2</sup> Modern parents and educators of the youth also access social media. For this reason, some adolescents use services unknown to the older generations, such as Snapchat or TikTok.

which they perceive in social media, will prevail. The research problem is further concretised with several questions: What is their perception of the image of marriage in social media?

- 1) What is their perception of the image of the family in social media?
- 2) Do they believe that the image of marriage and family created in social media affects their peers?
- 3) Which images (such as drawings, photos, statements) related to the image of marriage and family have stuck in their memory?

The main hypothesis adopted in the study is that the negative image of marriage and family perceived in social media will prevail in the opinions of the youth.

The study also investigates a number of particular hypotheses formulated in line with the research questions above:

- 1) The hypothesis that, in the eyes of the respondents, social media play a significant role in shaping the opinions of their users.
- 2) The hypothesis that the respondents have remembered mainly include derisive images (such as drawings, photos, statements) denigrating marriage and family.

In order to verify the hypotheses and attain the intended research aim, the study employs several variables which may be regarded as an attempt to concretise the research problems and the working hypotheses under analysis. (Łobocki, 1999, p. 126) The list of variables has been included in the study concept, which allowed the author to make optimal decisions regarding both the selected study methods and techniques and the resources. Academic research relies heavily on the division of variables by their causal relationships and dependencies. In that regard, the study employs independent and dependent variables. Dependent variables are observable and random. Independent variables are observable and fixed. The former refers to the explicit behaviour of the object. The latter – to the influences or conditions selected or created by the researcher. (Maszke, 2008, pp. 110–116) The independent variable is:

- marriage and family.

The dependent variables include:

- the role of social media in the formation of youth opinion on marriage and family;
- the importance of opinion exchanges conducted in social media and concerning marriage and family for the attitudes and actual behaviour of the youth in this regard;

- the types of social networking sites, including those selected most frequently by the young generation;
- time constraints regarding communication through social networking sites.

The study was conducted with the use of a diagnostic survey method, employed for the collection of data necessary to solve the research problems defined above. Furthermore, the study adopted the survey technique, useful for the aggregation of the findings in an orderly, comprehensible manner. The research tool was a survey questionnaire devised by the author and comprising three parts: introductory instructions, demographic questions, and the main part including seven questions. The form was sent in early March 2019 through the online Facebook Messenger communicator to three girls and three boys from secondary schools based in the Warmińsko-Mazurskie Voivodeship. The students were asked to fill out the questionnaire and forward it to their peers through social media. In 48 hours, the author received 116 responses.

The sample group included 84 girls and 32 boys. The number of respondents and the gender distribution are shown in Chart 1.

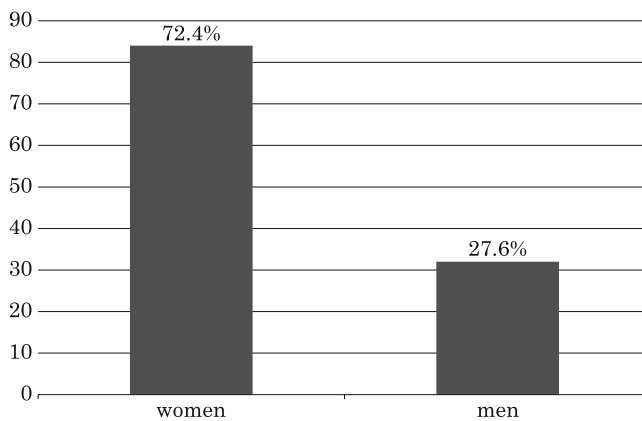


Chart 1. Number of respondents split by gender

Source: own research.

The majority of respondents were female (more than 2/3 of the sample group). The completed forms suggest that girls are more willing to share their observations on marriage and family than boys, which accounts for their dominance in the group of voluntary respondents. Conversely, the supposition that boys are less ardent users of social media appears ill-founded, as confirmed by the answer to the first question referring to the frequency of social media use.

The second demographic question (included to confirm the respondent's enrolment in a secondary school) required the respondents to mark the type of school they attended. Types of schools attended by the respondents are shown in Chart 2.

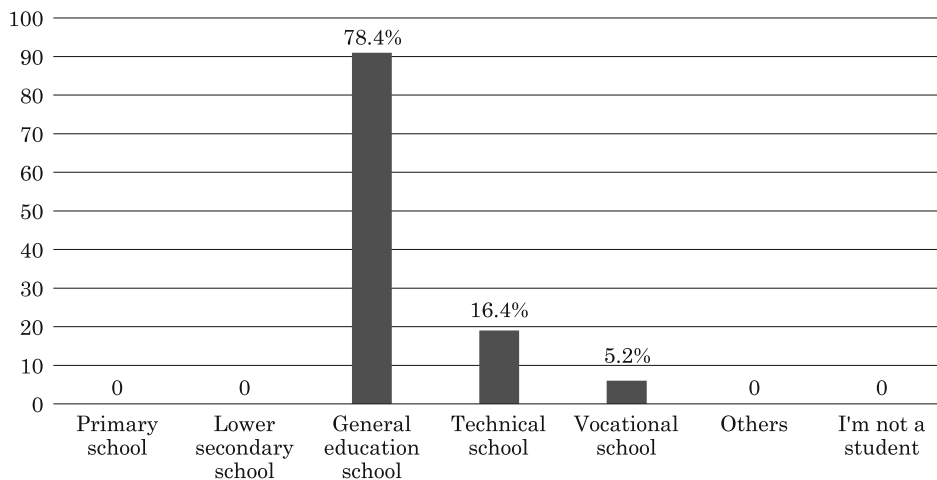


Chart 2. Types of schools attended by the respondents

Source: own research.

The majority of the respondents attended general education schools (78.4%),<sup>3</sup> and fewer than 1/5 (16.4%) – technical schools. The smallest group was comprised of vocational school students (5.2%). Since all the respondents confirmed their enrolment in a secondary school, none of the completed questionnaires was excluded from the analysis.

The main part opened with a question regarding the amount of time dedicated to social media use every day. The responses provided by the respondents are shown in Chart 3.

The answers reveal that the sample group included no people who refrained from using social media every day. The vast majority (73.3%) were users spending online approximately 2 hours per day. Nearly 1/4 of the respondents (24.1%) accessed social media for approximately 1 hour. The percentage of people using social media for 3 hours seems minor in proportion to the whole group.

<sup>3</sup> Translator's note: Secondary schools in Poland include general education schools, technical schools and vocational schools.



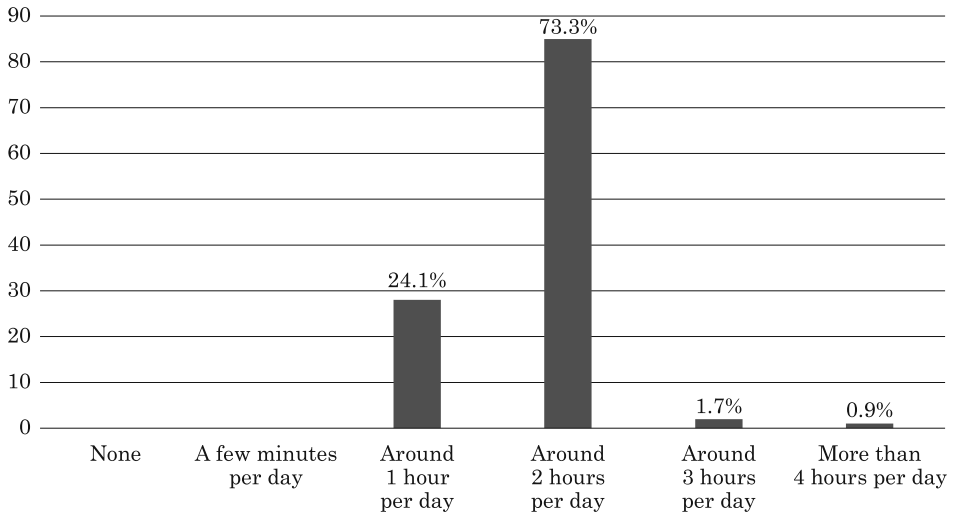


Chart 3. Average amount of time dedicated to social media use every day

Source: own research.

The second question referred to the names of social media used by the sample group. All respondents provided answers, which are shown in Chart 4.

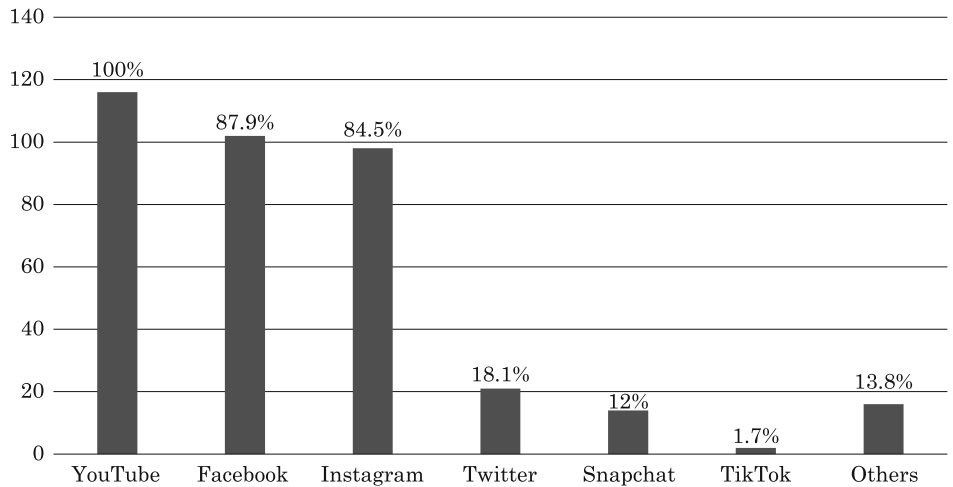


Chart 4. The names of social media used by the respondents

Source: own research.

The percentages do not add up to a hundred because every respondent could mark any number of answers. All of the respondents confirmed their use of YouTube, a video streaming service. Even though YouTube was not originally an social media channel, it was included in this category upon the addition of video ranking features, the comments section and subscriber groups. Facebook is used by a majority of the respondents (87.9%.) Notably, the group includes all girls and only 18 boys (56.2%.) Instagram enjoys a comparable popularity to Facebook (84.5%.) but with no statistically significant disparity in the gender distribution. Twitter is used by fewer than 1/5 of the respondents (18.1%) and Snapchat has only 14 users (12%). In both cases, the boys constitute a slight majority. The TikTok app was marked by 2 boys (1.7%) only. It should be noted that out of 16 people claiming the use of other social media, nobody provided a name.

The third question was: In your opinion, what is the image of marriage created by social media users? The answers are shown in Chart 5.

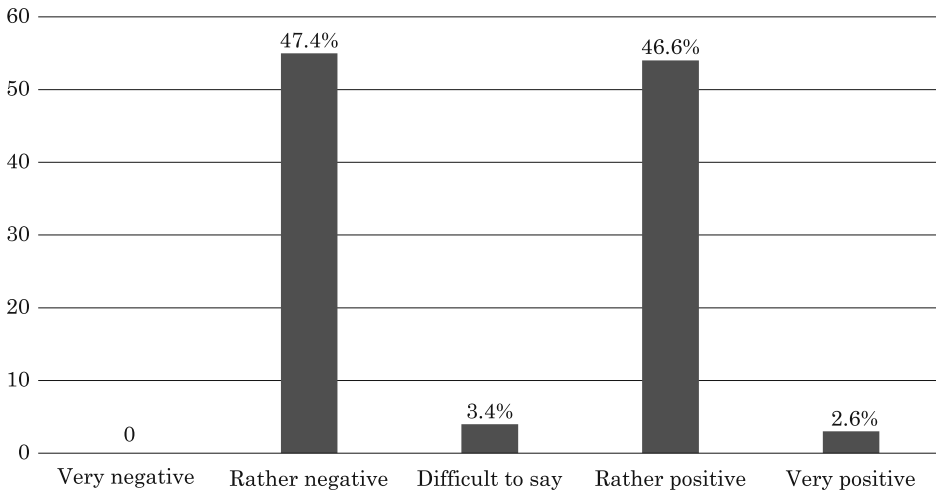


Chart 5. The image of marriage created by social media users in the opinion of the respondents  
Source: own research.

All the respondents answered the question. Only four people (3.4%) found it “difficult to say” whether the image of marriage was negative or positive. Nearly half of the respondents (47.4%) assessed the image of marriage in social media as “rather negative”, whereas the “rather positive” answer was marked by only one person less (46.6%.) Even though the “very positive” option was chosen by only three respondents, it should be noted that positive opinions on the image of marriage in social media prevailed by a minimum margin (49.2%.) The results reveal statistically significant gender differences in answering the

question. All the “very positive” answers were provided by girls, whereas the “rather positive” option was chosen by only three boys. The gender distribution for the “difficult to say” answers was equal.

The fourth question required the respondents to assess the image of the family. The answers are shown in Chart 6.

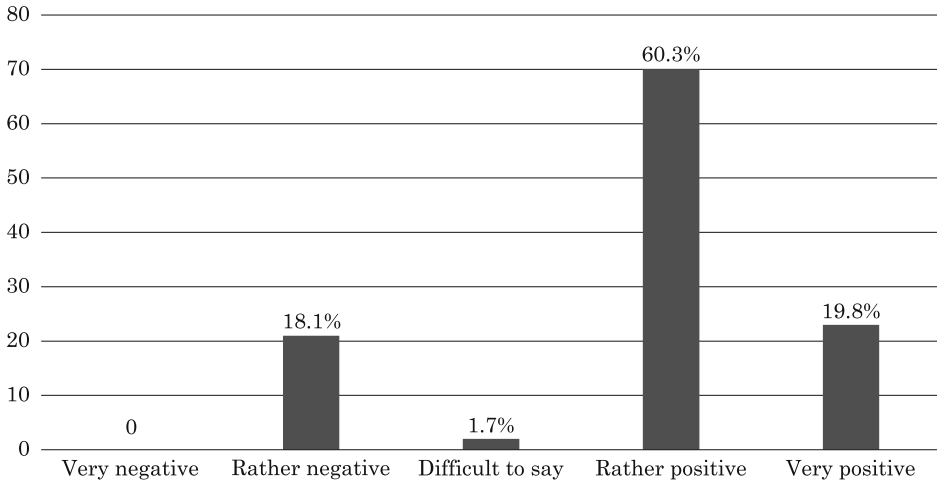


Chart 6. The image of the family created by social media users in the opinion of the respondents  
Source: own research.

All the respondents answered the question. Only 2 (1.7%) found it “difficult to say” whether the image of marriage was negative or positive. Most respondents (60.3%) assessed the image of the family in social media as “rather positive,” whereas nearly 1/5 (19.8%) – as “very positive.” Nobody marked the “very negative” option, and the “rather negative” option was chosen by fewer than 1/5 of the group (18.1%). Notably, the results revealed no statistically significant gender differences in answering the question.

The fifth question inquired the adolescents about their opinions regarding the influence of the social media on shaping user opinions. In its intentionally general wording, the question referred to the broadly understood images of reality created by social media. Consequently, it also concerned the image of marriage and family. The answers are shown in Chart 7.

All the respondents answered the question. Nobody chose the option “no influence.” Only six people (5.2%) found the matter difficult to judge. The people convinced that social media exerts a minor influence on user beliefs represent 1/10 of the sample group (10.3%). Meanwhile, a preponderance of the respondents (84.5%) believe that social media has a profound influence on their users.

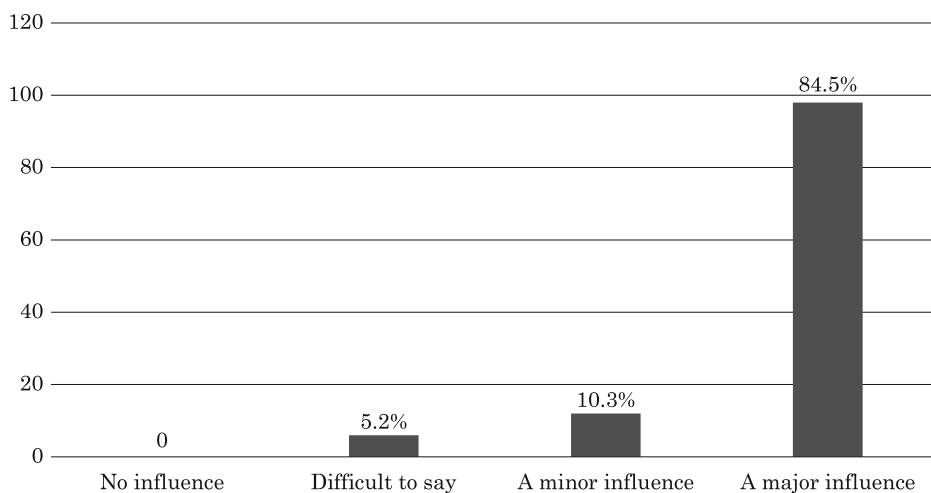


Chart 7. Answers to the question: "What is the influence of social media on the beliefs of their users?"

Source: own research.

Points six and seven were open-ended questions. The former asked the respondents for a brief description of images relating to marriage (photos, graphics, jokes, memories and so on) which particularly stuck in their memory. The question garnered seven answers (6%) presented below:

- "some stereotypes such as: women are from Venus, men are from Mars. As if women were some isolated beings operating by incomprehensible, different rules"

- "photos of famous people with their spouses"

- "all the images that normalise the idleness of the husbands and the never-ending housekeeping of the women"

- "[...] somebody published a story about his wife's fight against cancer. Despite the illness, the woman was still joyful and full of life, so the husband could not stand the thought of losing his beloved. Eventually, the woman overcame cancer and the post ended with their photo together. That story has really stuck in my memory"

- "a photo of a couple kissing on the seaside at sunset :)"

- "usually, the images showing how awful it is to be married, such as a husband getting home late at night, drunk, and the wife waiting for him with a rolling pin (to scare him / hit him)"

- "quotes such as: if you don't love me at my worst then you don't deserve me at my best."

In the seventh question, respondents were asked to provide a brief description of images about the family which they have in their memory (photos, graphics,

jokes, memories, etc.). This question was answered by 6 people. The answers are listed below:

- “it stuck in my memory that 5 out of 10 older (>40) Facebook users post the photos of their children/grandchildren on their public pages, free to view for any user of the platform”
- “rather funny stories from married life”
- “a normal family is a he and a she”<sup>4</sup>
- “father hugging a new-born”
- “photos of happy families”
- “a photo of an Instagram user showing her with her husband and children (aged 3 and 4) cooking dinner together. The girls, all covered in flour, were cutting the dough for pierogies with plastic knives. You could see they were all happy to cook and saw the activity as good fun rather than an ordinary house chore. The user also added photos of them all cleaning after cooking and eating together.”

### Conclusions and postulates

The young frequently say: “if you’re not on Facebook, you don’t exist”. With the advancement of digital technologies, and mobile devices in particular, modern societies have gained almost unlimited access to social media wherever they are. The answers of the young reveal the image of marriage and family they perceive during the daily use of their social media.

In reference to the particular hypotheses formulated at the beginning of the study, one should note the confirmation of Hypothesis 1, as the vast majority of respondents (73.3%) use social media for approximately two hours every day. At this point, let us note that the youth access social media with similar frequency as most social media users in 2019 according to the “Digital 2019”<sup>5</sup>.

Hypothesis 2 was only partially confirmed. Whereas the preponderance of the respondents are indeed Facebook users (93.9%), however, all the respondents confirmed their use of YouTube, which makes it the most popular service for the sample group. Notably, the respondents use mainly the most popular social media in the world and thus do not differ significantly from other users of these services (Kuchta-Nykiel, 2018).

---

<sup>4</sup> Translator’s note in Polish: *chłopak dziewczyna normalna rodzina*. A popular anti-LGBT slogan.

<sup>5</sup> According to the „Digital 2019” report, every person accessing social media used them for an average of 2 hours, 16 minutes. Notably, that time gets longer with each year. *Ilu użytkowników korzysta z sieci i social media w 2019 roku?* (2019, Feb. 18), in: *RunPrimeMedia* [online], access: <<http://www.runprime.pl/27/ilu>>, 3.01.2020.

Hypothesis 3 that “in the eyes of the respondents, social media plays a significant role in shaping the opinions of their users” was well-founded. Let us note that no respondent backed the supposition that MS exerted no influence on the views of their users. Only six people (5.2%) refrained from taking a stance on the matter. Meanwhile, an overwhelming majority (as many as 98 people – 84.5%) regard social media as a major factor in the opinion formation process.

The fourth and the final particular hypothesis: “the respondents have remembered mainly mean, derisive images (such as drawings, photos, statements) denigrating marriage and family” was not corroborated. It should be noted that the respondents who provided answers represented a tiny fraction of the sample group. That outcome was probably due to the open-ended character of the questions, as most adolescents had no willingness to describe the images they remembered. Even though the answers relevant to the hypothesis were an extremely small minority, they formed a positive image of marriage and family communicated in social media.

The main hypothesis that “the negative image of marriage and family perceived in social media will prevail in the opinions of the youth” draws on the stereotypical perception of social media as deleterious and menacing to traditional values. The analysis of the answers refutes this hypothesis since the majority of the sample group do not perceive the image of marriage and family in social media as exclusively negative. Nevertheless, let us note the rather significant differences in the perception of marriage and family. When discussing marriage, nearly half of the respondents (47.4%) judged its image in social media as “rather negative,” while a similar percentage (46.5%) selected the option “rather positive.” Even though only three respondents pointed to the answer “very positive,” we should declare that the favourable assessments of the image of marriage on social media prevailed by a minimum margin (49%.) At this point, it is worth noting that a strong majority of girls have a positive or very positive perception of the image of marriage, whereas the majority of unfavourable verdicts were given by boys. Notably, as many as 30 (93.7%) of the boys chose the option “rather negative.” Such radical gender differences in beliefs are a point to ponder. Its exploration appears to be an interesting research idea that could provide a better understanding of the processes unfolding in the lives of modern youth.

With regard to the image of marriage in social media, the hypothesis was categorically refuted, since as many as 93 people (80.2%,) which is a substantial majority, perceive the image of family as positive.

At the point of formulating the postulates arising from the research, one should definitely emphasise the enormous popularity of social media, which makes them a major factor in the opinion formation process, particularly among

youth. Their potential should be unlocked, also in the scope of the dissemination and perpetuation of the favourable images of marriage and family. This postulate is addressed to all the social media users concerned with the future of the young generation. It is a worthwhile goal to use social media to disseminate (post, like, and so on) content that portrays marriage and family as a foundation of society, imbued with some immutable characteristics arising from the psychological and biological properties of males and females.

The considerations above concern the promotion of a positive image of marriage and family in social media. However, one should also address the negative phenomena observed in social media such as the supplantation of traditional family values, the relaxation of moral and customary norms and the promotion of non-marital and homosexual relationships and a lifestyle dedicated to the satisfaction of hedonistic whims, free from responsibility for another person. Therefore, at this point, one should appeal to all users of social media to refrain from the dissemination of such content, especially if it takes the form of a joke about marriage or the family. Moreover, the author propounds that the social media owners and moderators block the accounts of people that insult or denigrate marital and family values, just like they negate the content that constitutes an infringement upon the law (as it involves violence, pornography, etc.).

As the new behavioural patterns related to marital and family life gain ground through social media, they reach the young and shape their opinions. The content published also in social media will affect the level of acceptance, dissemination, and thus the realisation, of the forms of marital and family life by modern youth. Therefore, the growing popularity and development of social media create a need for research contributing to the description of the social processes transpiring in their environment. Such research should not only provide a better insight into the current phenomena but also translate to tangible actions sufficient to preserve traditional values, undeniably exemplified by marriage and family.

When summarising the findings of the research presented above, we should note several questions that remain and shall be asked. What will the discussed image look like in several years? Will the negative processes detrimental to marriage and family continue? Will the number of new marriages keep falling while divorce statistics continue to grow? Will the social media users promote a positive image of marriage and family? For one thing is beyond doubt – that social media will continue affecting the beliefs of the youth and their decisions.



## Bibliography

- Ceglińska Anita, Kopeć-Ziemczyk Katarzyna, 2016, *Wpływ kampanii politycznej w mediach społecznościowych na zachowania wyborcze młodych Polaków* [The influence of political campaign in social media for electoral behaviour of Polish youth], *Studia Medioznawcze*, vol. 64, pp. 57–70.
- DiNucci Darcy, 1999, *Fragmented Future*, *Print*, Issue 4 (53), pp. 32, 221–222.
- Ilu użytkowników korzysta z sieci i social media w 2019 roku? (2019, Feb. 18), in: *RunPrimeMedia* [online], access: 3.01.2020, <<http://www.runprime.pl/27/ilu>>.
- Jędrzejko Mariusz, 2015, „Zawirowany” świat ponowoczesności [The Swirling World of Post-Modernity], *Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR*, Warszawa – Milanówek.
- Kaczmarek-Śliwińska Monika., 2011, *Social media w działaniach Internet PR przedsiębiorstw polskiego rynku* [Social Media in the Online PR of Businesses in the Polish Market], in: J. Olędzki (ed.), *Public relations we współczesnym świecie: między służbą organizacji i społeczeństwu*, *Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR*, Warszawa, pp. 137–153.
- Kawiak-Jawor Ewa, Kaczoruk Monika, Kaczor-Szkodny Paulina, 2019, *Media społecznościowe a zdrowie. Trendy w postrzeganiu zdrowego stylu życia* [Social media and health. Trends in the perception of a healthy lifestyle], in: A. Kampka (ed.), *Doświadczenie społeczeństwa muzyka, obraz, media* [Experiencing society i music, image, media], Warszawa, pp. 179–188.
- Kuchta-Nykiel Monika, *15 najpopularniejszych portali społecznościowych na świecie* [15 Most Popular Social Networking Sites in the World], dostęp: 11.06.2018, <<https://socialpress.pl/2018/06/15-najpopularniejszych-portali-spoecznościowych-na-swiecie>>.
- Ligęza Adam, Wilk Michał, *Aplikacje, portale i media społecznościowe na lekcjach religii* [Applications, Websites, and Social Media in Religion Classes], *Wydawnictwo eSPe*, Kraków 2016.
- Ludwisiak Kamil, Polgaj Michał, Majos Agata, Drygas Wojciech, *Wpływ mediów na zachowania zdrowotne młodych osób dorosłych* [The influence of the media on health behavior young adults], *Medycyna Ogólna i Nauki o Zdrowiu*, vol. 22, pp. 145–150.
- Łobocki Mieczysław, *Wprowadzenie do metodologii badań pedagogicznych* [Introduction to the methodology of pedagogical research], *Oficyna Wydawnicza „Impuls”*, Kraków 1999.
- Maszke Albert, *Metody i techniki badań pedagogicznych* [Methods and techniques of pedagogical research], *Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego*, Rzeszów 2008.
- PBI, Raporty i analizy. Polscy internauci w grudniu 2019 [Reports and Analyses. Polish Internet Users in December 2019], dostęp: 10.01.2020, <<http://pbi.org.pl/raporty/polscy-internauci-w-grudniu-2019/>>.
- Polańska Krystyna, 2011, *Biznesowy charakter mediów społecznościowych* [The Business Character of Social Media], *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego*, vol. 656, pp. 73–87.
- Porycka Anna, 2016, *Wokół triady ciało – zdrowie – media (analizy i refleksje)*, [Around the body-health-media triad (analyses and reflections)], *Relacje. Studia z nauk społecznych*, vol. 2, pp. 75–86.
- Sigda Karolina, 2018, *Portale społecznościowe – wpływ na dzieci i młodzież*, [Social networks – influence on children and youth], *Kognitywistyka i Media w Edukacji*, vol. 1, pp. 62–72.

## **Młode pokolenie o rodzinie i małżeństwie w mediach społecznościowych**

**Streszczenie:** Celem autora było poznanie opinii młodych ludzi na temat wizerunku rodziny i małżeństwa, z którym spotkali się w mediach społecznościowych. W publikacji zostały zaprezentowane wyniki badań własnych, w których wykorzystano metodę sondażu diagnostycznego. Zastosowanie tej metody umożliwiło zgromadzenie danych, niezbędnych do rozwiązania sprecyzowanych szczegółowo problemów badawczych. Badania przeprowadzono w grupie 116 uczniów szkół ponadpodstawowych (84 dziewczęta i 32 chłopców). Wszyscy ankietowani są mieszkańcami województwa warmińsko-mazurskiego. Przeanalizowano także poglądy ankietowanych na temat ewentualnego wpływu omawianego wizerunku małżeństwa i rodziny na osoby, które są w wieku dojrzewania. W zakończeniu przedstawiono wnioski z przeprowadzonych badań i zaprezentowano postulaty dotyczące zarówno możliwości wykorzystania pozytywnego potencjału mediów społecznościowych, jak i negatywnych zjawisk, związanych ze wzrostem popularności serwisów internetowych, które często służą do promowania antywartości i podważania tradycyjnej roli małżeństwa oraz rodziny.

**Słowa kluczowe:** Internet, młodzież, rodzina, małżeństwo, media społecznościowe.



**Ewelina M. Mączka\***

Faculty of Theology

University of Warmia and Mazury in Olsztyn (Poland)

## SOME REFLECTIONS ON MARRIAGE AND FAMILY IN (POST) MODERN SOCIAL SPACE

**Summary:** The article attempts to consider the issues of the position of marriage and family in the post-modern social space. Today's society is characterized by a hedonistic, consumerist lifestyle. Traditional values and religious worship are negated. Postmodernity develops the cult of individuality and presents man with an offer of multiplicity and various choices. The article presents issues related to the cult of individuality, and the topic of marriage and family, in the context of postmodern threats. In the first part of the article, the author deals with the subject of postmodern society and the problem of terminology. The second part of the article deals with the issue of individuality and family presence. In the third part, the author outlines some of the threats to marriage and family in relation to the teachings of Pope Francis.

**Keywords:** cult of individuality, teaching of Pope Francis, postmodern society, postmodern family, marriage, values.

Zygmunt Bauman emphasized in his scientific works that we are currently witnessing the emergence of a new culture, which some researchers call postmodernity, (Bauman 2006) or late modernity. Using modern terminology, „it should be said that the existing family forms seem to be fluent [...] or, using the concepts of Anthony Giddens, family forms are subject to constant review and reform.” (Bernasiewicz, 2015, p. 87) The model of the traditional family is changing, which is related to, among others, with a demographic decline of births, an increasing number of divorces and the popularity of forms of life outside of wedlock. In postmodernity, the crisis has embraced the model of the traditional family, in its current form.

In postmodernity, the crisis has embraced the model of the traditional family, in its current form, because it has ceased to be a permanent, permanent

---

\*Adres/Address: Dr. Ewelina M. Mączka, ORCID: 0000-0001-9574-443X; e-mail: ewelinamaaczka@wp.pl

and specific social system. At present, the crisis has affected the family as an institution, as various forms of partnership are popular. Marriage – and then the family – „is no longer something obligatory – they are not treated as an obvious stage in human life.” (Lubowicka, 2019, p. 145) The postmodern era is also characterized by a radical change in people’s attitudes towards marriage, family, children, and divorce. Social acceptance of the dissolution of marriage has become a natural choice. „Family and marriage are no longer the most important values that they commit to something and in the name of which one should sacrifice.” (Lubowicka, 2019, p. 145) Family ties have also changed, where individualism is gaining strength, relationships are loosening, and moral and religious norms lose their value and importance.

In the article, the author focuses on the characterization of modern times, which are connected with the broadly understood threats related to marriage and family. This article is in three parts. The first is an attempt to characterize the present times. In the second part, the author attempts to outline the relationship of an individual to marriage and family in the postmodern era. The third part concerns the problems faced by the family in the modern world with emphasizing the teachings of Pope Francis.

### **(Post) modernity – what is it?**

Contemporary civilization has entered a new phase of history, characterized by rapid social changes and the questioning of fundamental values. Postmodern society is a system where individual sectors of social life are based on opposing, often incompatible systems of values and meanings. (Mariański, 1997, p. 89) The greatest impact on society is currently consumerism, relativism, individualism, a certain „commodification of culture,” as well as the flourishing of new religious systems. (Szacka, 2003) Traditional value hierarchies and patterns of behavior are constantly disintegrating and redefining. Modern man has become the center of all changes, he is elevated above tradition, objective truths, moral, social and legal norms. The cult of human individuality and uniqueness is clearly emphasized. In postmodern reality, old and new cultural forms have collided, which consequently interact and together create the present. (Mariański, 1995, p. 62) Postmodern society is defined in the literature on the subject as a society of sensations, because a modern individual composes his life based on experiencing many positive experiences as possible, as well as pleasures from the surrounding world. Consumption, along with hedonism, becomes an end – in itself – and a chosen lifestyle. (Mariański, 1997, p. 90)

Marek Dziewiecki writes that „more and more experts from various disciplines of knowledge agree with the statement that in the second half of the 20th century the era of modernism and modernity ended, which in the field of thinking was characterized by the pursuit of precise, rational, scientific knowledge of objective reality, and in the field of action, it was characterized by striving to achieve high efficiency and effectiveness in all undertakings. (Dziewiecki, 2002) Contemporary trends came to be referred to as postmodernism or postmodernity. Postmodernity is not limited only to the philosophical trend, but concerns the overall state of contemporary culture (including art), politics, science and religion.

Currently, there is a discussion in the scientific community about modern times and the terminology used to define it. The concept of postmodernity is considered „as a new era in the history of the so-called Western society.” (Biernat, 2014, p. 183) The questions arise: is (post) modernity a new socio-cultural reality? Is (post) modern reality only a certain attribute of modernity perceived as fluid (late)? A visible symptom of changes is the use of the prefix „post” in the names: postculture, posthumanism or posthistory, which indicates the social transformations that have taken place, including the definite ending of the old and the beginning of the new reality. The prefix „post” emphasizes that we have witnessed a move beyond modernism. This new „epoch” is qualitatively different from the completed one. (Biernat, 2014, p. 185–186) The terms postmodernism and modernity are used interchangeably, although sometimes the difference between the concepts is revealed (one can refer to the philosophy of, among others, Zygmunt Bauman). Above all, these terms are used to describe contemporary social changes, including the crisis of authority, great ideologies, and religious meta-narratives.

### **Between individuality and presence in family**

In postmodernity, individualisation appears as an element of a certain socio-cultural process. The ubiquitous cult of reality, pragmatism, skepticism and episodicism intensifies the individualisation of the individual. Postmodern man does not seek the ultimate truth, such a situation creates an attitude based on the acceptance of truths that will be changeable and relative. In postmodernity, the family has become obsolete. In its space, an individual often experiences a lesson based on pluralism and individualism. Interpersonal contacts took on a new face, influenced by modern communication technologies. Mobile phones and the Internet have reduced the communication distance, and increased the intensity and quality of relationships, while depriving them of content and

depth. Zygmunt Bauman remarks that „modern living conditions have thrown people into the situation of individuals, whose lives have broken down into fragments that have broken down into many loosely related goals and functions, set in different and mutually autonomous contexts and subject to different pragmatic rules – these all – encompassing visions, suggesting purposefulness, uniformity and coherence of the world, ceased to appeal to their imagination and accept their everyday experience. (Bauman, 1996, p. 11) Decisions, attitudes and values become a private choice of a person, a certain subjective self-reflection (or self-expression). The values and attitudes represented by man constitute his personal space. And so, although „the possibility to choose from various lifestyles, views of the hierarchy of values [...] accompanied by the lack of generally applicable and recognized criteria for making such choices, places the individual in a special situation: although he is still included in social structures, in becomes a self-referential unit in the area of decisions that are important for one’s own existence.” (Zduniak, 2016, p. 61) Decisions made by man will be made in a purely subjective context, based on selfishness, excluding the social context.

The sociologist Ulrich Beck in the book *Risk Society: Towards a New Modernity*, states that „individualization means that a person’s biography, liberated from existing relations, open and dependent on his own decisions, is handed over to the individual as a task to be carried out by him in his actions. The proportion of life opportunities that are essentially closed to decisions is decreasing, while the areas open to them and the biographies that must be created are increasing. The individualization of positions and life careers, therefore, means that biographies become self-reflective. They transform from a society delimited biography to an individual biography. Decisions on education, profession, job, place of residence, spouse, number of children [...] as well as other minor decisions not only can, but must be made.” (Beck, 2002, p. 202) The reality of everyday life is presented to man as a certain market offering a complete package of answers to the needs of earthly life. The individual „gets lost” in choices that lead to the enjoyment of material goods. The postmodern person feels the need to plan, to individualize every decision he makes. Man makes individual choices, which in effect create a complete, but are often internally incoherent „project.” Individualization caused a growing distance to social and political institutions, including institutionalized religion losing its importance. The negation of the values conveyed by religion led to the loss of man in hedonism, which became the main motive of behavior. Postmodern society does not need God and religion. Moreover, faith is not attractive to a postmodern man. It is a difficult choice that requires full commitment from a human being. (Kaufmann, 2014, p. 253) In addition, faith brings limited



benefits here and now, and it is temporality that becomes the main driving force of man. For an individual in postmodernity, the choice of an individual is his natural right, but all human choices take place in „the conditions of risk, contingency and changeability of the socio-cultural context.” (Mariański, 2017, p. 179) A man choosing his path in life, creating his biography as a result, is burdened with sole responsibility for failure or success. (Sztompka, 2012, p. 646) Recalling the words of A. Giddens „We are not what we are, but what we will make of ourselves.” (Giddens, 2006, p. 105) A person is faced with a choice of many life options, including: educational, professional and forms of family life. On the contrary – in a traditional society – choices made by man „were to some extent a matter of the community.” (Mariański, 2017, p. 179) In postmodern times, both family and social ties were loosened. Janusz Mariański calls citizens in a postmodern pluralist society „masters of freedom and responsibility, balancing their choice between different offers and facing various changing offers.” (Mariański, 2017, p. 179) The individual is convinced that anything is possible. (Wiśniewski, 2002, p. 70)

Family transformation is at the center of discussions over the past few decades about changes in communities. The family is connected to society and has been regarded as a value for centuries, but throughout history has highlighted its various elements. Moreover, the family as a social structure has the ability to adapt to the current situations in a given epoch. It can be said that the family is also a certain sign which includes the values, attitudes, behavior styles and fashions that characterize a social group from a given era. The family is above all a value for its members who satisfied the need for security, love and socialization. (Kamińska, 2016, p. 79)

In postmodernity, man has divided his life into two spheres: public and private. The family ceased to be a carrier of religious, historical and social values. In postmodernity, the Church and social communities no longer constitute „a carrier of a system of values, setting the standards of good and evil [...] of proper and improper behavior.” (Kamińska, 2016, p. 83) For the postmodern man, they are no longer an authority on which he could follow. The family gained considerable autonomy from broadly understood social structures. The family also took over the function of stabilization from society. The family creates a community between the closest relatives and covers a person’s private space. Breaking the ties of the postmodern family with society resulted in the loss of support in a larger social group. As a result, the society perceived as a whole ceases to be a product reproduced in families, becoming a certain mosaic of alternative values or styles of behavior. (Kamińska, 2016, p. 83–85) The following factors contributed to the creation of a new family form: an increase in the number of divorces, problems with procreation, informal

relationships, intercourse before marriage, abortion, divorce, violence, sexual abuse of women and children, individualism and relativism, absence of fathers, loneliness, abandonment of the elderly, economic migrations. (Biernat, 2014, p. 188) The values preferred by the postmodern man influenced the „impermanence of family life and the lowering of the perception of the traditional family as a value.” (Kamińska, 2016, p. 84) Today, the family is fragile as the two sides have to get involved in the relationship. Often, young people postpone setting up a family for a later time, while the more attractive options are a career, no fertility or alternative forms of adult life (e.g. single, single parent, cohabitation.) In the postmodern family, “a pluralism of values is dominant, based on the idea of freedom. The freedom of this institution as a whole consists in the possibility of choosing and redefining a set of any values [...] while the postmodernity in the bosom of the family is also expressed in the fact that parents can pass on value to their children in any way that is not threatened by anyone [...] it exists in conditions of contradictory, conflicting forces, on this basis they create their own values and models.” (Kamińska, 2016, p. 85)

The transformations of the postmodern family are associated with the development of information technologies; strong emphasis on education involving both children and adults; lack of ensuring the economic security of the family and stress resulting from the relationship between work and family. (Biernat, 2014, p. 188–189; Elkind, 1992) These transformations are macrosocial and affect all families. The hallmark of the postmodern times is the loss of security and instability by a pluralist society. David Elkind in his publication lists the following types of modern families: working parents, broken, adoptive, monoparent, as well as reconstructed. (Biernat, 2014, p. 188–189; Elkind, 1992) The contemporary media, broadly understood, influences families very much. The social and cultural message of parents (or grandparents) loses to the offer proposed in the media. In the family, the socialization and ideological functions are weakened. „The world penetrating the family through electronic media in a subtle way dissolves the socio-cultural environment of the family, saturating it with highly persuasive interactions.” (Biernat, 2014, p. 191) The IT and telecommunications revolutions have globalized the family. Young people first look for information on the Internet and secondly from their parents. Nowadays, „idols” popular on Facebook or Instagram enjoy more authority than their parents.

### **Pope Francis on the dangers of family and marriage**

Pope Francis often addresses the topic of Christian marriage and family in his teaching. Contemporary times are a difficult and demanding period for the

Catholic family, especially in terms of the Church's pastoral care for it. (Sobczyk, 2014, p. 201) The pope's deliberations on the above subject start from defining what marriage is. And so, marriage is a true and authentic vocation, which is „the answer of two Christians who properly discerned God's will for them and entered into a marriage.” (Sobczyk, 2014, p. 202; Francis 2013a) The Pope emphasizes that the family „plays a major role in an integral ecology, because it is the basic social entity, in which there are two basic principles of human civilization on earth: the principle of community and the principle of fertility.” (Francis, 2016, no 277)

In the Encyclical *Lumen Fidei*, the Pope emphasizes that the family is the basic social unit in which ties and interpersonal relationships are deepened. Marriage is the space for a real and authentic human vocation, and it is also the basic environment for the formation of faith. (Francis, 2013a, no 52) Therefore, according to the papal thought, the family is a place of integral formation „where various aspects of personal maturation are closely related to each other. The family fulfills many functions and tasks.” (Francis, 2015b; Francis, 2013a, no 213; Walancik, Kucharczyk, 2016, p. 115) The Holy Father emphasizes that it is in the family that a person can shape his personality and build a relationship with God. In a family environment, a person learns responsibility, opens up to other people and becomes a school that educates people to overcome individualistic mentality. The family is also the environment where faith and moral values are shaped.

In his teaching, Pope Francis takes up the constant care of the Church for marriage and family in the face of postmodern threats. In the Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* we read that “the family is undergoing a profound cultural crisis, as are all communities and social ties. In the case of the family, the fragility of ties becomes especially serious because it is the fundamental cell of society, a place where one learns to live together in diversity and belonging, and where parents transmit the faith to their children. There is a tendency to see marriage as a pure form of emotional gratification that can be established in any way and changed according to each individual's sensitivity. However, the indispensable contribution of marriage to society exceeds the level of the couple's emotions and needs. As the French bishops teach, it is not born „from a loving affection, by definition an elusive one, but from the depth of the commitment made by the spouses who agree to enter into total communion of life.” (Francis, 2013b, no 66) Currently, marriage and the family are exposed to threats from modern civilization, therefore „it is important to distinguish between the difficulties and dangers arising from common trends present in societies and ideological and legal activities that weaken the proper functioning of the family and the perception of its role. All this weakens not only family ties,

but also the ability to evangelize and abide in faith.” (Sawa, 2016, p. 65) In his teaching, the Pope points out that some of the threats concern the chosen way of life of families in Western civilization, are often not associated with religiosity, and thus with growth with faith. The Holy Father points out that „in the dominant culture, the first place is taken by what is external, direct, visible, quick, superficial and provisional. The real element gives way to the apparent. In many countries, globalization has led to an accelerated destruction of cultural roots with the invasion of influences belonging to other cultures, economically developed but ethically weakened [...]” (Francis, 2013b, no 61)

Interpersonal relationships also take on a consumptive character; man strives for pleasure and luxury. This can create an attitude based on materialism, appearances and narcissism. (Francis, 2015b, p. 48–49) In postmodernity, man often equates freedom with the constant consumption of material goods, which are an end in themselves. Man’s spiritual needs are relegated to the background. (Franciszek, 2015c) The lifestyle chosen in this way will destroy the family from the inside and will also affect Christian morality. A feeling of emptiness will form in a person, because the consumptive lifestyle gives satisfaction, but only for a while. Recalling the Pope’s words, “we are witnesses to a widespread fragmentation of existence; a feeling of loneliness dominates; divisions and contrasts multiply.” (John Paul II, 2003, no 8) Pope Francis emphasizes that a serious threat to the family is its spiritual emptiness. This threat is related to postmodern societies that „want to build a world without God and blur or even destroy their Christian roots.” (Sobczyk, 2014, p. 208) The Pope warns that both the family and the workplace can become such a desert. That is why it urges us to cultivate faith and bear witness. According to the Pope, „the time of the desert and the way out of it allow [...] to rediscover the joy of faith and its vital importance for married couples and Christian families. The desert is a place where the value of what is really necessary for life is discovered.” (Sobczyk, 2014, p. 208) Postmodern man compensates for this feeling of emptiness by means of broadly understood idolatry. Franciszek notes that “people become self-referential, they isolate themselves in their consciousness, increase their greed. The more a person’s heart is empty, the more they need things that they could buy, possess and consume.” (Francis, 2015a, no 204) The prevailing adoration of consumerism focuses man’s attention exclusively on the present moment. The Pope emphasizes that „when a human being places himself at the center, ultimately he will give absolute priority to what is temporarily convenient and all the rest becomes relative.” (Francis, 2015a, no 122) The Pope further emphasizes that the rejection of God resulted in the rejection of man, which initiated the space for nihilism, relativism on the basis of the theory of knowledge, morality and hedonism in the structure of everyday life.

The „cult of money” present in society often leads to social inequality, violence and, consequently, to the economy of exclusion. „To this [...] there are other global problems leading to the deterioration of life or even social decline.” (Sawa, 2016, p. 65)

Instead of serving man, money begins to rule over him. Such an economy excludes, it destroys. The Pope teaches that a just economy is to create conditions in which every person could enjoy childhood „without deficiencies, develop their talents in youth, work with full rights during the years of professional activity, and have access to a decent retirement pension in old age. It is about an economy in which man, in harmony with nature, organizes the entire system of production and distribution, so that the possibilities and needs of everyone find appropriate expression in the social dimension. You and other nations sum up this desire in a simple and beautiful way to live well.” (*Papież: NIE ekonomii wykluczenia i nierówności!*)

The cult of money often breeds social inequality and violence. The Pope’s message emphasizes that economy should take into account moral and relational values. The economy can no longer be confined to external goods alone. Its boundaries must embrace the poor, the young and, above all, develop a spiritual life. The Pope indicates in his statements that postmodern workplaces are deprived of the so-called „Spiritual capital.” (Francis, 2015b)

Francis points out the following threats: social divisions, inequality in access to energy, violence, drug addiction, various forms of social aggression. Some technological solutions, including communication via the Internet, are also a threat. This new form of communication is associated with the feeling of „artificial emotions”, a certain melancholy, isolation from interpersonal contacts, and frustration and dissatisfaction with interpersonal relationships. In Europe, the phenomenon of the crisis of the family, and especially the concept of the family itself, is becoming more and more visible. Today’s man is entangled in a feeling of a certain helplessness and a sense of loneliness. His life is often devoid of any deeper meaning and joy. He is unable to enjoy everyday life because he focuses on dreams and plans that are mostly material. It is related to postmodern interpersonal relations, which are based on superficiality and usefulness, what is more, they are short-lived, makeshift. Interpersonal relations in postmodernity often reduce themselves to certain situational conventions embedded in a short time perspective. They are not developed and grounded in friendship, trust and love. This is evidenced by the words of the psychologist Susan Pinker that „we are constantly growing friends on Facebook, but we have less and less deep relationships.” (Pinker 2016, p. 22) The postmodern model of interpersonal relations is subject to objectification, and the social interaction itself is short-lived and occasional. Lack of creating deep interpersonal bonds

has a negative impact on the child's development in the family. The postmodern world has become a global village, (Carbajo, 2019; McLuhan, Fiore, 2003) however, ties between people, especially within families, have weakened. (John Paul II, 1991, no 37; Carbajo, 2020; Carbajo, 2019) There is now a decline in natural authority between parents and offspring. The role of the role model is taken over by idols from the Internet who, however, transmit only a reduced message (often morally questionable). Pope Francis admonishes that "media communication needs to be accompanied by a real meeting. In fact, it is not technology that determines whether communication is authentic, but the human heart." (Carbajo, 2020, p. 9; Francis, 2016) The next group of threats to the family and marriage are their internal conflicts. Francis calls for trustful prayer to understand the law of love that governs the lives of Christian families. However, it is a demanding law where man has to deal with selfishness, „which threatens unity and prevents the development of selfless and selfless love.” (Sobczyk, 2014, p. 85) In the teaching of the Pope, he also touches on the subject of a temporary culture that questions ultimate things and destroys and destroys what is permanent and unbreakable, as an example we should mention marriage and the family.

People in postmodernity feel a certain fear of a relationship based on trust and love, of marriage. The fear is associated with the belief that freedom in a relationship is limited. They perceive marriage as a certain threat to the individual, as it involves devotion, thus contradicting postmodern trends of selfishness. The contemporary image of marriage in culture is quite negative, focusing human eyesight on: moral freedom, individualism, free understanding of relationships. The current culture, instead of promoting – stigmatize love, loyalty and sacrifice. These elements shape the concept of a postmodern man about marriage and family. The Pope's response to the challenges of postmodern times is a Christian vision of personal and family life. "Pastoral activity should show even better that the relationship with our Father requires and encourages communion that heals, promotes and strengthens interpersonal relationships. While in the world, especially in some countries, wars and clashes break out in various forms, we Christians emphasize the need to recognize other people, heal wounds, build bridges, strengthen relationships and help „to bear each other's burdens” (Gal. 6:2). On the other hand, many forms of association are being born today to defend rights and achieve noble goals. In this way, the desire for participation of many citizens is revealed, who want to be builders of social and cultural progress.” (Francis, 2013b, no 67) Francis encourages evangelization through work and prayer. The Holy Father emphasizes that without meeting the Word during prayer, a person becomes unaware of the meaning of everyday life, he is affected by fatigue and weariness. (Francis, 2013b, no 262; Sobczyk, 2014,



p. 211) The Church must care for the Christian family. And such, the Pope indicates the methods of pastoral care: meetings with families, daily and specialist pastoral care and scientific symposia. (Sobczyk, 2014, p. 213)

## Conclusions

Postmodern society popularizes a certain model of distance behavior devoid of traditional values, which in turn affects the shaping of the human personality. A significant problem of modern times is the dehumanization of interpersonal relationships, which also affects marriage and the family. The contemporary image of marriage in culture is quite negative, focusing human eyesight on: moral freedom, individualism, free understanding of relationships. The current culture, instead of promoting – stigmatize love, loyalty and sacrifice. Francis in the Encyclical *Laudato Si'* write, that „everything is closely related.” (Francis, 2015a, no 137) According to the papal thought, „man is part of a great cosmic family, along with all other creatures. By establishing a relationship with them, he accepts the assumption that God has imprinted Trinitarian dynamism in nature. (Francis, 2015a, no 240; Carbajo, 2020, p. 17)

Postmodern society shows many threats to the family, which takes on a global character and more local for a given social group. Nowadays, the attitude of „having” over „being” dominates, it is visible in the globalization of culture, as well as in the content conveyed by the mass media. Pope Francis in his teaching often touches upon the subject of marriage and family, emphasizing its value and importance, as well as the threats that he has to face on a daily basis. In his statements, he often refers to the Holy Family of Nazareth as an exemplary example to follow. In his teaching, the Holy Father devoted a special place to Christian marriage and family, emphasizing its value and importance, as well as the threats that he has to face on a daily basis. In his statements, he often refers to the Holy Family of Nazareth as an exemplary example to follow. Pope Francis also suggests ways of the Church’s pastoral care for the Christian family.

## Bibliography

- Bauman Zygmunt, 1996, *Etyka ponowoczesna*, PWN, Warszawa.
- Back Ulrich, 2002, *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze ku innej nowoczesności*, Scholar, Gdańsk.
- Biernat Tomasz, 2014, *Czy istnieje rodzina ponowoczesna?*, Paedagogia Christiana, 2/34, p. 183–195.
- Carbajo Martin, 2020, *“Wszystko jest powiązane”*. *Ekologia a rodzina*, Forum Teologiczne, Vol. 21, p. 7–20.



- Carbajo Martin, 2019, *The Importance of Family relationships or the economic development of Society*, Forum Teologiczne, 20, p. 7–18.
- Dziewiecki Marek, 2002, *Ponowoczesność – człowiek – wychowanie* (29 V 2002), in: *Opoka* [online], access: 13.01.2021, <[https://opoka.org.pl/biblioteka/I/ID/ponowoczesnosc\\_wychowanie.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/I/ID/ponowoczesnosc_wychowanie.html)>.
- Elkind David, 1992, *The Post-modern Family. A New Imbalance*, Knopf, New York.
- Franciszek, 2016, Adhortacja apostolska „*Amors laetitia*” *O miłości w rodzinie*, (19 III 2016), Wydawnictwo M, Kraków.
- Franciszek, 2015a, Encyklika *Laudato si'*. *W trosce o wspólny dom*, (24 V 2015), Wydawnictwo M, Kraków.
- Franciszek, 2015b, *Dar odnowionej bliskości między rodziną a Kościołem*, (27 IX 2015), L'Osservatore Romano, 10, pp. 47–50.
- Franciszek, 2015c, *Chrońcie największy skarb waszego kraju*, (16 I 2015), L'Osservatore Romano, 2, pp. 18–20.
- Franciszek, 2013a, *Encyklika Lumen Fidei*, (29 VI 2013), WAM, Kraków.
- Franciszek, 2013b, *Adhortacja apostolska Evangelii Gaudium*, (14 XI 2013), Wydawnictwo M, Kraków.
- Giddens Anthony, 2006, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, PWN, Warszawa.
- Jan Paweł II, 2000, Encyklika *Centesimus annus*, (1 IX 1991), TUM, Wrocław.
- Jan Paweł II, 1991, Encyklika *Redemptoris missio*, (7 XII 1990), Pallottinum, Poznań.
- Jan Paweł II, 2003, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, (28 VI 2003), Pallottinum, Poznań.
- Kamińska Aleksandra, 2016, *Miejsce rodziny w życiu człowieka ponowoczesnego*, *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Humanitas. Pedagogika*, 13, pp. 79–88.
- Kaufmann Franz-Xavier, 2014, *Ist das Christentum in Deutschland zukunftsfähig?*, in: Richard H. Heinzmann, *Kirche – Idee und Wirklichkeit. Fur eine Erneuerung aus dem Ursprung*, Verlag Herder, Freiburg, pp. 251–269.
- Kocik Lucjan, 2006, *Rodzina w obliczu wzorów i wartości ponowoczesnego świata*, Oficyna Wydawnicza, Kraków.
- Kołąkowski Leszek, 1990, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa, p. 201.
- Lubowicka Grażyna, 2018, *Rodzina osobno – o kryzysie rodziny w ponowoczesności*, *Wychowanie w Rodzinie*, t. XIX, pp. 143–155.
- Mariański Janusz, 1997, *Religia i sens życia w warunkach modernizacji społecznej*, *Przegląd Religioznawczy*, 3 (185), pp. 89–103.
- Mariański Janusz, 1995, *Religijność pomiędzy nowoczesnością i ponowoczesnością?*, *Przegląd Religioznawczy*, 2 (176), pp. 55–72.
- Mariański Janusz, 2017, *Indywidualizacja rodziny w ponowoczesnym społeczeństwie*, *Władza Sądzenia*, 13, pp. 179–191.
- Sawa Przemysław, 2016, *Nauczanie Papieża Franciszka o rodzinie w kontekście jej powołania do ewangelizacji i wychowania*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 49, pp. 58–78.
- Sobczyk Józef Adam, 2014, *Rodzina chrześcijańska w nauczaniu papieża Franciszka*, *Teologia i Moralność*, 2 (16), pp. 202–214.
- Szacka Barbara, 2003, *Wprowadzenie do socjologii*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Sztompka Piotr, 2012, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Zduniak Agnieszka, 2016, *Duchowość w epoce mediów elektronicznych*, in: Radosław Sierocki, Marek Sokołowski, Agnieszka Zduniak (ed.), *Media a religia. Nowy kontekst komunikacji*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń, pp. 61–73.
- Zbuduj sobie wioskę*, *Wywiad Agnieszki Jucewicz z kanadyjską psycholog Susan Pinker*. *Wysokie Obcasy* 2016, nr 3 (862), p. 22.

- Pinker Susan, 2016, *Zbuduj sobie wioskę. Wywiad Agnieszki Jucewicz z kanadyjską psycholog Susan Pinker*, Wysokie Obcasy, nr 3 (862), p. 22.
- Walancik Marek, Kucharczyk Krystian, 2016, *Troska o rodzinę i małżeństwo w encyklice Laudato si' i nauczaniu pasterskim Konferencji Episkopatu Polski aspekty prawa wyznaniowego*, in: Bor-da Michał, Ceglarek Roman (ed.), *Wybrane zagadnienia edukacji ekologicznej. Refleksje wokół Encykliki Laudato Si'*, Karków, p. 115–126.
- Wiśniewski Janusz, 2002, *Kościół katolicki w Niemczech – wyzwanie czy schyłek?*, *Przegląd Powszechny*, 7–8, pp. 64–78.
- Papież: NIE ekonomii wykluczenia i nierówności!*, in: *Deon.pl* [online], access: 4.01.2021, <<https://deon.pl/kosciol/serwis-papieski/papiez-nie-ekonomii-wykluczenia-i-nerownosci,340062>>.

### **Refleksje o małżeństwie i rodzinie w (po)nowoczesnej przestrzeni społecznej**

**Streszczenie:** W artykule podjęto próbę rozważań dotyczących pozycji małżeństwa i rodziny w ponowoczesnej przestrzeni społecznej. Obecne społeczeństwo charakteryzuje się hedonistycznym, konsumpcyjnym stylem życia. Zanegowano tradycyjne wartości, kult religijny. Ponowoczesność rozwija kult indywidualności, przedstawia człowiekowi ofertę wielości i różnorodności wyborów. W artykule przybliżono kwestie związane z kultem indywidualności, małżeństwem i rodziną w kontekście ponowoczesnych zagrożeń. W pierwszej części artykułu autor porusza tematykę ponowoczesnego społeczeństwa i problemu terminologicznego. Druga część dotyczy problematyki indywidualności, a także obecności w rodzinie. W części trzeciej autor przedstawił wybrane zagrożenia dotyczące małżeństwa i rodziny w odniesieniu do nauki papieża Franciszka.

**Słowa kluczowe:** kult indywidualności, nauczanie papieża Franciszka, społeczeństwo ponowoczesne, rodzina ponowoczesna, małżeństwo, wartości.



**Tomasz Dariusz Mames\***

Église Catholique et Apostolique de Paris (ECAP) / Catholic and Apostolic Church of Paris (France)  
Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Przemyślu / Society of Friends of Sciences in Przemyśl (Poland)

THE CANONICAL, LEGAL AND LITURGICAL  
CONSEQUENCES OF THE REDEFINITION  
OF THE SACRAMENT OF MARRIAGE  
IN THE OLD CATHOLIC CHURCHES

**Summary:** Both the Roman Catholic Church and the canonical Orthodox Churches, or Churches associated with the Union of Utrecht, include marriage in the seven sacraments. Nevertheless, there is no agreement between them regarding the minister of the sacrament, the possibility of a second marriage after divorce or clergy marriage. In recent years, tensions in individual ecclesial communities have also been exacerbated by canonical legalization of same-sex relationships. This issue concerns, in particular, the Churches whose bishops are part of the International Conference of Old Catholic Bishops. In the West European Old Catholic Churches of the Union of Utrecht there is full agreement that homosexual orientation is one of the variants of human nature. Old Catholics Theologians believe that the condemnation of homosexuality which we find in Scripture resulted from the state of knowledge at the time and related cultural connotations. They point out that modern science shows this phenomenon in a completely different perspective, based on the results of scientific research unknown to either the Biblical tradition or the Tradition of the early Church. The consequence of this was the opening of the debate on their nature and on the possibility of blessing same-sex relationships.

**Keywords:** Old Catholic Church, Sacramentology, Marriage, Same-sex marriage, homosexuality.

Jacques-Noël Pérès notes that the institution of marriage in recent times, both in society and among Churches, has produced so many reflections and positions amidst the controversy. The debate in society and in Churches revolves around the issue of contemporary forms of cohabitation (e.g. marriage, civil partnership, free union, same-sex marriage). These questions were and are being asked to Christians and by them to their own Churches. (Pérès, 2019, p. 24) These questions became the topic of theological debates in the Churches whose

---

\*Adres/Address: Rev. Dr. Tomasz Dariusz Mames, ORCID: 0000-0001-7218-5161; e-mail: [tdmames@yahoo.pl](mailto:tdmames@yahoo.pl)

bishops are members of the International Bishops' Conference (IBC), founded in 1889 and referred to as the Union of Utrecht (UU). Old Catholicism emerged out of Roman Catholicism on the wave of opposition to the dogma of papal infallibility and universal jurisdiction<sup>1</sup>. Jansenist thought, Gallicanism, Febronianism, Wassenbergianism and Josephineism found numerous supporters in the Netherlands, Prussia, Austria-Hungary and the Swiss Confederation. (Küry, 1996, p. 25–135; Urbisch, 2006; Przedpelski, 2013) The mother church of the new denomination was the Dutch Roman Catholic Church of the Old Episcopal Clergy, which became independent of Rome in the 17th century. (Dupac de Bellegarde, 1852) It was thanks to it that the right conditions were created for the emergence of independent Old Catholic Churches and it was the source of apostolic succession for all bishops of the UU. At present, the UU brings together bishops of the Old Catholic Church in the Netherlands, the Catholic Bishopric of German Old Catholics, the Old Catholic Church in Austria, the Christian Catholic Church in Switzerland, the Polish Catholic Church in Poland (Domagała, 1996; Wysoczański, 2009) and the Old Catholic Church in the Czech Republic, and has missions in France, Scandinavia and Croatia. Old Catholic bishops have been in complete unity with the Anglican Church since 1931 (Methuen, 2007, p. 1–22) and with the Church of Sweden since 2016. ([b.a.], 2016)

### **Continuity and change**

The distinguishing characteristic of Old Catholic churches associated in the UU is undoubtedly their national character, their synodality (expressed by the influence of the laity on the life of the Church, including the choice of the bishop), transparency of the activities of the clergy and the faithful responsible for particular pastoral areas, which results in openness for debate in the church. Based on the principle expressed by Vincent of Lérins, “we hold that which has been believed everywhere, always, and by all; that is truly and properly catholic,” (*The Declaration*, 2001, p. 40) the doctrinal foundation is contained in the rulings of the first seven universal councils of undivided Christianity. Because the interpretation of the Bible and Tradition is not static, Old Catholics are open to the work of the Holy Spirit, who, by leading the Church, bestows on it the grace of understanding the human being (the subject of evangelization), which allows the preaching of the Gospel to be updated and acculturated. (Küry, 1996, pp. 149–150) Of course, as Mattijs Ploeger notes, the question arises whether

---

<sup>1</sup> See on pseudo-Old Catholic communities. (Vignot, 2010)

the Church should, in any way, also fulfill a culturally critical function, for example by including this issue in the synodal process itself. It should be noted that the fundamental conviction of Old Catholic predecessors that Old Catholics should not base their faith and lead their lives exclusively in accordance with the guidance of church leaders, ignoring their own understanding and responsibility, contributed to the open attitude of the Old Catholic Church today. (Ploeger, 2015, p. 22)

The openness in question concerns both the issue of intra-church pluralism, readiness to engage in debate, as well as goes beyond the internal perspective, allowing for an ecumenical dialogue with Christian communities quite doctrinally distant from Old Catholicism. In this perspective, it is impossible to avoid reflection on philosophical, doctrinal and moral issues (including critical philosophy and feminism). (Berlis, 2015, pp. 72–85; Michalski, 2008, pp. 59–60; Küry, 1996, p. 85) Ploeger notes that “the most frequently mentioned examples of this openness are probably the abolition of compulsory celibacy, the ordination of women to the priesthood, and the integration of homosexuals as members of the Church and the clergy.”<sup>2</sup> For him, “Old Catholic theology has always striven to justify and reflect / work on such apparent innovations in a theological way.”<sup>3</sup> (Ploeger, 2015, p. 22)

Therefore, Günter Eßer rightly pointed out the tension between continuity and change. The problems that arise concern both the possibility of the spirit of the times affecting the Church and the question, “how vital are you, Church?” This question must raise “theological anxiety,” which makes Eßer reflect, “of course, with all openness to reforms that are part of the nature of Old Catholicism, the question remains of how far reforms can go. When do they influence the foundation of faith so strongly that their implementation questions the Catholicity of the Church and undermines the Apostolic Tradition? As might be expected, reformers and their opponents answer this question in different ways. Ultimately, the development of the Church will decide who was and is right. But such a process of accepting or rejecting reforms is usually lengthy and rarely as unambiguous as many would like. In any case, the tension between the obligation to preserve the apostolic heritage and keeping the Gospel message alive and current will remain as long as the Church exists.”<sup>4</sup> (Eßer,

<sup>2</sup> „Die am häufigsten genannten Beispiele dieser Offenheit sind wohl die Aufhebung des Pflichtzölibats, die Zulassung von Frauen zum ordinierten Amt und die Integration von Homosexuellen als Kirchenmitglieder und Geistliche.“

<sup>3</sup> „Die alt-katholische Theologie hat sich immer darum bemüht, solche scheinbaren Neuerungen in theologischer Weise zu begründen und zu verarbeiten.“

<sup>4</sup> „Natürlich bleibt bei aller Offenheit für Reformen, die zum Wesen des Alt-Katholizismus gehört, immer die Frage, wie weit Reformen gehen können. Wann tangieren sie so stark das Glaubensfundament, dass ihre Umsetzung die Katholizität der Kirche in Frage stellt und die apostolische Überlieferung

2016, p. 70) It is clear that, according to the theologian, it is necessary to take up the challenges posed by the modern world, as well as to acculturate and update the Gospel message.

### Marriage as a sacrament

The Old Catholic sacramentological reflection contributes to the thinking outlined above. For Old Catholics, “the sacrament, as the sensually discernible action of the Church, is above all an external symbol [...]. However, it is the external symbolic actions in the sacraments that are the signs that remind us of the salvific action of Christ, that is, his death and resurrection. The fruit of this action is the grace given by the sacrament.”<sup>5</sup> (Bałakier, 1990, pp. 23–24) In this way they recognize that the sacrament means grace – it symbolizes it and at the same time effectively gives it. (Bałakier, 1990, p. 24) The establishment or authorization by Christ (in the case of baptism, Eucharist and penance) or the apostles (e.g. marriage) testify to the sacramental character of particular activities. (Bałakier, 1990, pp. 28–29) The depositary of the sacraments is the Church that defines (or recognizes) them and administers them. Hence, for a sacrament to be valid, it is necessary for the minister to act in accordance with the intention of the Church, for their faith to be genuine, for them to be in the state of grace, and for them to be appointed by the Church. (Bałakier, 1990, pp. 40–44)

Marriage for Old Catholics “is a legal relationship of a man and a woman, concluded on the basis of a voluntary agreement, for the purpose of living a life of love together and the birth and raising of children. This union, blessed by the priest, becomes a sacramental union.”<sup>6</sup> (Bałakier, 1990, p. 231) Its main goal is love, and it itself is the secret of love. (Bałakier, 1990, p. 234) It was established by God, and in the days of the New Covenant it was raised to the dignity of a sacrament. The words of St. Paul, *The wife is bound by the law as long as her*

---

aushöhlt? Wie nicht anders zu erwarten, wird eine solche Frage von Reformbefürwortern und Gegnern unterschiedlich beantwortet. Letztlich wird die Entwicklung der Kirche entscheiden, wer im Recht war und ist. Aber ein solcher Prozess der Annahme oder Ablehnung von Reformen ist meist langwierig und selten so eindeutig, wie sich das viele wünschen. Die Spannung zwischen der Pflicht, das apostolische Erbe zu bewahren, gleichzeitig aber die Botschaft des Evangeliums aktuell und lebendig zu halten, wird jedenfalls bleiben, solange es Kirche gibt.”

<sup>5</sup> „Sakrament, jako zmysłowo dostrzegalne działanie Kościoła, jest przede wszystkim symbolem zewnętrznym [...]. Jednakże te zewnętrzne działania symboliczne w sakramentach są znakami, które przywodzą nam na pamięć zbawcze dzieło Chrystusa, to jest śmierć i zmartwychwstanie. Owocami tego dzieła jest łaska udzielana przez sakrament.”

<sup>6</sup> „Jest to prawny związek mężczyzny i kobiety, zawarty na podstawie dobrowolnej umowy, celem wspólnoty życia w miłości oraz rodzenia i wychowania dzieci. Związek ten pobłogosławiony przez kapłana staje się związkiem sakramentalnym.”



*husband liveth; but if her husband be dead, she is at liberty to be married to whom she will; only in the Lord* (1 Cor 7:39),<sup>7</sup> The phrase *only in the Lord* means that marriage should not and cannot remain a secular thing. (Bałakier, 1990, p. 253) It becomes a sacrament not due to the contract concluded, but due to the blessing received. The blessing is therefore its form, and its matter is the word *yes* uttered during a civil ceremony or repeated during the liturgy celebrated by the priest. It is therefore an agreement endowed with a sacramental blessing. (Bałakier, 1990, p. 255) That is why “the sacramentality of marriage is in *benedictio* and it is the form of marriage. However, the blessing can only be given on the basis of the word *yes* which the newlyweds spoke to the civil authorities and which they repeat before the altar.”<sup>8</sup> (Küry, 2019, p. 229) This serves to emphasize that the foundation of marriage is emotional in nature, not contractual.

Contemporary ICB theology says that the sacraments are signs of God’s presence or closeness. In this perspective, the primary sacrament is Jesus Christ himself, who was present on earth teaching, taking up his Passion, and, as a result, rising from the dead: in a sense, this presence is tangible. (Eßer, 2016, p. 71) For Old Catholics, “the Church’s mission is therefore to live the Gospel as a joyful and liberating message. Individual sacraments develop this mission in people’s lives, serve people’s lives, show God’s saving concern for us, and his love for us is visible and tangible in this sign”<sup>9</sup> of the sacraments. (Eßer, 2016, p. 72) So there are various forms of sacramental life centered around the Original Sacrament, Christ. Sacramental life, therefore, is about “sacramental existence”, and the number of sacraments or their nature is of secondary importance in this perspective. (Eßer, 2016, pp. 73–74)

ICB theologians emphasize that the relationship between a woman and a man is in a sense an icon of God’s love. An icon is an image which can be presented in different ways, not in a single way. For this reason, G. Eßer believes that “in this whole discussion about marriage and partnership, the real question we must ask ourselves as a church is ‘how we can help people, their love, which is always a gift of a God who loves us, a gift that they want to testify to through partnership to realize in their lives? How can we help them make this love a sacrament, a true sign of the closeness of God, a sign that radiates? What can

<sup>7</sup> Transl.: *The Holy Bible*, 1891.

<sup>8</sup> „Sakramentalność małżeństwa tkwi w *benedictio* i stanowi ono formę sakramentu. Błogosławieństwa można jednak udzielić tylko na podstawie słowa «tak», które nowożeńcy wypowiedzieli wobec władz cywilnych i które powtarzają przed ołtarzem.”

<sup>9</sup> „Die Sendung der Kirche besteht also darin, das Evangelium als eine froh- und die Menschen freimachende Botschaft zu leben und durch ihr Leben zu verkünden. Die einzelnen Sakramente entfalten diese Sendung in das Leben der Menschen hinein, sie dienen dem Leben der Menschen, sie machen Gottes Heilssorge um uns und seine Liebe für uns im Zeichen sichtbar und erfahrbar.”

we do as church so that people in their partnership may be sacrament-bearers for each other – and others too?”<sup>10</sup> (Eßer, 2016, p. 76)

### Why bless same-sex relationships

The debate about the Church’s relationship to homosexuality, which took place in Western European Old Catholic Churches, became the basis for further theological reflection on blessing same-sex relationships. It is worth recalling four basic reasons why it was decided to focus on this issue. The first was the depenalization of homosexual acts by civil law, the next the introduction of partnerships or same-sex marriages in some European Union countries, and the third the recognition by Old Catholics that homosexual orientation is an element of human nature, and that human sexuality is a gift from God, not a stigma, and forth – the ubiquity among the faithful of informal or formalized same-sex relationships.

To better illustrate the problem, it is worth looking at the synod declarations of the Christian Catholic Church in Switzerland which briefly explain the Old Catholic position on homosexuality. In 2006 a committee appointed to examine these issues presented a report to the Synod. We find in it a clear emphasis that in the light of the six biblical pericopes (Gen. 19:5-8; Leviticus 18:22; 20:13; Rome 1:26-27; 1 Cor. 6:9; 1 Tim 1:10) homosexual relations between men deserve condemnation. The authors of the report note that the Bible does not mention homosexual women. (Helminiak, 2002, pp. 150–151) According to theologians, condemnation of homosexuality should be interpreted in the context of marriage privileges, as the only framework for sexual activity, as well as its primary purpose, i.e. procreation. The committee, having studied documents of Old Catholic churches, as well as other theological and scientific opinions, came to the conclusion that there is a discrepancy between biblical and ecclesial tradition on the one hand, with its arguments for banning homosexual practices, and contemporary scientific knowledge on the other. This tension is also a consequence of current knowledge about human sexual identification in its biological and social aspects. Biblical authors and witnesses of tradition did not have this knowledge. (Rein, 2006, pp. 2–3) Old Catholics

<sup>10</sup> „Ich glaube, in dieser ganzen Diskussion um Ehe und Partnerschaft ist doch die eigentliche Frage, der wir uns als Kirche stellen müssen, die: Wie können wir Menschen helfen, ihre Liebe, die immer ein Geschenk des uns Menschen liebenden Gottes ist, ein Geschenk, das sie durch ihre Partnerschaft bezeugen wollen, in ihrem Leben zu verwirklichen? Wie können wir ihnen helfen, dass diese Liebe zu einem Sakrament wird, zu einem wirklichen Zeichen der Nähe Gottes, das ausstrahlt? Was können wir als Kirche tun, damit Menschen in ihrer Partnerschaft Sakrament füreinander sein können – und darüber hinaus für andere?“

emphasize that, in the Christian concept of the human being, sexuality is a gift of God, which entails that it is an element of the integral responsibility of personal life. Therefore, also partnership between two grown-ups, based on conscience and mutual respect, must cover all aspects of life. (Rein, 2006, p. 3)

Referring to the biblical pericopes put forward by opponents of ecclesial emancipation of homosexuals, Andreas Krebs believes that opponents rely on theological prejudices. He points out that the very understanding of marriage has changed throughout history. In the Old Testament we find polygamy, and at the same time no precise inter-testamentary circumstances of establishing monogamy as the only marriage-family form. (Krebs, 2019, p. 6) It is also noted that in the past marriage was not about feelings but economic considerations, and recently there has been a reorientation from an economic to a relational perspective. Therefore, there is no reason to exclude partnerships from the category of marriage. Considering Tradition, its dynamic character should be noted. As an example of moral issues or human rights in general, Krebs names there being no ban on slavery in the Bible. It was not condemned for a very long time by the Western Church and it wasn't until the 19th century that its condemnation became a consensus. The same was true of other human rights. This is just an example of how big a problem churches have had to accept what seems obvious today. Krebs concludes "that the rejection of homosexuality in this case is just as outdated, it seems obvious to me. However, if one recognizes same-sex love and blesses the relationship even during a church celebration, then it is no longer possible to understand why their love cannot be a sacrament – an effective sign of God's gift – just like the love of a heterosexual couple is."<sup>11</sup> (Krebs, 2019, p. 7)

The above thesis is part of the path of Old Catholic theologians to fully recognize same-sex relationships. (Ring, 2016, p. 52) For example, Swiss Old Catholics directly point out that homosexuals have the same spiritual and bodily needs as those who marry. However, since marriage has something special in it that is part of the relationship with the Work of Creation, they believe that this form should receive special recognition, not excluding partnerships. The sacramental nature of marriage is reserved for two people. They believe that the blessing of people living in relationships other than marriage should be clearly distinguished. (Rein, 2006, p. 3) In addition, the opinion was expressed that sexual preferences are not in themselves a criterion determining the ordination

---

<sup>11</sup> „Dass die Ablehnung von Homosexualität in der Sache ebenso obsolet ist, scheint mir auf der Hand zu liegen. Wenn man aber die Liebe zweier Menschen gleichen Geschlechtes anerkennt und ihre Verbindung sogar in einer kirchlichen Feier segnet, ist nicht mehr einzusehen, weshalb ihre Liebe dann nicht ebenso ein Sakrament sein kann – ein wirksames Zeichen der Zuwendung Gottes – wie die Liebe eines verschiedengeschlechtlichen Paares.“

of homosexuals, although a certain pastoral sense must be demonstrated in the pastoral involvement of a member of the clergy living with a homosexual partner. (Savoy, 2006, p. 5)

### **The essence of blessing same-sex relationships**

In the context of the blessing of same-sex couples, we should reflect on three basic perspectives. They are outlined by the following questions: is the blessing of same-sex relationships and marriage identical or equivalent?; does a same-sex relationship acquire a sacramental character through blessing, like marriage?; should we make a conceptual distinction between same-sex blessing and marriage, or should we allow all people, regardless of gender, to marry? (Krebs, 2019, p. 4) Regarding the debate around the sacramentality of marriage, one can of course speak of a kind of sacramental, not a sacrament (which we see in Swiss discussions), i.e. a certain act performed on behalf of the Church which is not a “full” sacrament. According to A. Krebs, this path is not possible because it comes down to the devaluation of same-sex partnerships, (Krebs, 2019, p. 4) which would contradict the thesis that same-sex relationships are just as valuable as marital ones. Regarding the third question, there is no consensus among church leaders. For example, Bishop Harald Rein believes there should be a liturgical distinction between the blessing of same-sex couples and the marriage ceremony. On the other hand, Dutch bishops want to keep the distinction between these unions, while at the same time they would like to see real marriages in same-sex unions. (Krebs, 2019, p. 4)

In this discussion, G. Eßer made a bold proposition, saying that marriage and partnership are two equal forms of the “Sacrament of Blessed Love”. (Krebs, 2019, p. 5) Based on his thoughts, A. Krebs proposes a redefinition. For him, the phrase “Sacrament of Life” would be a more general term, describing both marriage and same-sex relationships. This approach makes it possible to distinguish between homosexual and heterosexual love, which is not discriminatory in itself. “Being in love, longing for symbiosis and insisting on autonomy, the tension between reliability and freshly experiencing the relationship every day... – all this characterizes same-sex partnerships as well as inter-sex relationships.”<sup>12</sup> (Krebs, 2019, pp. 6) Because there are legal differences in different countries between same-sex and heterosexual relationships, this dichotomy also persists in the Church. Hence, he suggests

<sup>12</sup> „Verliebtsein und Liebe, die Sehnsucht nach Symbiose und das Beharren auf Autonomie, die Spannung zwischen Verlässlichkeit und Sich-jeden-Tagneu-Wiederfinden... – all das prägt gleichgeschlechtliche Partnerschaften ebenso wie verschiedengeschlechtliche.”

that “the most decisive solution would be to have a conjugal liturgy that no longer distinguishes any fundamental differences in the sex of the persons involved.”<sup>13</sup> (Krebs, 2019, p. 6)

It is impossible to avoid the question of whether this approach threatens marriage. G. Eßer notes that ‘in the traditional sacrament of marriage of a woman and a man who are bound in love and loyalty, they are promised God’s loving companionship on their path. By what right can you deny this to loving same-sex couples? Recognizing a blessing as a sacramental act is not about the theological devaluation of marriage or family, but about whether others can participate in God’s love that applies to all people and in his blessing – i.e. his closeness and companionship that is expressed in the sacramental Action of the Church.’ (Eßer, 2016, p. 75) For G. Eßer, therefore, the church blessing of same-sex relationships is not in contradiction to marriage as a relationship of a woman and a man, it does not devalue it, but is a different relationship based on the same foundation – God and his love for creation. Therefore, since we are dealing with God’s presence in the lives of two people, it is also a sacramental relationship.

### **Lex orandi, lex credendi**

The work of the Liturgical Commission preparing the German *Ritual for the Celebration of the Blessing of the Partnership* can serve to present how doctrine is explained in worship. It was recognized that since the blessing of partnerships is of a public nature, it must have a clearly defined minister (i.e. a clergyman), and thus also a place of worship (a parish church). (Ring et al., 2016, pp. 50–51) The questions asked in the liturgy, the selection of liturgical texts, and the interpretation of rites were also considered. The Hymn on Love appeared most often as a suggestion for lessons (1 Cor 13,) but other passages were put forward too. Therefore, only those that related solely to heterosexual relationships were excluded. The text about the friendship of Jonathan and David was rejected (1 Sam 18:1b-4; 19:1-7; 20:35-42,) although this biblical passage was proposed by the working group as suitable for a blessing. (1 Sam 18:1b-4) The promise of mutual loyalty has been added optionally, because many couples have long been living together, sharing table and home (Ring et al., 2016, pp. 52–53.) In addition, it was noted that “a profession of loyalty is sometimes felt as something intimate that is considered inappropriate in a public

<sup>13</sup> „Die schlüssigste Lösung wäre vielmehr, eine Eheliturgie zu haben, die am Geschlecht der beteiligten Personen eben keine prinzipiellen Unterschiede mehr festmacht.“

service.”<sup>14</sup> (Ring et al., 2016, p. 53) Liturgists also faced the question of the symbol of partnership. Although tying of the hands by a stole was not proposed, (Ring et al., 2016, p. 55) considered possibilities included, for example, drinking from one cup or exchanging rings, the latter being ultimately deemed the most adequate symbol (not excluding other symbols). (Ring et al., 2016, p. 54) Because the resulting rite is treated as an enrichment of liturgical practice, some priests consider eulogic prayer of blessing as another alternative to blessing prayers at a wedding, e.g. with regard to prayer for non-biological fertility, also appropriate for some heterosexual couples. (Ring et al., 2016, p. 57) The declaration of will and epiclesis were omitted, from the Catholic and partly also from the Old Catholic point of view elements constitutive for the sacrament of marriage. Thus, it was emphasized that the celebration of the blessing of the partnership should not be seen as sacrament of marriage. For German Old Catholics, these matters are still disputable in the whole UU, and therefore may be omitted. (Haag, 2016, p. 61) Of course, for example the blessing ritual of the Old Catholic Church in the Netherlands also doesn't contain an expression of will. The reason is different, however, because this part of the rite was left to the state by the church. (Haag, 2016, pp. 62–63)

### Consequences and problems

Because there is full communion between UU Old Catholic Churches, it would seem that the faithful may receive sacraments in sister Churches essentially without hindrance and that the clergy may celebrate together. Of course, each of the Churches has its own canon law. Nevertheless, the redefinition of the sacrament of marriage and the introduction of women's priesthood provoke questions about the consequences of this state of affairs in terms of relationships within the UU as well as interdenominational relations.

Old Catholics agree that the minister of marriage is the priest. However, the Polish Catholic Church does not recognize the ordination of women, and Polish Catholic clergy cannot concelebrate with female priests. (*Komunikat*, 2007, p. 10; cf. Haag, 1996, pp. 47–67; Tomaszewska, 2001, pp. 202–211; Frieling, 2000, pp. 157–168; Arx, 2002, pp. 491–500; Arx, 2013, pp. 24–25) Consequently, it does not recognize marriages and partnerships blessed by them. This position can cause serious ecclesiological consequences. Currently, the Polish Catholic Church has one bishop. If an elect is chosen by the synod,

---

<sup>14</sup> „Das Bekenntnis der Treue wird zudem teilweise als etwas Intimes empfunden, das in einen öffentlichen Gottesdienst als unangemessen betrachtet wird.”

consent to the consecration must be expressed by other bishops of the ICB, while the consecrator of the future superior cannot be the outgoing bishop. According to Old Catholic theology, apostolic succession consists in remaining in the teaching and morality of Christ and the apostles. Formally, “this includes pre-eminently the passing on of the ordained ministry by prayer and the laying-on of hands.” (*Statute*, 2001, p. 30) Succession is manifested in communion between local Churches, expressed by the participation of local bishops in the consecration of the bishop elect. This means communion with Catholic Churches which have a synodal system, headed by bishops and clergy. (Przedpełski, 2008, p. 8) The depositary of apostolic succession is, therefore, the Church, not the bishop, the consecrator, who is a kind of tool of the Church in conveying apostolic succession. (Majewski, 1993, pp. 79–80) It follows that the future superior, wanting to be included in the ICB, through his consecration will affirm the teaching of his consecrators.<sup>15</sup> Consequently, he will recognize the priesthood of women and the blessing of same-sex couples.<sup>16</sup>

Western European Old Catholics disagree as to whether partnership is fully sacramental. They seem to agree, in principle, that entering into a partnership excludes the simultaneous possibility of getting married. The exception is the Polish Catholic Church, which does not recognize this blessing, and defines homosexual relations as sinful, (*Komunikat*, 2007, p. 11) rejecting modern-day biblical hermeneutics and the resulting interpretation of biblical passages condemning homosexuality.<sup>17</sup>

Old Catholics are not entirely in agreement as to whether the form of partnership blessing is a sacrament or a sacramental. Certainly entering into a partnership precludes marriage. In relation to the sacrament of penance and its quasi-matter, it is clear that in some churches active homosexuality is not inherently evil, but for the Polish Catholic Church – it is sinful.

In the perspective of full communion with the Anglican Churches or the Church of Sweden, the introduction of partnership blessing by the UU has been part of the trend of liberal theology, which has long been present in Anglican or Lutheran reflection. A problem similar to that which exists inside the union with the Polish Catholic Church arises in relation to the Churches with which the Union has intercommunion. An interesting example is the Old Catholic

<sup>15</sup> The exception was the consecration of Polish Catholic bishops by the Mariavites in 1952. (Cf. Przedpełski, 2018, pp. 109–120)

<sup>16</sup> Because of the ordination of women, the Polish National Catholic Church in the USA and Canada left the UU and established the Union of Scranton. (Cf. Berlis, pp. 101–111; Hartmann, Seidler, 2012, pp. 64–66; Arx, 2008, pp. 10–11)

<sup>17</sup> A similar inconsistency occurred in the 20th century regarding the re-administering of the sacrament of marriage to divorced persons between the Dutch and other Churches. (Küry, 1996, p. 230)



Mariavite Church, which takes the stance that the theology of the sacrament of marriage must remain unchanged, excluding the possibility of church blessing of same-sex couples,<sup>18</sup> even though it does not deny the validity of the ordination of women. On the other hand, Mariavites recognize nupturients as ministers of the sacrament of marriage.

There was a rather paradoxical situation regarding the talks between the UU and the Old Catholic Mariavite Church in the Republic of Poland regarding the latter's re-admittance as a member. Since the Mariavites did not express any doubts regarding the blessing of same-sex unions,<sup>19</sup> the position of the ICB had to be convincing enough for them that no debate took place.<sup>20</sup>

The problem of the reinterpretation of the sacrament of marriage touches not only on the canonical relations within the ICB. In a short time, it will either force the Polish Catholic Church to revise its current doctrine or to leave the UU. For the Old Catholic Mariavite Church it became a non-issue as talks with Old Catholics were suspended in 2014. One should agree with A. Krebs that the sacramentality of same-sex relationships is also an ecumenical problem. It increases the distance to the Roman Catholic Church or the Eastern Churches. Nevertheless, ecumenism entails respect for otherness if its purpose is unity in diversity, not unification. (Krebs, 2019, p. 7) It is worth adding, however, that this is a vision of a difficult diversity, one that demands a lot from all involved.

The redefinition of the sacrament of marriage, together with the introduction of the priesthood of women, brings up the question of consequences within the four-field relations within the Union of Utrecht as well as interfaith relations:

**ecclesiological issues:** Old Catholics agree that the minister of marriage is a clergyman. Nevertheless, the Polish Catholic Church does not recognize priestly ordinations given to women, and consequently should not recognize marriages and partnerships blessed by a woman as a minister of the sacraments;

**canonical and legal issues:** Old Catholics are not in agreement as to whether same-sex relationships are fully sacramental. It seems that they agree, in principle, that the conclusion of a partnership excludes the possibility of a marriage. Nevertheless, the Polish-Catholic Church considers the blessing of same-sex relationships invalid; in the canon law of the Polish-Catholic Church,

<sup>18</sup> The Old Catholic Mariavite Church belonged to the UU from 1909 to 1924, since 1935 efforts were made to re-enter it. (Cf. Mames, 2009; Rybak, 2011; Le Bec, 2018)

<sup>19</sup> Expectations were presented only by the UU representatives. (*Rozmowy*, 2013, p. 26; *List pasterski*, 2014, p. 5)

<sup>20</sup> On the one hand, the head of the Mariavite Church in 2005 signed to the joint appeal of the Polish Ecumenical Council and the Roman Catholic Church in Poland opposing the proposals to regulate the legal situation of persons in same-sex unions, while on the other it did not object to the practices in the UU. (*Komunikat*, 2015, p. 8; *Stanowisko*, 2005)

those who have entered into a partnership blessed by another Old Catholic Church are seen as unmarried;

**liturgical issues:** the sacramental character of the rite for the blessing of a same-sex relationship should result from three elements: the declaration of the will (“I do”), epiclesis, and the blessing by the clergy. Because to this day, the Old Catholic Churches are not fully in agreement whether the rite of blessing is a sacramental or a sacrament, Churches of the Union of Utrecht are drifting apart in the areas of liturgy and teaching, even though particular Old Catholic Churches are striving to reflect their teachings in their liturgy (*lex orandi, lex credendi*).

**ecumenical issues:** the introduction of civil union blessings is not problematic for full-communication relations with Anglican Churches or the Church of Sweden, because it follows the liberal direction Anglican and Lutheran theology has been following for many years. Similar to the situation within the Union with regard to the Polish-Catholic Church, the problems appears in relation to Churches with which Old Catholics have intercommunion. An interesting example is the Old Catholic Mariavite Church, which insists on the inviolability of the sacramental theology of marriage, excluding the possibility of church blessings for same-sex couples. Mariavite theology does not question the ordination of women to priesthood, but at the same time it is the candidates for marriage that are considered to be ministers of their own sacrament of marriage.

## Bibliography

- Arx Urs von, 2002, *Editors` Introduction*, Anglican Theological Review, LXXXIV/3, pp. 491–500.
- Arx Urs von, 2008, *Rozłamowa parafia w Kościele Polskokatolickim (KPK) w Polsce*, Rodzina, 1, pp. 10–11.
- Arx Urs von, 2013, *Kościół i wspólnota kościelna – wprowadzenie i refleksje*, (trans.) Dariusz Bruncz, in: Jacek Jezierski (ed.) *Dialog ekumeniczny: Rzym – Kościoły Unii Utrechckiej (2009)*, Warمیńskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn, pp. 15–29.
- Bałaquier Edward, 1990, *Sakramentologia starokatolicka*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa.
- Bec André Le, 2018, *Misériderde & Amour. L`Église Mariavite*, ECAP, Paris.
- Berlis Angela, 2008, *Frauen im Amt Alt-Katholischen Kirche*, in: Jacek Jezierski (ed.), *Biskup – prezbiter – diakon. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, Warمیńskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn, pp. 101–111.
- Berlis Angela, 2015, *Pfarrer auf Freiersfüßen Die Entflechtung von Priestertum und Pflichtzölibat in der Alt-Katholischen Kirche der Niederlande*, in: Anja Goller, Andreas Krebs and Matthias Ring (eds.), *Weg-Gemeinschaft Festschrift für Günter Eßer*, Alt-Katholischer Bistumsverlag, Bonn, pp. 72–85.

- Domagała Bożena, 1996, *Polski Narodowy Kościół Katolicki – herezja, ruch narodowy czy ruch społeczny*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Dupac de Bellegarde, MG, 1852, *Histoire abrégée de l'Église Métropolitaine d'Utrecht, principalement depuis la Révolution Sept Provinces-Unies des Pays-Bas, sous Philippe II, jusqu'à l'an 1784*, JA Van Woestenbergh, Utrecht.
- Eßer Günter, 2016, "Gott segnet Euch, damit Ihr ein Segen für andere werdet". *Die Sakramentalität gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands*, Alt-Katholische und Ökumenische Theologie, Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn, 1, p. 67–78.
- Frieling Reinhard, 2000, *Ordynacja kobiet w refleksji biblijnej, ewangelickiej i ekumenicznej*, Rocznik Teologiczny, 42/1, pp. 157–168.
- Haag Lothar, 2016, *Trauung und Partnerschaftssegnung. Nötige Unterscheidung oder Diskriminierung?*, Alt-Katholische und Ökumenische Theologie. Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn, 1, pp. 59–66.
- Haag Martine, 1996, *Statut des femmes dans les organisations religieuses : l'exemple de l'accès au pouvoir clérical*, Archives de Sciences Sociales des Religions, 95, pp. 47–67.
- Hartmann Fritz, Seidler Gerhard, 2012, *Notre Foi. La Foi de l'Église Catholique Nordique et l'Église Catholique Chrétienne d'Allemagne*, Port Royal Verlag, Port Royal.
- Helminiak Daniel A., 2002, *Co Biblia naprawdę mówi o homoseksualności?*, transl. Jerzy Jaworski, Wydawnictwo Uraeus, Gdynia.
- Komunikat z I Sesji Kapituły Generalnej*, 2015, Mariawita, 4–9, p. 8.
- Krebs Andreas, 2019, *Zur Debatte um Ehe und Partnerschaft. Gleichheit oder Differenz?*, Christkatholisch. Zeitschrift der Christkatholischen Kirche der Schweiz, 4, pp. 4–7.
- Küry Urs, 1996, *Kościół Starokatolicki. Historia, nauka, dążenia*, transl. Wiktor Wysoczański, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa.
- List pasterski Biskupów Kościoła Starokatolickiego Mariawitów*, 2014, Mariawita, 4–6, pp. 3–6.
- Majewski Tadeusz R., 1993, *Urząd duchowny w Kościele Polskokatolickim*, Miesięcznik Kościelny. Urzędowy organ wewnętrzny Kościoła Polskokatolickiego w RP, 12/X, pp. 74–81.
- Mames Tomasz D., 2009, *Mysteria Mysticorum. Szkice z duchowości i historii mariawitów*, NOMOS, Kraków.
- Methuen Charlotte, 2007, *The Bonn Agreement and the catholicization of Anglicanism: Anglicans and Old Catholics in the Lang papers and the Douglas papers 1920–1939*, Internationale Kirchliche Zeitschrift: Neue Folge der Revue Internationale de Théologie, 97, pp. 1–22.
- Michalski Mirosław, 2008, *Odejsie od obowiązkowego celibatu duchownych w Polskim Narodowym Kościele Katolickim i Kościele Polskokatolickim*, in: Jacek Jezierski (ed.), *Biskup – prezbiter – diakon. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn, pp. 55–65.
- Pérès Jacques-Noël, 2019, *Libre parole d'un protestant sur le mariage*, Unité des Chrétiens, 194, p. 24.
- Ploeger Mattijs, 2015, *Liturgische Spiritualität als Glaubens- und Lebensstil Autobiographische und Theologische Reflexionen als Beitrag zum Alt-Katholischen Identitätsdiskurs*, in: Anja Goller, Andreas Krebs Andreas and Matthias Ring (eds.), *Weg-Gemeinschaft Festschrift für Günter Eßer*, Alt-Katholischer Bistumsverlag, Bonn, pp. 15–30.
- Przedpełski Borys, 2008, *Sukcesja apostolska w zachodnioeuropejskich Kościołach starokatolickich Unii Utrechckiej. Spojrzenie polskokatolickie*, in: Jezierski Jacek (ed.), *Biskup – prezbiter – diakon. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn, pp. 67–92.
- Przedpełski Borys, 2013, *Odśrodkowe tendencje reformistyczne Kościoła Rzymskokatolickiego krajów języka niemieckiego w XVIII i XIX stuleciu*, Wydawnictwo Naukowe ChAT, Warszawa.

- Przedpełski Borys, 2018, *Konsekracja biskupów polskokatolickich w 1952 roku*, in: Paweł Rabczyński (red.), *Sukcesja i urząd biskupa. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn, pp. 109–120.
- [b.a], 2016, *Unia Utrechcka i Kościół Szwecji w pełnej komunii* (2016, Nov. 24), in: *Ekumenizm* [online], access: 12.05.2019 <<https://www.ekumenizm.pl/ekumenizm/na-swiecie/unia-utrechcka-kosciol-szwecji-pełnej-komunii/>>.
- Rein Harald, 2006, *Rapport de la commission Église et homosexualité*, Présence catholiques-chrétiennes. Supplément, 4, pp. 2–3.
- Ring Matthias, Rütten Christian and Thuringer Siegfried, 2016, *Der Ritus der Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften Ein Werkstattbericht*, Alt-Katholische und Ökumenische Theologie, Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn, 1, pp. 49–58.
- Rozmowy z przedstawicielami Unii Utrechckiej*, 2013, Mariawita, 7–9, p. 26.
- Rybak Stanisław, 2011, *Mariawityzm. Dzieje i współczesność*, Agencja Wydawnicza CB, Warszawa.
- Savoy Irène, 2006, *Synod National Aarou 2006. Le sentiment d'être dans un débat parlementaire. L'ouverture de l'esprit de notre Église*, Présence. Mensuel de paroisses catholiques-chrétiennes de Suisse romande, 6, pp. 4–5.
- Stanowisko Kościoła Rzymskokatolickiego i Polskiej Rady Ekumenicznej w sprawie projektu ustawy o rejestrowanych związkach między osobami tej samej płci, 7 marca 2005 r.*, w: *Polska Rada Ekumeniczna* [online], access: 27.10.2019, <<https://ekumenia.pl/content/uploads/2014/03/ustawa-o-zwiazkach-stanowisko-PRE-i-KRK-2005.pdf>>.
- Statute of the Old Catholic Bishops United in the Union of Utrecht.*, 2001, in: *Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK)*, Beiheft zu IKZ 91, Bern, pp. 28–39.
- The Declaration of Utrecht (September 24, 1889)*, 2001, in: *Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK)*, Beiheft zu IKZ 91, Bern, pp. 40–42.
- The Holy Bible containing the Old and New Testaments: translated out of the original tongues: and with the former translations diligently compared and revised, by His Majesty's special command*, 1891, The British and Foreign Bible Society, London.
- Tomaszewska Joanna, 2001, *Women-Church, czyli rebeliantki w Kościele*, Katedra Gender Studies UW, 1, pp. 202–211.
- Urbisch Johannes J., 2006, *Die Geschichte des Alt-Katholizismus in Schlesien bis 1945*, Alt-Katholische Kirchengemeinde, Berlin.
- Vignot Bernard, 2010, *Le phénomène des Églises parallèles*, Éditions du Cerf, Paris.
- Wysoczański Wiktor, 2009, *Kościół Polskokatolicki*, in: Hanna Tranda, Mirosław Patalon (eds.), *W drodze za Chrystusem. Kościoły chrześcijańskie w Polsce mówią o sobie*, Wydawnictwo WAM 2009, Kraków, pp. 143–164.

## Kanoniczne, prawne i liturgiczne konsekwencje redefinicji sakramentu małżeństwa w Kościołach starokatolickich

**Streszczenie:** Zarówno Kościół rzymskokatolicki, kanoniczne Kościoły prawosławne, jak i Kościoły zrzeszone w Unii Utrechckiej, zaliczają małżeństwo do siedmiu sakramentów. Nie ma jednak między nimi jednomyślności odnośnie do szafarza związku sakramentalnego, możliwości zawarcia ponownego małżeństwa po rozwodzie lub małżeństwa osób duchownych. W ostatnich latach powodem napięć w poszczególnych wspólnotach kościelnych były także decyzje dotyczące kanonicznego zalegalizowania związków osób tej samej płci. Kwestia ta dotyczy w szczególności Kościołów, których biskupi wchodzi w skład Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich. W zachodnioeuropejskich Kościołach starokatolickich Unii Utrechckiej istnieje pełna zgoda co do

tego, że orientacja homoseksualna jest jedną z odsłon natury ludzkiej. Starokatolicy są zdania, że seksualność jest darem od Boga i jako taka nie jest przez Stwórcę potępiana. Teolodzy starokatolicy uważają, że potępienie homoseksualizmu, jakie znajdujemy na kartach Pisma Świętego, wynikało z ówczesnej wiedzy na jego temat i związanych z nią konotacji kulturowych. Zwracają także uwagę na to, iż współczesna nauka ukazuje zjawisko to w zupełnie innej perspektywie, opierając się na wynikach badań naukowych nieznanymi ani tradycji Biblijnej ani Tradycji wczesnego Kościoła. Konsekwencją tej tezy było otwarcie debaty wokół natury związków jednopłciowych oraz możliwości ich błogosławienia.

**Słowa kluczowe:** Kościół Starokatolicki, sakramentologia, małżeństwo, małżeństwo jednopłciowe, homoseksualizm.

**Marzena Rachwalska\***

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław (Poland)

## ROLE OF THE FAMILY IN THE SPIRITUAL FORMATION OF KAROL WOJTYŁA

**Summary:** The Wojtyła family is a special family which, in God's plan, is an example of heroic faith, hope and love. The Pope's parents were his role model and the perfect foundation for his journey to holiness. Prayer and the sacraments were a means of union with God. They fulfilled God's will by living in the spirit of the Gospel and total devotion to Mary – Totus Tuus. Following the life and pontificate of John Paul II, the above article shows and illustrates the influence of parents on Karol, the future pope. Therefore, it is a great inspiration for families, educators, and caregivers who are nowadays looking for original, charismatic authorities that will inspire and lead them to the right path.

In 2020, when the 100th anniversary of St. John Paul II's birth was celebrated, on May 7, the Episcopate consented to the commencement of the beatification process of Karol and Emilia Wojtyła by the Archdiocese of Krakow. Thus, the Holy See was asked to start the process at the diocesan level.

The initiation of the beatification process of Pope Wojtyła's elder brother Edmund remains an open issue. He died in 1932, taking care of his sick patients at the hospital in Bielsko. Edmund received the title of Doctor of Medicine at the Jagiellonian University on March 29, 1930. The beatification committee was established in 1997.

Karol Wojtyła's family did not differ from the average Catholic family of that time. What distinguishes this family today is Love and Faithfulness to God and people. Devotion, service and humility. Holiness is a gift that the baptized receive with the first sacrament. As such, this gift should be nurtured and developed in the Catholic Church community through sacramental life and a life of prayer. The Wojtyła family is an example of fulfilling God's will in everyday life. It abided with God and continues to do so.

**Keywords:** Karol Wojtyła, Emilia and Karol Wojtyła, spiritual formation, spirituality, holiness, prayer.

The Wadowice homeland of Karol Wojtyła reminds us of the childhood of the future Pope St. John Paul II. It was in this town that the family of Emilia and

---

\*Adres/Address: Marzena Rachwalska, ORCID: 0000-0001-9557-8080; e-mail: marzenarachwalska@wp.pl

Karol Wojtyła settled. Today, there is the family house,<sup>1</sup> the church<sup>2</sup> that became a place of spiritual maturation through the sacramental life, as well as the school<sup>3</sup> where young Karol was educated. The history of the Wojtyła family is an example for many families today. Not deprived of difficult and painful experiences, it introduces us to a healthy Catholic spirituality, which became the foundation of John Paul II's Christian maturity. The main emphasis in the child's formation falls on the parents. No one can fulfill this duty as diligently as the father and the mother, provided that they are fully aware and conscious of the responsibility bestowed upon them. On the other hand, "By means of love, respect and obedience towards their parents, children offer their specific and irreplaceable contribution to the construction of an authentically human and Christian family." (John Paul II, 1981a, no. 21) Parents should be vividly aware of the gift that a child is and support them in achieving true responsible freedom and maturity (Cf. John Paul II, 1981a, no. 22). Mr. and Mrs. Wojtyła fulfilled their vocation to family life in accordance with God's plan contained in the Gospel. It is as if the sacrament of marriage had consecrated their bond so that they could grow in faith, hope and love in the spirit of Christ.

This article is an analysis of Karol Wojtyła's childhood and a theological take on the role played by his parents in the spiritual formation of the future Pope. The positive method (Bartnik, 2007, pp. 165–173) will be used here. The main source for this work is the testimony of Karol Wojtyła's life and his teachings. The documents of the Church, John Paul II's encyclicals and articles on the topic will be of great value in the presentation of the Wojtyła family. Milena Kindziuk's work – *Emilia and Karol Wojtyła. St. John Paul II's Parents* will be an important auxiliary source. „It is based on archival research and previously unpublished documents.” (See: Kindziuk, 2020, p. 1) The Wojtyła family will become the subject of theological and pastoral considerations for us,

---

<sup>1</sup> „Z początkiem XX w. do jednego z mieszkań na piętrze w kamienicy obok kościoła wprowadzili się Emilia i Karol Wojtyłowicze wraz z synem Edmundem. Rok później, 18 maja 1920 r., urodził się tutaj Karol Józef Wojtyła, późniejszy papież i święty Jan Paweł II. Obecnie w kamienicy mieści się nowoczesne biograficzne Muzeum *Dom Rodzinny Ojca Świętego Jana Pawła II.*” (Wadowice Urząd Miejski, 2021)

<sup>2</sup> „Kościół parafialny Ofiarowania Najświętszej Marii Panny. W tym kościele przy chrzcielnicy w kaplicy Świętej Rodziny, 20 czerwca 1920 r., przyszedł Święty otrzymał imiona Karol Józef. W tym kościele (obecnie Bazylika Mniejsza) przystąpił do pierwszej Komunii Świętej i do bierzmowania. Pełnił tutaj także posługę ministranta. W 2011 r., w sześć lat po śmierci Jana Pawła II, w kaplicy Jemu poświęconej złożono Jego relikwie.” (Wadowice Urząd Miejski, 2021)

<sup>3</sup> „Naukę, w Szkole Powszechnej Męskiej im. Marcina Wadowity, Karol Wojtyła rozpoczął 15 września 1926 r. Szkoła mieściła się w budynku magistratu przy wadowickim rynku. Parter obiektu zajmowały biura urzędu miasta, restauracja i cukiernia *Oaza* Jana Hylki, a na piętrach znajdowała się szkoła. Obecnie budynek jest siedzibą Urzędu Miejskiego.” (Wadowice Urząd Miejski, 2021)



and this will allow us to prove the prosaic holiness that is possible in the ordinary everyday life of every true Catholic family.<sup>4</sup>

### 1. Emilia and Karol Wojtyła

Spiritual formation pertains to the faith of a specific person. Thus, the very concept of religious formation is defined as a system of education based on subordinating educational activity to the assumptions of a religion. (Cf. Dziewiecki, 2007) These are specific actions that parents – as the basic educational unit – take. The initiated steps are aimed at shaping a lifestyle based on a man's bond with God. Everyday life is intertwined between the rhythm of duties and the rhythm of religious practices, which include: personal prayer, prayer in the family and prayer in the community of believers. In addition, deepening the knowledge of the Bible, catechism, history of saints and also knowledge of the history of religion and the history of tradition. The essence is to direct an adolescent to developing the right attitudes, values and habits, and, as a consequence, integral emotional and spiritual maturity. The result of religious formation should be awareness of religious identity, awareness of the purpose and meaning of life in relation to God, and love for God and people.

Karol Wojtyła (1920–2005) was brought up in a Catholic family, where the center of life was God and a living faith in Him as well as sacramental life. The parents were the authority in faith. Mrs. Emilia née Kaczorowski (1884–1929) was a woman thoroughly educated in a school run by the Sisters of God's Love. She was a practicing Catholic, faithful to tradition and prayer. A brave woman struggling with poor health. She related all events in her life to God. (Cf. Kindziuk, 2020, p. 125) She gave birth to three children: the eldest son Edmund, who became a doctor; Olga, who died not long after being born as a result of choking with amniotic fluid (born and died on July 7, 1916) and Karol, the youngest son, whose birth was not certain only from a doctors' perspective. Even though she was very ill, Mrs. Emilia was deeply religious enough to make the heroic decision during her threatened pregnancy to give birth to Karol. Her strong faith was able to break the wall of all doubts.

Mrs. Emilia took particular care of the religious upbringing of her children: she taught prayers, the sign of the holy cross, dipping the hand in a stoup and catechism, and she carefully prepared little Karol for the First Holy Communion. Together with their mother, the children were kneeling in the room in front of the painting of Our Lady of Szentsztat. (Cf. Kindziuk, 2020, p. 259) It was

---

<sup>4</sup> See the articles related to the topic of Wojtyła, family and the role of formation: Zechenter, b.r.; Roubo, 2017; Waleszczuk, 2015; Kindziuk, 2020a.

a healthy piety, authentic, with real depth. Emilia Wojtyła often repeated with conviction: ‘You will see, my Lolek will be a great man one day.’<sup>5</sup> Certainly, these words express the awareness that the birth of her son was a miracle, therefore a special gift and chosen by God. Mrs. Emilia died in April 1929 as a result of a serious illness which she had endured heroically. In a poem written in 1939, Karol expresses his longing and helplessness in the face of suffering associated with the loss of his mother. However, it shows confidence that death is not the end but rather the beginning of eternal life.

*‘For Emilia – my Mother*

Over your white grave  
the flowers of life in white –  
Oh, how many years have passed by  
without you – winged spirit.  
Over your white grave,  
already closed for so many years,  
tranquility circulates with a strange force,  
with strength, like death – incomprehensible.  
Over your white grave  
the silence is radiant,  
as if something were rising,  
as if it strengthened hope.  
Over your white grave  
I knelt down with my sadness –  
oh, how long ago it was –  
it seems so tiny today.  
Over your white grave  
oh Mother – faded Love –  
my lips were whispering helplessly:  
– Give her eternal peace.’<sup>6</sup>

In the book *Dar i Tajemnica*, John Paul II, referring to his deepest and most personal experiences (cf. John Paul II 1996, p. 4), writes that he was aware of his mother’s contribution to his religious upbringing and that it was certainly very significant. (Cf. Kindziuk, 2020, p. 22)

<sup>5</sup> Original text: „Zobaczycie, mój Lolek będzie kiedyś wielkim człowiekiem.” (*Dzieciństwo Jana Pawła II*, no data)

<sup>6</sup> Original text: *Emilii – Matce mojej*: Nad Twoją białą mogiłą / białe kwitną życia kwiaty – / O, ileż lat to już było / bez Ciebie – duchu skrzydlaty. / Nad Twoją białą mogiłą, / od lat tylu już zamkniętą, / spokój krąży z dziwną siłą, / z siłą, jak śmierć – niepojętą. / Nad Twoją białą mogiłą / cisza jasna promienieje, / jakby w górę coś wznosiło, / jakby krzepiło nadzieję. / Nad Twoją białą mogiłą / klęknąłem ze swoim smutkiem – / o, jak to dawno już było – / jak się dziś zdaje malutkim. / Nad Twoją białą mogiłą / o Matko – zgasłe Kochanie – me usta szeptały bezsiłą: / – Daj wieczne odpoczywanie. (Wojtyła Karol, 1939)

Senior Karol Wojtyła (1879–1941) was a valued lieutenant. From 1900 he served in the Austrian army, incl. in Wadowice, Lviv and Krakow. He was an extremely diligent, hard-working, gentle and modest man. (Cf. Kindziuk 2020, p. 76) After the death of his wife Emilia – April 13, 1929, and three years later the eldest son Edmund (who was a doctor and contracted scarlet fever) he remained alone with Karol in deep mourning. He turned his suffering heart to God. Karol saw his father bear witness to his roots in prayer many times. He often saw him in the evening or at night praying on his knees. (Cf. John Paul II, 1996, p. 22) The Hours of the Blessed Virgin Mary were sung in the house every day, they went to church to the vespers service, and prayed the Rosary.

Mr. Wojtyła senior was characterized by impeccable morality and honesty in the duties he performed, he took care of the education of his sons including religious education. In the Wojtyła family, the regular points of the day were: morning prayer, daily Holy Mass at 7:00 am in Latin in the Wadowice church, and prayers in the evening. Sacramental life, worship, work, household chores, walk, evening prayer. (Cf. Kindziuk 2020, p. 229) The future pope was brought up in a very religious atmosphere, the Bible was read together at home, pilgrimages were made to Kalwaria Zebrzydowska or to Częstochowa. Senior Wojtyła initiated a cult to Our Lady of Perpetual Help in his parish. Young Karol accepted the Carmelite scapular and served as an altar boy during the Holy Mass. He received from his father a prayer for the gifts of the Holy Spirit, to which he was faithful until the end of his life. (Cf. Poniewierski, 2017, p. 14)

***‘Prayer to the Holy Spirit***

Holy Spirit, I am asking you for the gift of Wisdom  
to better know You and Your divine perfections,  
for the gift of Understanding to clearly discern  
the spirit of the mysteries of the holy faith,  
for the gift of Counsel that I may live  
according to the principles of this faith,  
for a gift of Knowledge that I may look for  
counsel in You and that I may always find it in You,  
for the gift of Fortitude that no fear or earthly preoccupations  
would ever separate me from You,  
for the gift of Piety that I may always serve  
Your Majesty with a filial love,  
for the gift of the Fear of the Lord that I may dread sin,  
which offends You, oh my God.  
Amen.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Original text: *Modlitwa do Ducha Świętego*: Duchu Święty, proszę Cię o dar mądrości / do lepszego poznawania Ciebie i Twoich doskonałości Bożych, / o dar rozumu do lepszego zrozumienia / ducha tajemnic wiary świętej, / o dar umiejętności, abym w życiu / kierował się zasadami tejsze wiary, / o dar

Sundays, holidays and celebrations were solemnised in accordance with the Christian tradition. The occasions for celebration in the Catholic family are the sacraments – from baptism, through First Communion, confirmation and then marriage or priesthood. The Christian family celebrates the received sacrament in a familial and solemn way, and then celebrates it with a festive dinner and dessert. Souvenirs given on the occasion of the ceremony are an addition. This used to be the case in the past, today these rites have been commercialized. The accent is placed more on the material aspects and, in consequence, the rite is not experienced in a fully conscious way. It becomes an external act only, devoid of spiritual depth.

The main holidays in a traditional Catholic family include the celebration of Sunday – a joint participation in the Eucharist and a festive dinner and walk. At that time, the Wojtyła would talk about literature, Polish history and patriotism. The most important holidays in the Catholic Church are: the Solemnity of the Lord's Resurrection and the Solemnity of the Nativity of the Lord.

Mr and Mrs Wojtyła as a community of faith read God's design with regard to their family in the right way. As a married couple, through their love for God, they raised their children in deep faith. Both Edmund and Karol were inspired and directed towards human dignity, the sense of self-identity, the ability to meet and hold dialogue, a disinterested readiness to serve, large-hearted service and deep solidarity – this wisdom is communicated by John Paul II. (Cf. John Paul II, 1981a, no. 43) Sacramental life and prayer were the main source of spiritual growth which leads to holiness. The Wojtyła family cherished the gift of each family member's call to holiness exhibiting mutual care.

## **2. The Wojtyła family and the teaching of John Paul II about the family**

From the very beginning, Karol Wojtyła had the right image of God, who is a good, loving Father. He understood perfectly the Catholic faith that his parents had taught him. Years later, he wrote: 'When I look back, I can see how – through the local environment, through the parish, through my family – my life path leads me to one place: the baptismal font in the parish church in Wadowice. At this baptismal font, I was accepted into the grace of God's sonship

---

rady, abym we wszystkim u Ciebie szukał / rady i u Ciebie ją zawsze znajdował, / o dar męstwa, aby żadna bojaźń ani względy ziemskie / nie mogły mnie od Ciebie oderwać, / o dar pobożności, abym zawsze służył / Twojemu Majestatowi z synowską miłością, / o dar bojaźni Bożej, abym lękał się grzechu, / który Ciebie, o Boże, obraża. / Amen. (*Modlitwa do Ducha Świętego*, no data)

and the faith of my Redeemer, into the community of His Church on June 20, 1920. I solemnly kissed this baptismal font in the year of the millennium of Poland's baptism as the then Archbishop of Krakow. Then I did it a second time, as the prelate reminded me, for the 50th anniversary of my baptism as a cardinal, and today I have kissed this baptismal font for the third time, coming from Rome as the successor of St. Peter.<sup>8</sup>

Both Mr. Wojtyła and Mrs. Emilia were 'masters' in faith for the young Karol. Their healthy love was the foundation for intra-family relationships. The senior Wojtyła ensured a sense of security for the family, being inseparable from Christ through both the sacraments and prayer. Mrs. Emilia was the heart of the family, educator, depository of the Catholic faith, she invested her relatives with love and respect. The parents were a gift of themselves to their children. They knew the value of upbringing and regarded it as paramount. They highly valued love, truth and identity. An extremely patriotic family, rich in spiritual values and familiar with the history of Poland.

Today, prosperity has become the overriding value. Everything else is subject to possessing as much as possible. Moral and ethical values have been marginalized, which has caused general chaos and the degradation of social rules. You can see the poisoning of basic concepts such as love, truth, honesty, tradition, religion.

Karol Wojtyła, later as the Pontiff, dealt extensively with the topic of the family. In the Exhortation *Familiaris Consortio* he writes: "The future of humanity passes by way of the family. It is therefore indispensable and urgent that every person of good will should endeavor to save and foster the values and requirements of the family." (John Paul II, 1981, no. 86) Today, much depends on the Christian family, shaped by the Gospel. Such a family becomes an authority for others, carrying the cross of the modern world without succumbing to the trends of worthless modernization and the new concept of a man without a soul.

The Pope saw clearly on his own example that the family plays a fundamental role in upbringing and education. In the Catholic family, a special emphasis is put on spiritual and moral formation, the formation of virtues, attitudes and values. During his pontificate, he pointed to taking specific pastoral actions at

---

<sup>8</sup> Original text: „Kiedy patrzę wstecz, widzę, jak droga mojego życia poprzez środowisko tutejsze, poprzez parafię, poprzez moją rodzinę, prowadzi mnie do jednego miejsca, do chrzcielnicy w wadowickim kościele parafialnym. Przy tej chrzcielnicy zostałem przyjęty do łaski Bożego synostwa i wiary Odkupiciela mojego, do wspólnoty Jego Kościoła w dniu 20 czerwca 1920 roku. Chrzcielnicę tę już raz uroczyście ucałowałem w roku tysiąclecia chrztu Polski jako ówczesny arcybiskup krakowski. Potem uczyniłem to po raz drugi, jak przypomniał ksiądz prałat, na 50 rocznicę mojego chrztu, jako kardynał, a dzisiaj po raz trzeci ucałowałem tę chrzcielnicę, przybywając z Rzymu jako następcą św. Piotra.” (*Dzieciństwo Jana Pawła II*, no data)

the threshold of the 21st century to strengthen the family, which is being deformed in the midst of contemporary threats. (Cf. Stala, 2015 p. 155–174)

In the book *Miłość i odpowiedzialność*, Wojtyła writes, that the family is an educational institution within which the new man shapes his personality. It is very important for the proper formation of this personality that he should not be alone, but in a natural community. It is sometimes said that ‘it is easier to raise a few than an only child’, and it is also said that ‘two are not yet a community, they are two only children.’ Parents assume a managerial role in education, but under this leadership children grow up on their own, especially because they develop within the framework of the children’s community – in a group of siblings. (Cf. Wojtyła 1960, p. 166)

The conclusion is that it is the family that constitutes the elementary bonds that branch out into social and civic bonds, etc. All kinds of appropriate mental attitudes that take place in social life and are associated with responsibility come from the family home. The family is a community of experiences that influences the interaction of wider communities: school, work, universities, social and national cooperation. Order, order and harmony should flow from the family unit to society, and all this will be possible only on the basis of the Gospel. The Word of God is the foundation of strong faith, well-founded love and responsibility, because it has the power of the Creator Himself. In His eternal intention, the family serves the next generations and has a significant impact on their proper development.

Families with many children are a great gift for humanity. They fulfill the calling to motherhood by resigning from self-realization and by upbringing and shaping the life entrusted to them. In 1997 Ludźmierz, the Pope addressed these words to large families: ‘In today’s world you are witnesses of this happiness that comes from sharing love, even at the cost of many sacrifices. Do not be afraid to bear this witness! The world may not understand you, the world may ask why you did not take the easier path, but the world needs your witness – the world needs your love, your peace and your happiness.’<sup>9</sup> These words very strongly emphasize the task posed by the present reality to bear witness to life with total courage and love, the witness of the true Catholic family.

When we carefully analyze the attitudes of Mr. Wojtyła, we see a very responsible father who raised and prepared Karol for the role of the future pope. This example shows where the strength of the family is when there is no mother. The father showed on his knees during prayer that a person becomes truly great

---

<sup>9</sup> Original text: „W dzisiejszym świecie jesteście świadkami tego szczęścia, które wypływa z dzielenia miłości, nawet za cenę wielu wyrzeczeń. Nie bójcie się dawać tego świadectwa! Świat może was nie rozumieć, świat może pytać, dlaczego nie poszliście łatwiejszą drogą, ale świat potrzebuje waszego świadectwa – świat potrzebuje waszej miłości, waszego pokoju i waszego szczęścia.” (Jan Paweł II, 1997)

and strong with God's power. He was the first teacher, educator, and the first initiator of the deep spiritual life of his sons. Mr. Wojtyła spent a lot of time with his children, thus showing them interest and fatherly love and acceptance.

As we know, Mr. Wojtyła was a military man by profession, so how did Karol's love of literature, theater, sports and, in the future, his choice of a priestly vocation come about? Mr. Wojtyła was a tool in the hands of God, who worked in such a way that accepting the election as Pope would be courageously and consciously realized. Therefore, this example shows the potential for holiness that lies within the Catholic family, even if it is incomplete. The example of Mr. Wojtyła indicates how much effort needs to be made to offer a child the love and education that he deserves, the fruit of which is not only his salvation but the salvation of many other people. Today, the testimony of Mr. Wojtyła is a signpost for children's perfecting so that not only God's goodness and love, but most of all holiness, can be revealed in their lives.

### **3. The influence of family formation on John Paul II's pontificate as reflected in his teaching**

In the previous part of this article, we presented facts from the family life of Karol Wojtyła, which shaped his spirituality and contributed to the path and development of his pontificate. Wojtyła became the head of the Catholic Church as Pope John Paul II – the Holy Father, and he truly fulfilled this ministry as a pastor of many nations. His parents, Emilia and Karol Wojtyła, shaped their children in such a way that, having reached human maturity, they also matured spiritually and were ready for the mission assigned to them by God. This is evidenced by the life testimony of both Charles and Edmund.

Karol Wojtyła's appointment flourished at the right moment. Wojtyła senior was an instrument in the hand of God who polished and prepared young Karol for a very serious vocation in the Church. In this way, we can look at many facts from the life of John Paul II. Military education became the foundation for the fulfillment of daily duties, combined with the rhythm of prayer and many meetings. The Pope was always guided by the good of others and strove in his teaching to make everyone know Christ and live His gospel. We want to draw attention to what was revealed in his papal life that had been brought out of the family home, starting with the basic virtues, showing the father's influence on his later pontificate and teaching.

First of all, it should be noted that the basis of everything was prayer, because the Pope began everything with prayer. Secondly, the poverty and humility of the home. Modesty in attitude, balanced against rich intellectual



knowledge. High personal and intellectual culture. Peace of mind in the midst of adversities that gave rise to a sense of security and hope. The Pope was similar to his father. He followed him as his role model, and then became a Father himself, just as he had been taught. He had great respect and love for every human being. Thirdly, the courage to make the Wojtyła home church a reality in the world arena. That is, sharing the spiritual and intellectual heritage through numerous pilgrimages, speeches, homilies and publications in which the missionary spirit was revealed. Father taught young Wojtyła to commune with literature and mountains and forests. Love for the homeland and patriotism were of utmost importance. Knowledge of the history of the world and the history of Poland was the foundation. All journeys and pilgrimages were the source of John Paul II's openness to pilgrimages all over the world and the will for dialogue.

The first encyclical *Redemptor hominis* shows us that God's most precious gift to man is His Son – the Redeemer of man, but what man? It is about man in all his truth, to the full extent. It is not about an abstract man, but a real man, a concrete, historical man. It is about everyman. For everyone is caught up in the mystery of the Redemption, with each one has Christ united Himself in this mystery once and for all. (Cf. John Paul II, 1979a, no. 13) The Pope shows a specific direction in finding the truth about oneself. He explains that man finds in Christ proper greatness, dignity and the value of his humanity. The human being must, "enter into him with all his own self, he must "appropriate" and assimilate the whole of the reality of the Incarnation and Redemption in order to find himself. If this profound process takes place within him, he then bears fruit not only of adoration of God but also of deep wonder at himself." (John Paul II, 1979a, no. 10). The senior Wojtyła, in bringing up his sons, devoted time to making them know their dignity, value, identity and belonging to Christ, and how deep and unique the relationship with Christ is. As a military man, he prepared his son Karol very well for spiritual warfare and achieving his goals. Prayer is a meeting place, a place of transformation, a place of experiencing unconditional, pure and perfect love. As an adolescent boy, Karol Wojtyła saw his praying father, who in this very place experienced the presence of God as a friend.

A person who knows the suffering resulting from various experiences is wounded by sin, overwhelmed by the senselessness of existence, and looks for hope anew. In the encyclical *Dives in Misericordia*, the light of the true face of the merciful God the Father will shine before him. (Cf. John Paul II, 1980, no. 1) The Pope perfectly understood the needs and concerns of every human being. As a child, after his mother died, he grieved the loss of a loved one. His father, sensitive to the pain of his children, leaned over in prayer, asking Mary to help

raise and educate his sons. With even greater love and commitment, he wanted to direct their spirituality towards the Holy Trinity portrayed in the Gospel. On pilgrimages to Kalwaria Zebrzydowska, they celebrated the Way of the Cross there, contemplating one by one the stations picturing Merciful Love. This mystery was extremely close to Wojtyła until the end of his days, through the prayer in the sanctuary where the body of St. Faustina had been lain, up until his death on the eve of the Sunday of Divine Mercy – 2 April, 2005.

In another encyclical *Laborem exercens*, John Paul II takes up the topic of work. He was no stranger to hard work since his youth. Senior Wojtyła was an authority on diligence, responsibility and conscientiousness for his son. Thus, the 20-year-old Wojtyła was shaped and ready enough to courageously take up physical work during the German occupation at the *Solvay* Chemical Factory in Krakow. This experience allowed him, as the future pope, to understand in depth the essence of the Creator's intention, who had made work a universal virtue of diligence was of great importance to the Pope. In the book *Dar i Tajemnica*, he writes, that every day he met hard-working people, and got to know their environment, their families, their interests, their human value and dignity. (Cf. Jan Paweł II, 1996, p. 23) Certainly, this time was so enriching that it contributed to the creation of the abovementioned encyclical on the 90th anniversary of Leo XIII's *Rerum Novarum*. The spirituality of work has a significant impact on human development and thus brings people closer to God. (Cf. John Paul II, 1981b, no. 24) In this way, a person can not only get to know God's plan, but also fulfill His will and experience His blessing and protection.

The testimony of John Paul II's life shows us his authentic bond with the Holy Spirit. As a child, he received a prayer from for the gifts of the Holy Spirit from his father, which introduced him into a close bond with the Holy Spirit and became a strong foundation for his pontifical journey. In the encyclical *Dominum et vivificantem* he writes: "The breath of the divine life, the Holy Spirit, in its simplest and most common manner, expresses itself and makes itself felt in prayer. It is a beautiful and salutary thought that, wherever people are praying in the world, there the Holy Spirit is, the living breath of prayer." (John Paul II, 1986, no. 65) Remaining in the presence of God was a permanent element of life in the Wojtyła family. The experience of the Person of the Holy Spirit bore much fruit in the spiritual development of the adolescent Karol, who later notes that upbringing at home and hard work in the quarries were the first seminars that shaped his future life. The pontificate shows very strongly how deeply he was rooted in prayer and wanted his power to bring a new rebirth to the world. From the depths of his heart he called out these beautiful words: "Let your Spirit descend. and renew the face of the earth, the face of this land!" (John Paul II, 1979b)

The Marian spirituality of the Wojtyła family was nurtured in a special way. The very life of Karol Wojtyła was a miracle, prayed for through the intercession of the Blessed Virgin Mary. After the death of Mrs. Emilia, Senior Wojtyła indicated Mary to his sons as their mother: *Here is your mother* (Jn 19:27). From that time on, Karol's life took on a Marian dimension. As a young man, he systematically participated in parish prayers devoted to Marian cult: Hours of the Blessed Virgin Mary, the Loreto litany and the rosary service. He also adopted the Carmelite scapular and dedicated his life to the Blessed Virgin Mary of Mount Carmel. His whole life and pontificate bear a testimony to a deep bond with Mary, crowned with the words *Totus Tuus*. Today, in retrospect, we can say with certainty that John Paul II was under special protection of Mary.

In the encyclical *Redemptoris Mater*, he writes that the blessing reaches its full meaning when Mary stands at the cross of her Son (Jn 19:25). Thus Mary kept faithfully her union with her Son up to the Cross. "It is a union through faith- the same faith with which she had received the angel's revelation at the Annunciation." (John Paul II, 1987, no. 18). Mary was a great gift for the Pope. Just as John received Mary as his mother at the cross, so did Karol receive Mary as his mother after the death of Lady Emilia.

An extremely heroic testimony is presented to us by Mrs. Emilia Wojtyła, who faced the choice of the abortion of little Karol. Her faith shaped on the ground of the Catholic Church did not allow her to make this decision. Wojtyła gave birth listening to the singing of the litany in honor of the Mother of God. As if Someone upstairs had helped her in this delivery. When the midwife placed the newborn on the mother's breasts, she saw tears running down Emilia's cheeks and a smile on her face. The mother showed emotion, but also joy and happiness that a miracle had happened because both the child and she were alive. Moreover, instead of the announced sick, weak child, she gave birth to a healthy, strong boy. The impossible became possible. (Cf. Kindziuk 2020, p. 211) That is why today she is an example of heroic faith, hope and love. She chose life.

John Paul II in the encyclical *Evangelium vitae* deals with the value and inviolability of human life. The Pope's great awareness of the threat to human life became the reason for taking up such an important topic as the defense of life from conception to natural death. "Abortion and euthanasia are thus crimes which no human law can claim to legitimize." (John Paul II, 1995, no. 73) Therefore, John Paul II strongly encourages to defend and promote life through the service of love. Personal testimony, various forms of volunteering, social activities and political commitment to promote the culture of life are of the utmost importance. Mary is the model of the one who accepted 'Life' on behalf of all of us. Mrs. Emilia Wojtyła believed in Mary, trusted God and gave birth to a healthy son, John Paul II.

John Paul II's pontificate is one of the most fruitful pontificates of all time. His numerous encyclicals, in which he makes it very clear that the greatest happiness of man is to strive for holiness in accordance with the Creator's intention, deserve special recognition. Raised in a truly Catholic family with healthy Christian roots, he has become a guide for the Catholic Church, paving the way *per Mariam ad Jesum*. The teachings of John Paul II and his testimony of life are an excellent example today in defending Christian values and a source of hope for future generations.

### Bibliography

- Bartnik Czesław, 2007, *Metodologia teologii dogmatycznej*, Studia Nauk Teologicznych, 2, pp. 165–173 [DOI: 10.24425/119686].
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, 1998, Poznań.
- Chrzyszcz Czesław, *Historia nieznannej fotografii*, 2020, Gość Niedzielny, nr 49, pp. 36–37.
- Dzieciństwo Jana Pawła II, [no data], in: *Dom rodzinny Jana Pawła II*, 2007 [online], access: 3.01.2021, <<https://domjp2.pl/jan-pawel-ii/dziecinstwo-jana-pawla-ii/>>.
- Dziewiecki Marek, 2007, *Wychowanie religijne: dodatek czy fundament?*, [online], access: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/1/ID/md\\_religijnedodatek.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/1/ID/md_religijnedodatek.html)>, 3.01.2021.
- Jan Paweł II, 1996, *Dar i Tajemnica*, Kraków.
- Jan Paweł II, 1997, *Rozważanie w czasie modlitwy różańcowej*, (Ludźmierz 7.06.1997) , [online] access: 3.01.2021, <[http://www.jp2w.pl/pl/39264/0/Rozwazanie\\_w\\_czasie\\_modlitwy\\_rozancowej.html](http://www.jp2w.pl/pl/39264/0/Rozwazanie_w_czasie_modlitwy_rozancowej.html)>.
- Jan Paweł II, 2005, *Pamięć i tożsamość*, Rzym.
- John Paul II, 1979a, *Encyclical letter „Redemptor hominis”* (4.03.1979), [online], access: 3.01.2021, <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html)>.
- John Paul II, 1979b, *Homily*, Warsaw, 2 June 1979, in: The Holy See, [online], access: 3.05.2021, <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19790602\\_polonia-varsavia.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790602_polonia-varsavia.html)>.
- John Paul II, 1980, *Encyclical letter „Dives in misericordia”* (30.11.1980), [online], access: 3.01.2021, <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30111980\\_dives-in-misericordia.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html)>.
- John Paul II, 1981a, *Apostolic exhortation „Familiaris consortio”* (22.11.1981), [online], access: <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_19811122\\_familiaris-consortio.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html)>.
- John Paul II, 1981b, *Encyclical letter „Laborem exercens”* (14.09.1981), [online], access: 3.01.2021, <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091981\\_laborem-exercens.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html)>.
- John Paul II, 1986, *Encyclical letter „Dominum et vivificantem”* (18.05.1986), [online], access: <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_18051986\\_dominum-et-vivificantem.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html)>.
- John Paul II, 1987, *Encyclical letter „Redemptoris Mater”* (25.03.1987), [online], access: 3.01.2021, <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031987\\_redemptoris-mater.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html)>.

- John Paul II, 1995, *Encyclical letter „Evangelium vitae”* (25.03.1995), [online], access: <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html)>.
- John Paul II, 1997, *Homily of John Paul II at the shrine of Saint Joseph*, (Kalisz 4.06.1997), [online] access: 3.01.2021, <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1997/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19970604\\_kalisz.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1997/documents/hf_jp-ii_hom_19970604_kalisz.html)>.
- Kindziuk Milena, 2000, *Ciepło rodzinnego gniazda. Wojtyłowie*, [online], access: 6.03.2021, <<https://przystanekhistoria.pl/pa2/teksty/69198,Cieplo-rodzinnego-gniazda-Wojtylowie.html>>.
- Kindziuk Milena, 2020, *Emilia i Karol Wojtyłowie. Rodzice św. Jana Pawła II*, Kraków.
- Modlitwa do Ducha Świętego*, no data, in: *Dom rodzinny Jana Pawła II* [online], access: 3.01.2021, <<https://domjp2.pl/multimedia/tablety/modlitwa-ducha-swietego/>>.
- Poniewierski Janusz, 2017, *Kwiatki św. Jana Pawła II*, Kraków.
- Roubo Franciszka, 2017, *Idea rodzicielstwa duchowego w życiu i twórczości Karola Wojtyły*, *Teologia i Moralność*, 12, 1(21), pp. 167-183 [DOI: 10.14746/tim.2017.21.1.10].
- Stala Józef, *Rodzina XXI wieku w perspektywie nauczania Jana Pawła II*, 2015, *Polonia Sacra* 19, nr 4 (41), pp. 155-174.
- Wadowice Urząd Miejski, *100 lat temu wszystko się zaczęło! Wadowice Jana Pawła II (1920–2020)* [online], access: 1.01.2021, <https://wadowice.pl/100-lat-temu-wszystko-sie-zaczelo-wadowice-jana-pawla-ii-1920-2020/>.
- Waleszczuk Zbigniew, 2015, *Rodzina według św. Jana Pawła II*, [online], access: 6.03.2021, <<https://ojs.tnkul.pl/index.php/rt/article/view/8733/8411>>.
- Wojtyła Karol, 1939, *Emilii, Mojej matce*, w: *Niedziela* 41/2013, [online], access: 3.01.2020, <https://www.niedziela.pl/arttykul/108364/nd/Emilii-Matce-mojej>.
- Wojtyła Karol, 1960, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin.
- Wojtyła Karol, 1969, *Osoba i czyn*, red. M. Jaworski, Kraków.
- Zechenter Anna, 2020, *Instytut Pamięci Narodowej, Szkoła zawierzenia: rodzice i brat Karola Wojtyły*, [online], access: 3.01.2021, <<https://krakow.ipn.gov.pl/pl4/edukacja/przystanek-historia/99312,Szkola-zawierzenia-Rodzice-i-brat-Karola-Wojtyly.html>>.

## Rola rodziny w duchowej formacji Karola Wojtyły

**Streszczenie:** Rodzina Wojtyłów to rodzina szczególna, która w planie Bożym jest przykładem heroicznej wiary, nadziei i miłości. Rodzice Papieża byli dla niego wzorem do naśladowania i doskonałym fundamentem jego drogi do świętości. Modlitwa i sakramenty były środkami zjednoczenia z Bogiem. Rodzice spełniali wolę Bożą, żyjąc w duchu Ewangelii, całkowitym oddaniu Maryi – Totus Tuus. Artykuł, nawiązujący do życia i pontyfikatu Jana Pawła II, ukazuje wpływ rodziców na przyszłość Karola, który został papieżem. Jest więc wielką inspiracją dla rodzin, wychowawców i opiekunów, którzy w dzisiejszych czasach poszukują oryginalnych, charyzmatycznych autorytetów, inspirujących oraz poprowadzących po właściwej życiowej drodze.

W 2020 r., gdy obchodzono setną rocznicę urodzin św. Jana Pawła II, 7 maja Episkopat Polski wyraził zgodę na rozpoczęcie przez Archidiecezję Krakowską procesu beatyfikacyjnego Karola i Emilii Wojtyły. Dlatego Stolica Apostolska została poproszona o rozpoczęcie tego procesu na szczeblu diecezjalnym.

Otwartą kwestią pozostaje rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego starszego brata Papieża Wojtyły, Edmunda. Zmarł on w 1932 r., opiekując się chorymi w szpitalu w Bielsku. Edmund uzyskał tytuł doktora nauk medycznych na Uniwersytecie Jagiellońskim 29 marca 1930 r. Komisja beatyfikacyjna powstała w 1997 r.

---

Rodzina Karola Wojtyły nie różniła się od przeciętnej ówczesnej rodziny katolickiej. Tym, co dziś wyróżnia tę rodzinę, jest miłość i wierność Bogu, i ludziom, oddanie, służba i pokora. Świętość jest darem, który ochrzczeni otrzymują wraz z pierwszym sakramentem. Jako taki, dar ten powinien być pielęgnowany i rozwijany we wspólnocie Kościoła katolickiego poprzez życie sakramentalne i życie modlitwy. Rodzina Wojtyłów jest przykładem wypełniania woli Bożej w życiu codziennym, trwania przy Bogu.

**Słowa kluczowe:** Karol Wojtyła, Emilia i Karol Wojtyła, formacja duchowa, duchowość, świętość, modlitwa.





**Marek Chmielewski\***

Faculty of Theology

The John Paul II Catholic University of Lublin (Poland)

## JOHN PAUL II – THE POPE OF HOLINESS

**Summary:** Among many titles, John Paul II fully deserves to be called the “Pope of Holiness” due to a record number of beatifications and canonizations that he made and an original doctrine on holiness. He wanted to put into practice the conciliar teaching on the universal call of Christians to holiness.

In the Pope’s theology of holiness, the emphasis is placed on the Holy Trinity as the source of all holiness. In addition, he speaks of the manifestations, models and means leading to holiness, and thus of a specific “pedagogy of holiness”.

John Paul II’s doctrine of holiness is closely related to his lifestyle, which was confirmed by the Church with his beatification (1 May 2011) and canonization (27 April 2014). Considering his doctrine, life and concern for the Christian shape of Europe, it is a legitimate expectation that he will soon be proclaimed a Doctor of the Church and Patron of Europe.

**Keywords:** John Paul II, holiness, saints, beatification, canonization.

Among many titles, John Paul II fully deserves to be called the “Pope of holiness” or the “Promoter of holiness.” There are two fundamental reasons for this: a record number of beatifications and canonizations that he made and an original doctrine on holiness.

### 1. John Paul II as the promoter of holiness

During his pontificate, John Paul II beatified and canonised more persons than any of his predecessors. With a few exceptions, he personally presided over 51 celebrations of canonisation, during which he proclaimed 482 people holy, and conducted 147 beatifications, declaring 1338 people (including 1031 martyrs and 307 confessors) blessed. In 4 cases, he issued decrees confirming

---

\*Adres/Address: Rev. prof. dr. habil. Marek Chmielewski, ORCID: 0000-0001-7566-5072; e-mail: cechaem@kul.pl

the existing cult. (Karczewski, 2005, pp. 445–446, 491) In the number of those elevated to the glory altars there is a large group of Poles or people connected with Poland: 9 saints<sup>1</sup> and 154 blessed.<sup>2</sup>

Many of these celebrations took place on the occasion of apostolic journeys to individual countries. This was the case in Poland, among others. During his second visit to his homeland, the Holy Father beatified Ursula Ledóchowska (20 June 1983 in Poznań), Brother Albert Chmielowski and Father Raphael Kalinowski (20 June 1983 in Cracow). During his next visit to Tarnów on 10 June 1987, he beatified Karolina Kózkówna, and four days later, in Warsaw, Bishop Michael Kozal. The fourth visit to Poland in the June resulted in the beatification of Bishop Joseph Sebastian Pelczar (2 June 1991 in Rzeszów), Sr. Bolesława Lament (5 June 1991 in Białystok) and Father Raphael Chyliński (9 June 1991 in Warsaw), and in the August on the occasion of World Youth Day, the beatification of Angela Salawa (13 August 1991 in Cracow). On 5 June 1997, once again on a pilgrimage to the homeland, John Paul II in Zakopane elevated St. Bernardyna Maria Jabłońska and St. Maria Karłowska to the altars. A few days later, on June 8th 1997, he canonised Blessed Queen Jadwiga [Hedwig] in Krakow and Blessed John of Dukla (June 10th 1997 in Krosno). Arriving in his homeland two years later, he beatified Fr. Stephen Vincent Frelichowski on June 7th, 1999 in Toruń, and Sr. Regina Protman and Edmund Bojanowski and 108 martyrs of World War II on June 13th, 1999 in Warsaw. He also canonised Blessed Kinga (16 June 1999 in Stary Sącz). The last visit of the Holy Father to the homeland was an occasion for the beatification of Fr. John Balicki, Fr. John Beyzym, Archbishop Zygmunt Szczęśny Feliński and Sr. Sancja Szymkowiak (18 August 2002 in Cracow). It is worth mentioning that on his apostolic visit to Ukraine, the Pope beatified Bishop Joseph

<sup>1</sup> These include: Maximilian Maria Kolbe (1894–1941) – beatified on 17 October 1971 in Rome and canonised there on 10 October 1982; Albert Chmielowski (1845–1916) – beatified on 22 June 1983 in Cracow and canonised on 12 November 1989 in Rome; Rafał Kalinowski (1835–1907) – beatified on 22 June 1983 in Cracow and canonised on 17 November 1991 in Rome; Jadwiga, Queen of Poland (1374–1399) – approval of the cult on 31 May 1979, canonised on 8 June 1997 in Cracow; John of Dukla (1414–1484) – approval of the cult „from time immemorial” 21 January 1733, Canonised on 10 June 1997 in Krosno; Kinga (1224–1292) – approval of the cult “from time immemorial” 11 June 1690, canonised on 16 June 1999 in Stary Sącz; Faustyna Kowalska (1905–1938) – beatified on 18 April 1993 in Rome and canonised there on 30 April 2000; Józef Pelczar (1842–1924) – beatified on 2 June 1991 in Rzeszów and canonised on 18 May 2003 in Rome; Urszula Ledóchowska (1865–1939) – beatified on 20 June 1983 in Poznań and canonised on 18 May 2003 in Rome.

<sup>2</sup> For comparison, it is worth pointing out that from 1588, when the Congregation of Rituals was established to deal with the issue of beatification and canonization, until the election of John Paul II, only 4 Poles were declared saints: Jacek Odrowąż (canonized on 17 April 1594), Stanisław Kostka (canonized on 31 December 1726), Jan of Kęty (canonized on 16 July 1767) and Andrzej Bobola (canonized on 17 April 1938). At the same period, 63 Poles were beatified by popes. Mostly it an approval of the already existing cult.

Bilczewski and Rev. Zygmunt Gorazdowski (26 June 2001), and in Kiev 28 members of the Greek Catholic Church (28 June 2001). (Mizgalski, 1995)

Among those who were elevated to the glory of the altars there are many who lived in our times or whom John Paul II had met in person. These are: Pope John XXIII (beatified on 3 September 2000), Fr. Pio of Pietrelcina, whom John Paul II beatified on 2 May 1999 and then canonised on 16 June 2002, Josemaría Escrivá de Balaguer, beatified by the Pope on 17 May 1992 and canonised on 6 October 2002, the first married couple in the history of the Church: Luigi and Maria Beltrame Quattrocchi, beatified on 21 October 2001, Mother Teresa of Calcutta (beatified on 19 October 2003), Gianna Beretta Molla, whom John Paul II beatified on 24 April 1994 and canonised 10 years later on 16 May 2004.

By elevating to the glory of the altars people who were our contemporaries, the Pope wanted to show that saints do not only belong to ancient history, but are among us and live in the same social conditions as we do. John Paul II showed this time-temporal closeness of saints by elevating to the glory of altars not only clerics and consecrated persons, but also many lay people, not excluding spouses, as well as very young people. In the speeches accompanying the canonisation or beatification celebrations, he generally stressed the topicality of the life models left by these figures. (Oleszek, 2002)

What is it that led John Paul II to promote holiness in the Church? The answer should be sought in his texts. Among other things, in his book *Crossing the Threshold of Hope* he states that the true strength of “the Church in the East and in the West through all epochs are and will always remain the saints, that is to say, those who have made the truth of Christ their own truth, who have followed that path, which He is himself, who have lived the life that flows from Him in the Holy Spirit. And there is still no shortage of these saints in the Church in the East and in the West.” (John Paul II, 1994, 135) In his Letter to Priests for Holy Thursday 2001 he wrote: “It is precisely for this reason that I have sought over the years to foster a wider recognition of holiness, in all the contexts where it has appeared, so that Christians can have many different models of holiness, and all can be reminded that they are personally called to this goal.” (No 15)

Again, in his exhortation *Pastores gregis* he once more explained his commitment to the promotion of holiness, which “is a gift of divine grace and a manifestation of the primacy of God in the life of the Church.” He admitted that he was implementing the programme of the Second Vatican Council, which, in the dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium*, recalled the universal obligation to strive for holiness (No 39). In the aforementioned exhortation he wrote: “I myself wished to propose this programme to the whole Church at the beginning of the third millennium, as a pastoral priority and as

a fruit of the Great Jubilee of the Incarnation. Today too, holiness is a sign of the times and a proof of the truth of Christianity as it shines forth in its noblest representatives, both those who have been enrolled among the saints and the even greater numbers of those who have quietly enriched and continue to enrich human history with the humble and joyful holiness of daily life. Our own time too is not lacking in the precious witness of forms of holiness, personal and communal, which are a sign of hope to all, including the younger generation.” (No 41)

From these words, therefore, three reasons emerge for which John Paul II elevated to the glory of the altars so often so many people, representing different states of life and being of different ages. These are: to show the holiness of the Church, to remind us of the universal call to holiness, and to make Christianity credible.

## 2. The Pope's theology of holiness

John Paul II raised the issue of sanctity so often in his teaching that it can be said that this was his favourite theme, which most strongly resounded in his preaching on the occasion of the Jubilee Year 2000. In his Apostolic Letter *Tertio Millennio adveniente*, announcing the celebration of the Jubilee of the Year 2000, he wanted “to inspire in all the faithful a true longing for holiness, a deep desire for conversion and personal renewal in a context of ever more intense prayer and of solidarity with one's neighbour, especially the most needy.” (No 42). In his letter *Novo millennio ineunte*, in which he set out the directions of the Church's life and activity for the third millennium, he placed the pursuit of holiness at the centre of the pastoral programme, writing that “all pastoral initiatives must be set in relation to holiness.” He went on to say that leading others to “holiness remains more than ever an urgent pastoral task.” (No 30) (Seremak, 2008, pp. 81–99)

In John Paul II's teaching the term “holiness” conveys a double meaning: an ontological and a moral-spiritual one. In the essential (ontological) sense holiness is God himself, the only holy, who by virtue of the salvific work of Christ, working in man through the Church by the power of the Holy Spirit sanctifies him and makes him a participant of His life and holiness. Holiness in the moral-spiritual sense, on the other hand is, as we read in *Novo millennio ineunte*, a “‘high standard’ of ordinary Christian living.” (No. 31)

### a) The Most Holy Trinity as the source of holiness

While presenting an understanding of holiness in its ontological dimension, John Paul II states that the Triune God is the fullness of life and holiness (cf. DeV 7) and it is He who calls everyone to participate in His Life. Among other things, in the encyclical *Veritatis splendor* (No 11-13. 91-92. 104. 107) and on many other occasions (cf. e.g. MD 9; PS 6; LK 1996, 6) he often stressed that the Trinity is an infinite holiness and a source of holiness. Christ is the reflection of this intra-Trinitarian holiness, acting in the power of the Holy Spirit. (Cf. DeV 48) The Pope stresses that “the summit of Christian holiness is the crucified Christ in his supreme self-oblation to the Father and to his brothers and sisters in the Holy Spirit,” (PG 13) so following Him and participating in His sufferings (cf. 1 Pt 4:15) becomes a wonderful way of holiness for all. (Sicari, 2004, pp. 153–167) In Him the holiness of God’s mercy is revealed. (cf. DiM 13) Christ, speaking of himself as the Way, the Truth and the Life (Jn 14:6), presents himself as “the only way that leads to holiness.” (EiAm 31; cf. SD 15) And by giving himself in the Eucharist, he makes it become the Blessed Sacrament and the “inexhaustible source of holiness.” (EdE 10; see VS 107) Underneath the simplicity of the sacramental signs is the “immeasurable depth of the holiness of God.” (EdE 48; see DC 8) In celebrating the Eucharist the Church finds in it “the source of life and holiness” (RH 7; cf. LK 1985, 8) and for this reason, “every commitment to holiness, every activity aimed at carrying out the Church’s mission [...] must draw the strength it needs from the Eucharistic mystery and in turn be directed to that mystery as its culmination.” (EdE 60; cf. EiO 40)

A special role in the sanctification of the Church and its individual members is played by the Third Divine Person, whom the Pope calls “the Spirit of Holiness.” (cf. DeV 24; RM 8; VS 108; EiAf 62) To live in Christ means to “put on” by the work of the Holy Spirit “a new man, created after the likeness of God, in true righteousness and holiness.” (Eph 4: 24; cf. EiO 36) The whole economy of salvation achieved by Christ is realized thanks to sensitivity to the hidden action of the Holy Spirit, “who is the direct author of all holiness.” (SA 31) It is He who “inspires in hearts a profound yearning for holiness” (DeV 65) and is the source and “teacher of all holiness,” (SA 31) that is to say, the one who “changes the interior dryness of souls, transforming them into the fertile fields of grace and holiness. What is ‘hard he softens,’ what is ‘frozen he warms,’ what is ‘wayward he sets anew’ on the paths of salvation.” (DeV 67) He constantly “revives the Church and draws her to the path of holiness and love,” (LK 1981, 1) enriching it with various charisms. (cf. ChL 24)

## b) Holiness in the moral and spiritual sense

Holiness, in the moral and spiritual sense mentioned above, consists in the perfect fulfilment of the commandment of love, (cf. ChL 55) which John Paul II repeatedly stressed when he wrote that the call to holiness means “perfection in love.” (ChL 16; cf. PDV 72) In another place he emphasized that “the heart of holiness is love, which leads even to giving our lives for others (cf. Jn 15:13).” (EiAm 30) Thanks to love, which is a “creative power in man,” we have “access to the fullness of life and holiness that come from God.” (DiM 7)

The Pope’s remark that the sanctity of the Christian life can only be spoken of in the Church is worth emphasizing. For the Church is the “reality that expresses the mystery of the Church better than anything else.” (NMI 7). In the context of priestly holiness, our author stresses that “the holiness of a Christian begins with the holiness of the Church, [and] expresses and enriches it at the same time.” (PDV 31) Although the Church has a hierarchical structure, it is completely subordinated to the holiness of her members, (cf. MD 27) which allows the “threefold and unitary *munus propheticum, sacerdotale et regale* to be brought to “full expression and effectiveness,” (VS 107) this being the very essence of the mission of the people of God. Without holiness any evangelization and missionary activity would be impossible, (cf. VS 108. 110; EiO 38) because they are rooted in personal union with Christ. The Pope rightly points out, therefore, that “the effectiveness of the Church’s missionary activity depends on the sanctity of every Christian’s life.” (RMs 77) Holiness, together with conversion and public and private prayers for Christian unity, is the “soul of the entire ecumenical movement.” (UUS 21) “A joint witness of holiness, as fidelity to the one Lord, has an ecumenical potential extraordinarily rich in grace.” (UUS 48) In this respect, the Pope teaches an “ecumenism of holiness.” (see NMI 48; EiE 31) (Chlebowski, 2006, pp. 108–122)

Following the Second Vatican Council, our author often recalls the universality of the call to holiness. It is significant that he devoted most of his attention to this issue in his exhortation *Christifideles laici*. As he pointed out, this is not a mere moral imperative, but an “inalienable requirement of the mystery of the Church.” For the Church is the Mystical Body, whose “members share in the holiness of the Head, which is Christ.” Furthermore, in the Church lives and works the same Spirit, the Sanctifier, “who sanctified the human nature of Jesus in Mary’s virginal womb (cf. Lk 1:35).” He constantly communicates to the Church “the holiness of the Son of God who became man.” (ChL 16) Since baptism incorporates persons into the community of the Church, the call to holiness arises from this sacrament and is renewed in others, especially in the Eucharist. “Baptism is a true entry into the holiness of God through incorporation into Christ and the indwelling of his Spirit.” (NMI 31)

### c) The holiness of the states of life in the Church

John Paul II's concern for the sanctity of the members of the Church is particularly evident in what he taught about priests. Although "the ministerial priesthood does not of itself signify a greater degree of holiness with regard to the common priesthood of the faithful," (PDV 17) following the Council decree on the ministry and life of priests *Presbyterorum ordinis* (No 12) the Pope highlighted their "special vocation to holiness." (PDV 82) It results from the sacrament of the orders, because "The priestly vocation is essentially a call to holiness in the form which derives from the sacrament of orders." (PDV 33) In this context John Paul II gives a definition of priestly holiness. It is "intimacy with God; it is the imitation of Christ, who was poor, chaste and humble; it is unreserved love for souls and a giving of oneself on their behalf and for their true good; it is love for the Church which is holy." (PDV 33) Priestly holiness is most fully expressed in pastoral love and has a fundamental and inalienable ecclesiastical dimension, that is to say it is "a sharing in the holiness of the Church herself." (PDV 31; see LK 2004, 6)

Our author places high demands on bishops as regards holiness, as can be seen especially in the post-synodal apostolic exhortation *Pastores gregis*. He states from the very beginning that the sanctity of a bishop's life is the ideal on which the Church bases her hopes (No 1). The personal, subjective holiness of the Bishop is intended to reflect the objective holiness of the Church in which he makes Christ the Good Shepherd present. The holiness of the Bishop is a holiness lived with his people and for his people, in a communion which becomes a stimulus to and a mutual building up in charity." (PG 12) The Bishop is to achieve holiness in his life, "in the context of external and internal difficulties," that is, despite "his own weaknesses and those of others, in daily contingencies and personal and institutional problems." (PG 23) The Pope considers it a strict duty of every bishop to live a Christocentric and ecclesial spirituality, and at the same time to "walk tirelessly on the road to holiness." (cf. PG 24) (Libera, 2004, pp. 217–218)

John Paul II calls consecrated persons to this "high measure of Christian life" in a special way, because, as he writes in the exhortation *Ecclesia in Africa*, "in the Church understood as the Family of God, consecrated life has the particular function," above all because it is about "indicating to all the call to holiness but also of witnessing to fraternal life in community." (No 94) It is of major importance for the life of the Church and for her mission of evangelisation. The search for holiness on the part of consecrated persons "is more necessary than ever, also as a means of promoting and supporting every Christian's desire for perfection" and thus "to inspire in all the faithful a true longing for holiness." (VC 39) Christians immersed in the toils and worries of this world wish to see



in consecrated persons people “who in faith ‘see’ God, people docile to the working of the Holy Spirit.” (VC 109)

John Paul II considers striving for holiness to be “in summary the programme of every consecrated life.” (VC 93) Being chosen by God and being consecrated requires, however, developing this gift. According to the Pope, what is decisive in the growth of holiness in consecrated life is above all fidelity to the founding charism and the subsequent spiritual heritage of a given institute shaped by this charism. (f. VC 36) (Paszowska, 1998, pp. 332–339)

Among the post-conciliar documents, John Paul II’s post-synodal exhortation *Christifideles laici* can be considered the *magna carta* of the dignity and holiness of lay people. In the introduction to this document, the Pope notes how “the Holy Spirit continues to renew the youth of the Church and how he has inspired new aspirations towards holiness and the participation of so many lay faithful.” (ChL 2) Secular character, therefore, is perceived by our author as a theological reality through which holiness can and must be achieved. (Cf. ChL 15) The vocation of lay people to holiness therefore means a call to live according to the Spirit, while remaining integrated into temporal reality and participating in earthly activities. They are to strive for holiness in the normal conditions of professional and social life. “Therefore, to respond to their vocation, the lay faithful must see their daily activities as an occasion to join themselves to God, fulfil his will, serve other people and lead them to communion with God in Christ.” (ChL 17) (Zyzak, 2008)

On various occasions John Paul II reminds us that marriage has its sacramental dignity and sanctity. It is “the path of Christian holiness.” (EiAf 83; EiAm 46) Thus the universal vocation to holiness is also to be realized in marriage and the family. (Cf. FC 34. 56. 58. 66; GtS 19) (Martins, 2004, pp. 717–728) This stems from the will of Christ, who “wants to safeguard the holiness of marriage and of the family. He wants to defend the full truth about the human person and his dignity.” (GtS 20) Christian history confirms the validity of this path, since many fathers and mothers and children have found “their human and Christian vocation [...] to holiness” precisely through the family. (GtS 23)

#### **d) Expressions and models of holiness**

According to John Paul II, holiness of Church members manifests itself in many ways. However, its clearest manifestation is martyrdom. From the very beginning the cult of martyrs had a clearly Christocentric character, since “by proclaiming and venerating the holiness of her sons and daughters, the Church gave supreme honour to God himself; in the martyrs she venerated Christ, who was at the origin of their martyrdom and of their holiness.” (TMA 37) The Pope

regards martyrdom as “a wonderful sign of the Church’s holiness”, this being of great importance for preaching and missionary service. (Cf. VS 93) This kind of proclamation of the Good News by word and confirmed by deed, up to the point of readiness to give one’s life, “opens people’s hearts to the desire for holiness, for being configured to Christ.” (EiAf 87)

This thesis corresponds with the Pope’s teaching on missionary spirituality in his encyclical *Redemptoris Missio*, where he states that “the call to mission derives, of its nature, from the call to holiness. A missionary is really such only if he commits himself to the way of holiness: Holiness must be called a fundamental presupposition and an irreplaceable condition for everyone in fulfilling the mission of salvation in the Church.” (RMs 90) This means that authentic holiness manifests itself in missionary zeal. According to the Pope’s teaching, it is possible to equate “missionary zeal” to “zeal for holiness.” (Cf. RMs 91-92)

Nor can one neglect all kinds of manifestations of popular piety, which John Paul II calls “the holiness of the people.” In its practice, as well as in catechesis, it is of great importance to show the saints as examples of the realization of the Christian vocation. (f. EiAm 15) (Połec, 2008, pp. 101–110)

Among the models of holiness, Mary stands out as she reflects perfectly the holiness of Christ. The Pope devotes a great deal of space to this fact in his encyclical *Redemptoris Mater*, in which, following Vatican II, he stresses that “the Mother of God is already the eschatological fulfilment of the Church,” so that Christians, gazing at this model, should grow in holiness. (RM 6) In her “shines a ray of the mystery of God, the glory of his ineffable holiness.” (RM 36) Mary, called “the new Eve” and “Mother of the living,” proclaims the unalloyed truth of “the holy and almighty God.” (RM 37) In turn, the Church, as a spiritual mother to her members, learns to be maternal by “contemplating Mary’s mysterious sanctity, imitating her charity and faithfully fulfilling the Father’s will.” (RM 43. 47)

Mary of Nazareth is the “prototype” of the Church, since she leads all on the path of faith and holiness. Furthermore, “the Church has already reached that perfection whereby she exists without spot or wrinkle.” (MD 27) (Kuczer, 2005, pp. 85–173) Mary’s model of holiness is of particular importance for priests, for whom she is Mother. (Cf. LK 1994, 8) Thus “there is a need for communities which, by contemplating and imitating the Virgin Mary, the figure and model of the Church in faith and holiness, cultivate the sense of liturgical life and of interior life.” (EiE 27)

Writing about the Marian spirituality of St. Louis-Marie Grignion de Montfort, our author notes that “like Mary and with her, the saints are in the Church and for the Church, so that her holiness may shine forth.” (MMf 8)

Among them, the first after Mary is her spouse, St. Joseph, who is an example for believers of how to “walk before God in the ways of holiness and justice.” (RC 31) In the exhortation *Redemptoris Custos*, the Pope points to the exemplary holiness of Joseph of Nazareth, stressing that the marriage of “Joseph and Mary arcs the summit from which holiness spreads all over the earth.” (RC 7)

As far as other models of holiness are concerned, the list of figures recalled by John Paul II is very long. In the first place, we should mention all those whom he canonised and beatified during his pontificate.

It is also noteworthy that, taking advantage of various occasions, most often anniversaries of the so-called “birth into heaven,” the Pope dedicated an appropriate *motu proprio* or apostolic letter to some eminent and widely known saints, and, in the case of Saints Cyril and Methodius, an encyclical entitled *Slavorum Apostoli*. In this way, he honoured at least a dozen of the greatest saints.<sup>3</sup>

#### e) Pedagogy of holiness

In his Apostolic letter *Novo millennio ineunte*, John Paul II, pointing to holiness as the foundation of the Church’s pastoral programme in the third millennium, also speaks of the need for an appropriate “pedagogy of holiness.” This phrase recurs frequently in his teaching. Since there are different individual paths to holiness, an appropriate pedagogy of holiness, adapted to the rhythm of the individual person, must be applied. (cf. NMI 31)

In his statements on holiness, scattered in almost all of the Pope’s documents and statements, he does not give a cohesive lecture on the pedagogy of holiness. Nevertheless, some of his remarks on the subject deserve to be noted. Conversion plays an important role in the field of holiness. Conversion is the starting point and *conditio sine qua non* of the universal call to holiness, which is the goal of every authentic conversion, (cf. EiAm 26, 30) since through contrition and conversion one comes closer to the holiness of God and finds one’s own inner

<sup>3</sup> In chronological order they are: St. Stanislaus of Szczepanów – the letter *Rutilans agmen* to the Church in Poland on the occasion of the 900th anniversary of his martyrdom (8 V 1979); St. Basil the Great – the letter *Patres Ecclesiae* on the 1600th anniversary of his death (2 I 1980); St. Catherina of Siena – the letter *Amantissima Providentia* on the occasion of the 600th anniversary of her death (29 IV 1980); St. Benedict – the letter *Sanctorum altrix* on the occasion of the 1500th anniversary of St. Benedict’s birth (11 VII 1980); St. Augustine – the letter *Augustinum hipponensem* on the occasion of the 1600th anniversary of his conversion (28 VIII 1986); St. Alphonsus Liguori – the letter *Spiritus Domini* on the occasion of the 200th anniversary of his death (1 VIII 1987); St. John of the Cross – the letter *Maestro en la fé* on the occasion of the 400th anniversary of his death (14 XII 1990); St. Ambrose – the letter *Operosam diem* on the occasion of the 1600th anniversary of his death (1 XII 1996); St. Peter Canisius – the letter to the German Bishops on the occasion of the 400th anniversary of his death (19 IX 1997); St. Teresa of the Child Jesus – the apostolic letter *Divini amoris scientia* on the occasion of her announcement as the Doctor of the universal Church (19 X 1997), and many others. (Karczewski, 2005, pp. 553–554)

truth. (f. RP 31) Elsewhere, the Pope points out that holiness is “the fruit of conversion under the influence of the Gospel.” (EiE 14)

Prayer is an indispensable condition for acquiring holiness, inseparable from conversion, being “in a certain sense, the first and last condition for conversion, progress and holiness.” (LK 1979, 10) It is the “foundation” of the aforementioned pedagogy of holiness, (NMI 32) since it recalls the “primacy of the interior life and of holiness,” (NMI 38) which is realized “by a renewed listening to the word of God.” (NMI 39; PG 15) (Kochel, 2012, pp. 219–234) Rosary is a prayer particularly recommended by the Pope, since it brings “fruits of holiness,” (RVM 1) and moreover, it fits well into the “training in holiness,” (RVM 5) strengthening the desire for it, (RVM 26) which, if accepted, “can be cultivated only in the silence of adoration before the infinite transcendence of God.” (VC 38)

The Holy Father points out that the path of holiness, by its very nature, also requires the undertaking of various ascetical measures which have always been present in the practice of the Church and which find their culmination in the sacrament of penance. (Cf. EiAm 32) They are “a powerful aid to authentic progress in holiness.” (VC 38) Among such means, the Pope appreciates pilgrimages to the tombs of the martyrs, “where holiness is particularly expressed in remembering men and women who in every age have enriched the Church with the sacrifice of their lives.” (OL 25) In general, the pursuit of sanctity requires a spiritual struggle, in which the use of spiritual direction will be a valuable help, especially during the formation phase. (Cf. VC 95)

As far as the laity are concerned, work, commitment to temporal realities, and concern for the common good should also be a valuable means of sanctification. (Cf. LE 25)

In general, all should be provided with an adequate formation, so that in their lives and activities they may be oriented towards Christ and, according to their own charism, strive for personal holiness. (cf. EiAs 44) None of the baptized must lack enthusiasm in walking the path of holiness, which the Pope encouraged especially young people to do. By striving for holiness, they can become “a sign of God in the world” and “leaven of the missionary spirit.” (EiAf 136) An appropriate environment for young people to discover the gift of holiness is the various movements in the Church, (Cf. EiO 47) insofar as they give precedence to the vocation of every Christian to holiness. (Cf. ChL 30) (Chmielewski, 1995, pp. 55–72)

\* \* \*

Pope St. Paul VI wrote in his exhortation *Evangelii nuntiandi* that “modern man listens more willingly to witnesses than to teachers, and if he does listen to

teachers, it is because they are witnesses.” (No. 41) This sentence, especially in the aspect of holiness, can be applied to the Pope from Poland. He not only taught what sanctity is and how to pursue it, but he showed it with his life, bearing witness to his love for God and human. Before the Church examined the sanctity of John Paul II’s life in the framework of the beatification process, initiated in an extraordinary procedure by Benedict XVI only five weeks after his death, on the day of the funeral countless crowds gathered in St. Peter’s Square and chanted: “Santo subito” – immediately a saint.

He who was a tireless teacher of holiness also became its witness. The Church solemnly confirmed it with the act of beatification performed by Benedict XVI on 1<sup>st</sup> May 2011, on Divine Mercy Sunday, and with the act of canonisation. John Paul II was declared a saint by Pope Francis also on Divine Mercy Sunday, 27<sup>th</sup> April 2014.

In view of the wide scope, significance and originality of St John Paul II’s doctrine and his unquestionable contribution to the preservation of peace and Christian order in Europe, it is now to be expected that he will soon be proclaimed a Doctor of the Church and Patron of Europe.

### Bibliography

- Chlebowski Tomasz, 2006, *Ekumenizm duchowy w nauczaniu papieża Jana Pawła II*, Wydawnictwo Norbertinum, Lublin.
- Chmielewski Marek, 1995, *Kierownictwo duchowe we współczesnych zreszeszeniach katolickich*, *Życie duchowe* No. 1, pp. 55–72.
- Jan Paweł II [John Paul II], 1994, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
- Karczewski Sebastian, 2005, *Jan Paweł II. Encyklopedia Pontyfikatu 1978–2005*, Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen, Radom.
- Kochel Jan, 2012, *Dialog ze słowem Bożym. Błogosławiony Jan Paweł II promotorem odnowy: lectio divina*, in: Zygfryd Glaeser (ed.), *Człowiek dialogu. księga pamiątkowa dedykowana księdzu arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi z okazji 80. rocznicy urodzin, 55. rocznicy święceń kapłańskich oraz 35. rocznicy święceń biskupich*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, pp. 219–234.
- Kuczer Ryszard, 2005, *Maryja wzorem wiary, nadziei i miłości w nauczaniu Jana Pawła II*, *Salvatoris Mater*, No. 3–4, pp. 85–173.
- Libera Piotr, 2004, *Refleksja nad przesłaniem posynodalnej adhortacji apostolskiej „Pastores gregis” Ojca świętego Jana Pawła II*, *Ateneum Kapłańskie*, No. 142, pp. 217–218.
- Martins José, 2004, *La santidad de la familia a la luz del número 47 de la carta apostólica „Novo millennio ineunte”*, in: Tomás Trigo (ed.), *Dar razón de la esperanza*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 717–728.
- Mizgalski Karol, 1995, *Polacy beatyfikowani i kanonizowani przez Jana Pawła II*, Wydawnictwo Epigraf, Łódź.

- Oleszek Wiesław, 2002, *Przepowiadanie o świętych na podstawie homilii beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych Jana Pawła II wygłoszonych w latach 1979–2001*, Wydawnictwo Muzyczne Polihymnia, Lublin.
- Paszowska Teresa, 1998, *Charyzmatyczność życia konsekrowanego*, in: Antoni Jozafat Nowak (ed.), *Vita consecrata. Adhortacja. Tekst i komentarze*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin, p. 332–339.
- Połeć Bogumiła, 2008, *Święci jako wzory osobowe w procesie katechizacji według wskazań Jana Pawła II*, w: Józef Stala, Janusz Królikowski (ed.), *Zobowiązani do wiary po dwudziestu latach na drodze wyznaczonej przez Jana Pawła II (Tarnów, 9–10 VI 2008)*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów, pp. 101–110.
- Seremak Waldemar, 2008, *Listy apostołskie „Tertio millennio adveniente” i „Novo millennio ineunte” jako szczególnie wyraz zaangażowania się Jana Pawła II w promocję świętości*, Roczniki Teologiczne No. 45, nb. 5, pp. 81–99.
- Sicari Antonio Maria, 2004, *Powołanie ludzkiej osoby i jej droga do świętości*, w: Lucjan Balter (ed.), *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy* (Kolekcja „Communio”, 16), Pallottinum, Poznań, pp. 153–167.
- Zyzak Wojciech, 2008, *Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne? Duchowość chrześcijańska na świeckiej drodze życia*, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, Kraków.

## Jan Paweł II – papież świętości

**Streszczenie:** Wśród wielu tytułów Jan Paweł II w pełni zasługuje na miano „Papieża Świętości” ze względu na rekordową liczbę beatyfikacji i kanonizacji, których dokonał oraz oryginalną naukę o świętości. Chciał wprowadzić w życie soborową naukę o powszechnym powołaniu chrześcijan do świętości. W papieskiej teologii świętości nacisk kładzie się na Trójcę Świętą jako źródło wszelkiej świętości. Ponadto mówi o przejawach, wzorach i środkach prowadzących do świętości, a więc o swoistej „pedagogice świętości”. Doktryna świętości Jana Pawła II jest ściśle związana z jego stylem życia, co potwierdził Kościół jego beatyfikacją (1 maja 2011 r.) i kanonizacją (27 kwietnia 2014 r.). Biorąc pod uwagę jego doktrynę, życie i troskę o chrześcijański kształt Europy, słuszne jest oczekiwanie na to, że wkrótce zostanie ogłoszony Doktorem Kościoła i Patronem Europy.

**Słowa kluczowe:** Jan Paweł II, świętość, święci, beatyfikacja, kanonizacja.

## Abbreviations

- ChL – John Paul II, *Post-synodal Apostolic exhortation “Christifideles laici” on the vocation and the mission of the lay faithful in the Church and in the world.*
- DC – John Paul II, *Apostolic letter “Dominicae cenae” on the mystery and cult of the Eucharist.*
- DeV – John Paul II, *Encyclical “Dominum et Vivificantem” on the Holy Spirit in the life of the Church and the world.*
- DiM – John Paul II, *Encyclical “Dives in misericordia” on Divine Mercy.*
- EdE – John Paul II, *Encyclical “Ecclesia de Eucharistia” on the Eucharist in the life of the Church.*
- EiAf – John Paul II, *Post-synodal Apostolic exhortation “Ecclesia in Africa” on the Church in Africa and its evangelizing mission towards the year 2000.*



- EiAm – John Paul II, *Post-synodal Apostolic exhortation “Ecclesia in America” on the encounter with the living Jesus Christ: the way to conversion, communion and solidarity in America.*
- EiE – John Paul II, *Apostolic exhortation “Ecclesia in Europa” on Jesus Christ alive in his Church, the source of hope for Europe.*
- EiO – John Paul II, *Post-synodal Apostolic exhortation “Ecclesia in Oceania” on Jesus Christ and the peoples of Oceania: walking his way, telling his truth, living his life.*
- FC – John Paul II, *Apostolic exhortation “Familiaris consortio” on the role of the Christian family in the modern world.*
- GtS – John Paul II, *Letter to Families “Gratissimam sane” on the occasion of the Year of the Family 1994.*
- LE – John Paul II, *Encyclical “Laborem exercens” on human labour.*
- LK – John Paul II, *Letter for Holy Thursday [Year].*
- MD – John Paul II, *Apostolic letter “Mulieris dignitatem” on the dignity and vocation of woman.*
- MMf – John Paul II, *Pontifical letter to the Montfortian families “Mariology of St. Luis Maria Grignion de Montfort”*
- NMI – John Paul II, *Apostolic letter “Novo millennio ineunte” at the close of the great Jubilee of the Year 2000.*
- OL – John Paul II, *Apostolic letter “Orientale lumen” to mark the centenary of ‘Orientalium dignitas’ of Pope Leo XIII.*
- PDV – John Paul II, *Post-synodal Apostolic exhortation “Pastores dabo vobis” on the formation of priests in the circumstances of the present day.*
- PG – John Paul II, *Post-synodal Apostolic exhortation “Pastores gregis” on the bishop, servant of the Gospel of Jesus Christ for the hope of the world.*
- PS – John Paul II, *Apostolic letter “Parati semper” to the youth of the whole world on the occasion of the International Year of the Youth.*
- RC – John Paul II, *Apostolic exhortation “Redemptoris Custos” on the person and mission of Saint Joseph in the life of Christ and of the Church.*
- RH – John Paul II, *Encyclical “Redemptor hominis”.*
- RM – John Paul II, *Encyclical “Redemptoris Mater” on the Blessed Virgin Mary in the life of the Pilgrim Church.*
- RMs – John Paul II, *Encyclical “Redemptoris missio” on the permanent validity of the Church’s missionary mandate.*
- RP – John Paul II, *Apostolic exhortation “Reconciliatio et paenitentia” on reconciliation and penance in the mission of the Church today.*
- RVM – John Paul II, *Apostolic letter “Rosarium Virginis Mariae” on the Holy Rosary.*
- SA – John Paul II, *Encyclical “Slavorum Apostoli” on the millennium of the evangelising work of St. Cyril and Methodius.*
- SD – John Paul II, *Apostolic letter “Salvifici doloris” on the Christian meaning of human suffering.*
- TMA – John Paul II, *Apostolic letter “Tertio millennio adveniente” on the preparation for the Jubilee of the Year 2000.*
- UUS – John Paul II, *Encyclical “Ut unum sint” on commitment to Ecumenism.*
- VC – John Paul II, *Post-synodal Apostolic exhortation “Vita consecrata” on the consecrated life and its mission in the Church and in the world.*
- VS – John Paul II, *Encyclical “Veritatis splendor” on some fundamental problems of the moral teaching of the Church.*



**Agnieszka Laddach\***

Szkoła Doktorska

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu (Polska)

## PAWŁA VI I JANA PAWŁA II NAUCZANIE O SEKSUALNOŚCI – ZAŁOŻENIA, RECEPCJA, DYSKUSJA

**Streszczenie:** Jedną z najważniejszych kwestii współczesnej teologii jest zagadnienie seksualności i płci kulturowej. Według dokumentu *Gaudium et spes* Kościół rzymskokatolicki powinien prowadzić dialog ze światem, którego jest częścią. W związku z tym nie może być pasywnym świadkiem zachodzących przemian, np. w zakresie interpretacji seksualności i teologicznych ich implikacji. Zatem w niniejszym artykule udzielono odpowiedzi na dwa pytania: 1) o czym Paweł VI i Jan Paweł II nauczał w ramach swojej myśli na temat seksualności?; 2) jaka jest recepcja i dyskusja dotycząca tego nauczania? Dodatkowym celem jest także ukazanie dwóch kluczowo odmiennych stron dialogu: wskazanych papieży i autorów niekanonicznych metodologicznych propozycji dotyczących queerowania teologii. Zakłada się bowiem, że ukazanie ich stanowisk może pomóc zrozumieć, w jakim zakresie kreatywne porozumienie pomiędzy dwoma wskazanymi powyżej stronami jest możliwe.

**Słowa kluczowe:** Paweł VI, Jan Paweł II, seksualność, ciało, teologia ciała, teologia seksualności.

Jedną z najbardziej wymagających społecznie kwestii we współczesnej teologii jest zagadnienie seksualności. Zgodnie ze wskazaniami Soboru Watykańskiego II Kościół jako powszechna wspólnota ludzi ochrzczonych i równocześnie Kościół jako struktura hierarchiczna zobligowany został do dialogu ze światem, którego jest częścią (Sobór Watykański II, 1965, *Gaudium et spes* 1965, n. 3nn). W związku z tym nie powinien zostać obojętny na przemiany społeczno-kulturowe, które obejmują dwie sfery: 1) normy, wzorce, zachowania człowieka; 2) kulturę symboliczną, zawartą w materialnych wytworach ludzkiej działalności jako efekt wymienionych wzorców, norm, postępowania (Pasierb, 1993, s. 102; 1979, s. 331). W wyniku przemian w kulturze płeć, cielesność, seksualność stały się w teologii zagadnieniami wielowątkowymi. Zaczęto uprawiać np. teologię ciała (Marczewski, 2015; Evert, 2014; Kopycki, 2013; Waldstein, 2012; Mroczkowski, 2008; Kosiewicz, 2007), płci (Soiński, 2015;

\*Adres/Address: dr Agnieszka Laddach, ORCID: 0000-0002-2823-8550; e-mail: Laddach@interia.pl

Kupczak, 2013; Kubicki, 2013; Grün, 2007; Hannaford, Jobling, 1999) i teologię feministyczną (Schumacher, 2008; Radzik, 2015; Szwed, 2015), a każda z nich oznacza wieloaspektową refleksję. Genezę ich rozwoju lokuje się w nauczaniu Pawła VI (HV, 1968) i Jana Pawła II (Wojtyła, 1960, 1980; Jan Paweł II, 1981–1998) oraz w komentarzach do niego.

W związku z powyższym przedkładany artykuł ma charakter rekapitulacji badawczej (por. Jucewicz, Machinek, 2009; niniejszy tekst jest próbą poszerzenia myśli zawartej w książce A. Jucewicz i M. Machinek, w kontekście przedstawionych poniżej nowych propozycji metodologicznych w uprawianiu teologii). Celem autorki jest zatem prześledzenie stanowisk dwóch kluczowo odmiennych stron dyskusji: 1) przede wszystkim papieży rozumianych jako reprezentantów teologii kanonicznej i Kościoła rzymskokatolickiego; 2) autorów niekanonicznych wypowiedzi (tzn. tekstów niewynikających z metodologii pisania teologicznych prac zgodnych z wymową i przesłaniem źródeł bezpośrednich, tj. Biblii i Tradycji; oraz z treścią źródeł pośrednich, np. *Magisterium Ecclesiae*). Prześledzenie tych wypowiedzi ma służyć określeniu, na ile pole do dialogu w kwestii seksualności jest między nimi możliwe<sup>1</sup>. Istotne znaczenie podejmowanego tematu, który obecnie budzi w społeczeństwie w Polsce wiele emocji, pośrednio zasygnalizował badacz zagadnień z obszaru teologii fundamentalnej Michał Chaberek. Pisząc o teologii ciała, zaakcentował: „[...] jest co najmniej kilka powodów, dla których dowartościowanie roli ciała stało się konieczne w dwudziestym wieku. Ale od razu trzeba zaznaczyć, że program ten został jedynie zainicjowany i z początku bardzo nieśmiało podjęty tylko w niektórych kręgach kościelnych. Jak przewiduje George Weigel, teologia ciała jest jak bomba z opóźnionym zapłonem, której eksplozja w trzecim milenium jest jeszcze przed nami. Prawdopodobnie większość teologów nie zdaje sobie jeszcze sprawy ze znaczenia tego nurtu w myśli chrześcijańskiej” (Chaberek, 2018, s. 116).

Co istotne, równie kluczowe znaczenie przyznaje się interpretacji seksualności w kontekście przeżywania wiary w perspektywie indywidualnej, jak i społecznej człowieka współczesnego. Podjęty temat może być zinterpretowany jako kontrowersyjny oraz wymagający. Stanowi on zauważenie swego rodzaju dialogu człowieka z seksualnością. Jest także próbą ukazania interesującego zagadnienia wartego podjęcia głębszej humanistyczno-teologicznej

---

<sup>1</sup> Oprócz książki A. Jucewicz, M. Machinek, *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, na polskim rynku wydawniczym dostępne są teologiczne publikacje o charakterze przeglądowym i obrazującym nauczanie Kościoła o seksualności, np. o homoseksualizmie, czasami wzbogacone świadectwami osób homoseksualnych o doświadczaniu własnej płciowości (zob. Bolewski, 2013; Comiskey, 2012; Helminiak, 2002; Huk, 1996, 2000). Ponadto odnotować można prace napisane z perspektywy badań socjologicznych i refleksji publicystycznej (zob. Hall, 2016a, 2016b, s. 79–99; Dzierżanowski, 2014; Rucki, 2013; Terlikowski, 2004 i in.; w niniejszym zestawieniu analizie nie podlegają prace z zakresu medycyny ani psychologii).

narracji Kościoła i jego ludzi. Może on być odpowiedzią na uwagę niemieckiego teologa rzymskokatolickiego, ks. Eugena Bisera, który w 1992 r. o sytuacji teologii i głoszenia Słowa Bożego powiedział: „Zasadniczym problemem dzisiejszego Kościoła jest język. Tylko jeszcze nie wszyscy to zauważyli” (Biser, 1992, s. 11, cyt. za: Sikora, 2009, s. 105). Dodatkową wskazówkę w prowadzeniu naukowych dociekań z zakresu teologii ciała i seksualności znajdujemy w wypowiedzi ks. Józefa Hernogi. Zauważa on: „Wolność badań teologicznych w szukaniu lepszego zrozumienia prawdy objawionej powoduje kreatywność uczonych i prowadzi do rozwoju Kościoła. Teologia jest bowiem czymś więcej aniżeli katechezą. Teolog ma zadanie jakby *sapera*: on idzie kilka kroków przed Urzędem Nauczycielskim Kościoła, pracuje dla niego, przygotowuje mu drogę. W dokumentach magisterium Kościoła nie znajduje się praktycznie nic, czego wcześniej nie wypracowaliby teologowie” (Hernoga, 2014, s. 427n). Toteż niniejsza wypowiedź ma zaakcentować potrzebę dialogu Kościoła hierarchicznego, przedstawicieli teologicznych i innych dyscyplin nauki oraz generalnie osób świeckich jako partnerów mających wspólnie wypracować adekwatny pełen szacunku język, konkretne metody pastoralne, a w konsekwencji doskonalszą aktualizację refleksji teologicznej Kościoła rzymskokatolickiego. Konieczność aranżowania takiego dialogu jest nie tylko odpowiedzią Eklezji<sup>2</sup> na wyzwania świata współczesnego, ale także realizacją oczekiwań – jak określił Zbigniew Nosowski, redaktor naczelny czasopisma „Więź” – tzw. wnuków soboru watykańskiego II, czyli pokolenia ludzi, którzy urodzili się w czasach adaptacji postanowień tego soboru na grunt Kościołów partykularnych (Nosowski, 2007, s. 29n). Jak słusznie zauważył Z. Nosowski: „Do »wnuków Soboru« trzeba nie tyle docierać z przesłaniem Soboru, co raczej z nimi trzeba współtworzyć Kościół, który będzie w istocie swej posoborowy. RAZEM z nimi, a nie dla nich!” (Nosowski, 2007, s. 30).

### Główne treści nauczania Pawła VI i Jana Pawła II o seksualności

W naukach teologicznych interpretacja seksualności w istotnym zakresie stała się reakcją na rewolucję seksualną zapoczątkowaną w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. w państwach cywilizacji Zachodu. Za symboliczny początek najnowszej refleksji w omawianej materii uznaje się encyklikę Pawła VI *Humanae vitae* z 1968 r. oraz późniejsze teksty opublikowane w odniesieniu do wspomnianego papieskiego dokumentu. Część z nich powstała jako forma rekapitulacji z perspektywy półwiecza od ogłoszenia wymienionej

<sup>2</sup> Słowo *Eklezja* jest w niniejszym tekście używane jest jako synonim wyrazu *Kościół*, aby zbyt często nie powtarzać drugiego z tych terminów.

encykliki (przykłady najnowszej literatury: Cipressa, 2019; Delicata, 2019, s. 51–67; Notare, 2019). Choć wspomniane pismo Pawła VI uchodzi za początek najnowszej refleksji dotyczącej teologii ciała uprawianej w naukach teologicznych, nie jest jednak literalnie pierwszą publikacją, w której podjęty został temat znaczenia ciała i seksualności wobec chrześcijańskiej myśli teologicznej. Wcześniejsze ustalenia w tym zakresie podzielono według czterech kategorii mówiących o: 1) podstawowych aspektach istnienia ciała; 2) byciu cielesnym w realizowaniu funkcji życiowych; 3) byciu cielesnym w realizowaniu funkcji teologicznych; 4) byciu ciałem a zarazem osobą, osobowością i uczestnikiem wspólnoty. Literatura zawierająca powyższe kategorie opisu wyraża również wiarę w mistyczną jedność ciała i duszy, choć rozróżnia je jako odrębne byty (Fraleigh, 1968, s. 265–277).

Encyklika Pawła VI *Humanae vitae* zawiera treści z zakresu teologii moralnej. Papież zaakcentował w niej znaczenie życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci. Ukazał współżycie płciowe między współmałżonkami jako akt miłości. Wskazał na komunę, dialogiczność i szacunek współmałżonków w doświadczaniu przez nich współżycia seksualnego (HV, n. 13). Odnosił się także do kwestii liczby potomstwa: „Błądziłby zatem całkowicie ten, kto by mniemał, że płodne stosunki płciowe całego życia małżeńskiego mogą usprawiedliwić stosunek małżeński z rozmysłu obojętny i dlatego z istoty swej moralnie zły” (HV, n. 14). Papież uznał także, że uprawianie seksu jest moralnie dopuszczalne wyłącznie między kobietą i mężczyzną połączonymi ze sobą sakramentem małżeństwa. Stosowanie antykoncepcji ocenił jako moralnie uporzędkowane, jeśli zakładało ono wyłącznie wykorzystanie naturalnego prawa płodności (HV, n. 11). Tymczasem część duszpasterzy głosiła, że stosowanie różnych form antykoncepcji nie jest grzechem, tylko kwestią intymnej decyzji małżonków. Rzeczone nauczanie Kościoła ogłoszono w dobie rewolucji seksualnej. Dodatkowo wśród członków rozwiniętych krajów popularność zyskiwały idee postmodernizmu. W świetle tych przemian progresiści oczekiwali zmian np. w zakresie moralnego nauczania Kościoła o seksualności. Natomiast konserwatyści zarzucali papieżowi zbyt otwarcie na problemy współczesnego mu świata, zbyt duże zaufanie człowiekowi.

Potwierdzenie i rozwinięcie nauczania Pawła VI w zakresie moralnej oceny aktywności seksualnych zostało przedstawione przez Jana Pawła II. Jego zainteresowanie tym obszarem życia człowieka było zasygnalizowane jeszcze przed wyborem na biskupa Rzymu (Wojtyła, 1960, 1980). Karol Wojtyła zwrócił uwagę na wzajemną odpowiedzialność i duchowe piękno współmałżonków. Pisząc o seksualności, rozpatrywał ją w kontekście ciała oraz w bezpośrednim odniesieniu do człowieka jako podmiotu, osoby. Własną refleksję lokował w ramach antropologii adekwatnej ukazującej relacyjność i odpowiedzialność czło-

wieka w stosunku do samego siebie, a także drugiej osoby (Pielorz, 2014, s. 102n). W teologicznych rozprawach przypominających formą poetycką medytację wyraził interpretację miłości jako spotkania. Doświadczane w międzyosobowej miłości seksualne zbliżenie współmałżonków ukazał jako duchowe spotkanie i doświadczenie sakramentu miłości. Jak wyjaśniał, sakrament oraz sakramentalność spotyka się z ciałem, jest widzialnym znakiem, zakłada teologię ciała. W konsekwencji więc ciało wchodzi w definicję sakramentu (Jan Paweł II 1998, s. 23), a zatem staje się uczestnikiem *sacrum*. Równocześnie papież nie zmienił wymagającego nauczania w zakresie moralności. Jako moralnie nieuporządkowane wyliczył stosowanie antykoncepcji, bezpośrednią sterylizację, masturbację, seks przedmałżeński, współżycie homoseksualne i sztuczne zapłodnienie (VS, n. 47). W związku z kluczową w historii teologii XX w., z konieczności krótko zaprezentowaną wyżej myślą Pawła VI i Jana Pawła II, zarekomendowano w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* stosowanie seksualnej wstrzeźliwości dla osób pozostających ze sobą w innej relacji niż wspólmałżeńskiej (KKK, 2008, 2358n).

Rezultatem analizy nauczania Pawła VI i Jana Pawła II na temat seksualności stał się rozwój badań oraz działalności pastoralnej w zakresie kształtowanych subdyscyplin, takich jak teologia seksualności, małżeństwa i rodziny, teologia ojcostwa i macierzyństwa, teologia dziecka, teologia ciała, duszpasterstwa rodzin, duszpasterstwa par heteronormatywnych, duszpasterstwa osób nieheteronormatywnych.

### Myśl papieża o seksualności a niektóre społeczne oczekiwania

Dynamicznie następujące przemiany kulturowe w zakresie interpretacji ludzkiej seksualności, wraz z próbami nagłośnienia problemu epidemii AIDS w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia spowodowały, że Urząd Nauczycielski Kościoła odniósł się do zagadnienia płciowości człowieka<sup>3</sup>. Reakcję Eklezji scharakteryzowała Joanna Szczepankiewicz-Battek, geograf religii, redaktor naukowa książki *Queerowe drogi teologii* (Szczepankiewicz-Battek, 2016). We wstępie do wskazanej pracy autorka uznała, że w Kościele rzymskokatolickim przez wiele lat ignorowany był problem osób LGBTQ+. Zauważyła, że odpowiedzią papieża Jana Pawła II na rewolucję obyczajową II połowy XX w. było potępienie praktyk seksualnych innych niż występujące między kobietą i mężczyzną po zawarciu przez nich sakramentu małżeństwa. Papieski głos został wzmocniony stosownym dokumentem Kongregacji Nauki

<sup>3</sup> Słowo *plciowość* używane jest jako synonim wyrazu *seksualność*, aby zbyt często nie powtarzać drugiego z tych terminów.

Wiary (Kongregacja Nauki Wiary, 1986), sygnowanym m.in. przez kard. Josepha Ratzingera, wybranego w 2005 r. na papieża. W rzeczonym piśmie zasygnalizowano potrzebę sprawowania szczególnej troski nad osobami homoseksualnymi w ramach wyrazu miłości dla grzeszników i potępienia grzechu. W innych dokumentach ocena moralna aktywności seksualnej z inną osobą niż współmałżonkiem nie zmieniła się. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* zalecono traktowanie osób nieheteronormatywnych z „szacunkiem i delikatnością”, ale równocześnie określono ich „skłonności” jako „obiektywnie moralnie nieuporządkowane”, a samą aktywność homoseksualną (podobnie jak aktywność heteroseksualną poza małżeństwem sakramentalnym) – zgodnie z dotychczasowym nauczaniem Kościoła – uznano jako grzech pozbawiający człowieka stanu łaski uświęcającej (KKK, n. 2358). Nauczanie to utrzymał Benedykt XVI. Dodatkowo zakazał przyjmowania homoseksualistów do seminariów duchownych (*Instrukcja dotycząca kryteriów rozeznawania powołania*, 2005).

Aktualny obecnie pontyfikat papieża Franciszka dla części jego świadków stał się czasem oczekiwania na liberalizację nauczania moralnego Pawła VI i Jana Pawła II. Jak zrelacjonowała J. Szczepankiewicz-Battek: „Nieheteronormatywni katolicy na całym świecie z nadzieją przyjęli deklarację papieża Franciszka o konieczności zrewidowania stosunku Kościoła do osób homoseksualnych oraz zwołanie przez niego ogólnokościelnego synodu w sprawach rodziny, w trakcie którego dyskutować miano również o sytuacji osób LGBT+ w Kościele. O konieczności zmian nauczania Kościelnego wobec osób nieheteronormatywnych (jak również osób rozwiedzionych, żyjących w ponownych związkach) już od dawna mówiło wielu postępowych teologów, w tym także biskupów i kardynałów” (Szczepankiewicz-Battek, 2016, s. 14).

Synod nie przyniósł spodziewanej przez niektórych gruntownej reformy stosunku Kościoła do przedstawicieli różnych mniejszości seksualnych. Mimo to w opinii publicznej (zwłaszcza w mass mediach) sensację wywołały słowa papieża Franciszka, wypowiedziane 29 czerwca 2013 r. na pokładzie samolotu podczas konferencji prasowej na trasie powrotnej do Rzymu ze Światowych Dni Młodzieży w Rio de Janeiro w Brazylii: „Jeśli ktoś jest gejem i szuka Boga, i ma dobrą wolę, kim jestem, by go sądzić?” (Jankiewicz, 2014). W reakcji na te słowa jedno z najbardziej popularnych amerykańskich pism adresowanych do gejów i lesbijek „The Advocate” uznało Franciszka za człowieka roku 2013. Zdjęcie papieża znalazło się na okładce jednego z numerów tego czasopisma wraz z powyższym cytatem jego wypowiedzi oraz dodanym napisem No H8, czytany jako „No hate” („Żadnej nienawiści”), być może celowo nawiązującym formą do sposobu zapisu biblijnego *siglum*. Kolejnymi wypowiedziami Ojciec Święty nie zmienił nauczania moralnego o seksualności, ale zwrócił uwagę na język jako styl mówienia o miejscu i roli osób nieheteronormatyw-



nych w Kościele. W apelu do wszystkich ludzi, a zwłaszcza do duszpasterzy, biskup Rzymu zachęcił do wypracowania holistycznego stosunku do osób LGBTQ+. 2 października 2016 r. na pokładzie samolotu w drodze powrotnej do Rzymu z pielgrzymki do Gruzji i Azerbejdżanu powiedział: „Osobom należy towarzyszyć tak, jak czynił to Jezus. Kiedy taka osoba przybędzie do Jezusa, Jezus na pewno nie powie: idź sobie, bo jesteś homoseksualistą”. Franciszek zalecił towarzyszenie, rozeznanie i przyjęcie. Równocześnie potępił teorię gender. Uznał, że przeczy ona prawom naturalnym (Bartkiewicz, 2016).

Przejawem potrzeby bardziej twórczego niż dotąd dialogu we wskazanym tematycznym obszarze było oczekiwanie części osób na adhortację apostolską *Amoris laetitia* (AL, 2016). Zwłaszcza w państwach cywilizacji Zachodu spodziewano się, że papież Franciszek zrewiduje stosunek Kościoła do ciała i seksualności, szczególnie wobec osób żyjących poza związkiem małżeńskim (w tym osób LGBTQ+). Na konieczność zmiany nauczania Kościoła o seksualności wskazywało od dawna grono postępowych teologów, w tym biskupów i kardynałów (Szczepankiewicz-Battek, 2016, s. 14). Adhortacja *Amoris laetitia* została sygnowana 19 marca, w uroczystość św. Józefa, w roku 2016. Numery 250 i 251 wprost odnoszą się do osób homoseksualnych i w zasadzie powtarzają treści zawarte w wywiadach z Franciszkiem. Czytamy w nich: „Kościół przyswaja sobie postawę Pana Jezusa, który w bezgranicznej miłości ofiarował samego siebie każdemu człowiekowi bez wyjątku. Wraz z Ojcami synodalnymi zwróciłem uwagę na sytuację rodzin, które przeżywają doświadczenie posiadania w swoim gronie osoby o skłonności homoseksualnej – doświadczenie niełatwe ani dla rodziców, ani dla dzieci. Dlatego chcemy przede wszystkim potwierdzić, że każda osoba, niezależnie od swojej skłonności seksualnej, musi być szanowana w swej godności i przyjęta z szacunkiem, z troską, by uniknąć «jakichkolwiek oznak niesłusznej dyskryminacji», a zwłaszcza wszelkich form agresji i przemocy. W odniesieniu do rodzin, należy natomiast zapewnić im pełne szacunku towarzyszenie, aby osoby o skłonności homoseksualnej miały konieczną pomoc w zrozumieniu i pełnej realizacji woli Bożej w ich życiu” (AL, n. 250).

Co więcej, w *Amoris laetitia* zanotowano: „W trakcie dyskusji na temat godności i misji rodziny, Ojcowie synodalni zauważyli, że *odnośnie do projektów zrównywania związków osób homoseksualnych z małżeństwem, nie istnieje żadna podstawa do porównywania czy zakładania analogii, nawet dalekiej, między związkami homoseksualnymi a planem Bożym dotyczącym małżeństwa i rodziny. To niedopuszczalne, aby Kościoły lokalne doznawały nacisków w tej materii oraz aby organizmy międzynarodowe uzależniały pomoc finansową dla krajów ubogich od wprowadzenia praw ustanawiających «małżeństwo» między osobami tej samej płci*” (AL, n. 251).



W adhortacji powtórzono także dotychczasowe treści dotyczące ideologii gender: „Inne wyzwanie wyłania się z różnych form ideologii, ogólnie zwanej *gender*, która *zaprzecza różnicy i naturalnej komplementarności mężczyzny i kobiety. Ukazuje ona społeczeństwo bez różnic płciowych i banalizuje podstawy antropologiczne rodziny. Ideologia ta wprowadza projekty edukacyjne i wytyczne legislacyjne promujące tożsamość osobistą i związki emocjonalne w całkowitym oderwaniu od różnic biologicznych między mężczyzną a kobietą. Tożsamość człowieka jest zdana na indywidualistyczny wybór, który może się również z czasem zmieniać.* Niepokojący jest fakt, że niektóre ideologie tego typu, utrzymujące, że stanowią odpowiedź na pewne, czasami zrozumiałe aspiracje, starają się ją narzucić jako myśl dominującą określającą nawet edukację dzieci. Nie wolno zapominać, że *płeć biologiczną (sex) oraz rolę społeczno-kulturową płci (gender) można odróżniać, ale nie rozdzielać.* Ponadto rewolucja biotechnologiczna w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego wprowadziła możliwość manipulowania aktem poczęcia, czyniąc go *niezależnym od współżycia płciowego między mężczyzną a kobietą. W ten sposób życie ludzkie i rodzicielstwo stały się czymś, co można tworzyć i niszczyć. Czymś w dużej mierze uzależnionym od życzenia osób lub par.* Czym innym jest zrozumienie ludzkiej słabości i złożoności życia, a czym innym akceptacja ideologii, które domagają się oddzielenia od siebie nierozłącznych aspektów rzeczywistości. Nie popadajmy w grzech usiłowania zastąpienia Stwórcy. Jesteśmy stworzeniami i nie jesteśmy wszechmocni. Rzeczywistość stworzona nas uprzedza i trzeba ją przyjmować jako dar. Równocześnie jesteśmy wezwani do strzeżenia naszego człowieczeństwa, a to oznacza przede wszystkim akceptowanie i szacunek go takim, jakim zostało stworzone” (AL, n. 56).

Kolejnym ważnym, a zarazem symbolicznym punktem w teologicznej dyskusji na temat seksualności okazała się działalność papieskiego jałmużnika, tj. kard. Konrada Krajewskiego. Wiosną 2020 r. pomógł on grupie transpłciowych prostytutek z Brazylii, Kolumbii i Argentyny, mieszkających w Torvaianica niedaleko Rzymu, którym – w związku z pandemią COVID-19 – zabrakło środków do życia. Co więcej, K. Krajewski w massmediach otrzymał tytuł „Robin Hooda papieża” („Pope’s Robin Hood”). Była to spontaniczna reakcja na aktywność jałmużnika, który przywrócił bezdomnym dostawę energii w sposób łamiący prawo (By Reuters, *Vatican’s ‘Robin Hood’ helps*, 2020).

Powyższe przykłady dowodzą, że aktualnie zachodzi zmiana w zakresie pastoralnej myśli i działalności wobec osób doświadczających swojej nieheteronormatywnej seksualnej tożsamości. Inicjatorem tych zmian jest papież Franciszek. Omówione przeobrażenia stanowią kontekst dla narracji reprezentantów drugiej strony dyskusji, tj. autorów nietradycyjnych, niekiedy niekanonicznych wypowiedzi humanistów zajmujących się zagadnieniami z zakresu religii rzymskokatolickiej i płciowości.

## Nowe propozycje metodologiczne na temat seksualności i wiary

Poza kolejnymi papieżami głos w dyskusji o interpretacji ludzkiej seksualności zajmują także inni teologowie, a wśród nich duszpasterze. Nie reprezentują wspólnego stanowiska. Wśród propagatorów zmian w zakresie rozumienia płci kulturowej w teologii i Kościele należy odnotować amerykańskiego jezuitę, o. Jamesa Martina, konsultanta Sekretariatu Watykańskiego ds. Komunikacji Stolicy Apostolskiej. J. Martin jest autorem książki *Building a Bridge. How the Catholic Church and the LGBT Community Can Enter into a Relationship of Respect, Compassion, and Sensitivity* (Martin, 2017). Publikacja wywołała spore poruszenie wśród teologów katolickich i szerzej: chrześcijańskich (Camosy, Martin, 2017). Jej autor sądzi, że należy zmienić m.in. język użyty w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Uważa, że zawarte tam sformułowania zdezaktualizowały się i są niepotrzebnie bolesne dla osób LGBTQ+. Jako przykład zmiany języka na lepsze Martin wskazuje na następujący przypadek: zachęca, aby pisząc w Katechizmie o homoseksualizmie w miejsce pojęcia „wewnętrzne nieuporządkowanie” wprowadzić określenie bardziej pastoralne, jakim jest termin „odmienne/inne uporządkowanie”, (org. „different order”). Duchowny uważa również, że niektórzy święci w niebie mogą być osobami nieheteronormatywnymi (Merritt, Marti, 2017).

Przykładem większej krytyki myśli Jana Pawła II o seksualności jest artykuł *Theology of Whose Body?* autorstwa Kate M. Grimes, adiunkt teologii na Uniwersytecie Villanova w USA (Grimes, 2016, s. 75–93). Zdaniem badaczki ukazanie przez K. Wojtyłę różnicy płci w sferze biologii, psychiki, duchowości i ontycznego wymiaru istnienia człowieka nie wytrzymuje krytyki w kontekście ustaleń nauki, m.in. w zakresie wiedzy o biologicznych aspektach aktu zapłodnienia (Grimes, 2016, s. 75–84). Uczona stara się dowieść również, że nawet Maryja nie podporządkowuje się wyodrębnionym przez Jana Pawła II kryteriom kobiecości. Jak wskazuje K.M. Grimes, według papieża każdy mężczyzna jest męski (tzn. aktywny, stwórczy, inicjujący działanie), a kobieta – kobieca (czyli bardziej bierna, pasywna, przyjmująca działanie mężczyzny). Zdaniem badaczki ta magisterialna koncepcja komplementarności płciowej zawodzi np. w odniesieniu do Maryi, która objawiła się w Guadalupie, a w konsekwencji wpłynęła na przerwanie dominacji kolonizatorów w Nowym Świecie oraz sprzeciwia się patriarchalnej niewoli kobiecości. W trakcie objawienia Matka Boża ukazała się jako aktywna strona spotkania z człowiekiem, zaś odbiorca jej słów – Aztek, Juan Diego – jako pasywna (przyjął on słowa Matki Bożej i działał zgodnie z jej poleceniem). W rezultacie Maryja ukazała się jako kobieta pełniąca władzę zarówno nad Juanem Diego, jak i innymi mężczyznami – reprezentantami władzy kościelnej. Nie wykazała biernej wrażliwości, a aktywną

inicjację (Grimes, 2016, s. 89; K.M. Grimes powołuje się na ustalenia zawarte w publikacji Elizondo, 2013, s. 8). W związku z powyższym Grimes sądzi, że Jan Paweł II – wyraźnie ostrzegając przed maskulinizacją, tj. aktywnością i sprawczością kobiet – wykluczył objawiającą się w Guadalupe Maryję ze swojej koncepcji kobiecości (Grimes, 2016, s. 92).

Inną z reakcji na ugruntowane w Kościele nauczanie Pawła VI i Jana Pawła II na temat seksualności stało się queerowanie teologii, rozumiane jako powstanie odrębnej myśli w ramach teologii queer. Jej charakterystyki dokonała Marcela Kościańczuk, kulturoznawczyni i badaczka w zakresie gender studies z Uniwersytetu w Leeds w Wielkiej Brytanii. Jako źródła teologii queer uznała: współczesne osiągnięcia nauk społecznych i filozofii (zwłaszcza genderstudies, queer studies) społeczny konstrukcjonizm i dekonstrukcję. Zauważyła, że język tego nowego nurtu jest podobny do innych współczesnych narracji, takich jak teologia doświadczenia, teologia wyzwolenia, teologia LGBT (Kościańczuk, 2016, s. 85).

Kluczowe dla narracji w teologii queer jest „odwracanie obelgi”. Termin ten wypracował Gerard Loughlin, pracownik naukowy Wydziału Teologii i Religii Uniwersytetu w Durham w Wielkiej Brytanii (Loughlin, 2007, s. 8). Odwracanie obelgi ma oznaczać „wywracanie na drugą stronę” tradycyjnych spojrzeń na kluczowe teologiczne terminy. Przykładem zastosowania propozycji metodologicznej G. Loughlina jest „zwrot erotyczny” zaproponowany przez Marka Woszczka, filozofa i historyka religii z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W zamierzeniu „zwrot erotyczny” ma destabilizować podstawowe normy eklezjalnej Tradycji i pytać o ich podstawy. Dalsze założenia queerowania teologii są ściśle związane z rozumieniem roli ciała i szerzej – doświadczenia cielesnego. To ostatnie odwołuje się do cierpienia oraz przyjemności, mającej charakter erotyczny. Ciało interpretowane jest jako potencjalnie najbogatsze źródło do rozważań, ponieważ dotyczy codzienności każdego człowieka, bez względu na elementy społeczno-kulturowej tożsamości. Jak sądzi M. Woszczyk, autentycznie poważne i dojrzałe potraktowanie przez kluczowych intelektualistów religijnych zwrotu erotycznego ożywiłby teologię chrześcijańską (Kościańczuk, 2016, s. 87; Woszczyk, 2013, s. 164). M. Woszczyk uznał również, że pierwszym zadaniem teologii queer nie jest „snucie rozważań na temat miejsca *lesbijki*, *geja* czy *osoby trans* w ramach istniejącego dyskursu teologii, ale zdestabilizowanie i podważenie tegoż dyskursu” (Woszczyk, 2011, s. 76). Na potrzeby niniejszego wywodu należy zauważyć, że takie założenie zamyka pole do dialogu na linii Kościół rzymskokatolicki – osoby nieheteronormatywne i sprzeciwia się idei włączania, integrowania, duszpasterskiego towarzyszenia ludziom w przeżywaniu własnej tożsamości płciowej. Przyjmuje się, że tradycją Eklezji jest nie burzenie, a ciągłe budowanie; nie sprzeciw wo-

bec własnej przeszłości, a świadomość historyczna i wyciąganie z niej wniosków w ramach ciągłości dziejowej. Nie wyklucza to inicjowania oraz przeprowadzania istotnych zmian. Mają one jednak wynikać z głębokiej refleksji nad przeszłością, a nie z autodestrukcji Tradycji. Kluczowa jest więc świadomość tego, że odnowa uznawana jest za najdawniejszy sposób rekonstruowania się Kościoła.

W związku z powyższym należy zauważyć, że autorzy opracowań na temat queerowania teologii (podobnie jak tzw. teologowie kanoniczni) reprezentują różne stanowiska na temat stopnia wprowadzenia zmian w postrzeganiu zagadnienia seksualności w teologii. Głos w dyskusji zajmują nie tylko absolwenci studiów teologicznych w wydaniu rzymskokatolickim lub szerzej chrześcijańskim. Wypowiadają się także inni uczeni. Wśród nich jest: teolog Marcella Althaus-Reid z Uniwersytetu Edynburskiego (Althaus-Reid, 2004a, 2004b), profesor studiów feministycznych (women's studies) Kathy Rudy z Duke University w Durham w USA (Rudy, 2001, s. 190–222; 2000, s. 195–216; 1997), teolog James Alison (Alison, 1998, 2001; zob. także. *James Alison* [online]), teolog Elizabeth Stuart z Uniwersytetu Winchester (Stuart, 2003, 1995; Stuart, Braunston, Edwards, McMahan, Morrison, 1997; zob. czasopismo „Theology and Sexuality” założone przez E. Stuart – wydawane od 2002 r.) oraz medioznawca Alan McKee z Uniwersytetu w Glasgow (McKee, 1999, s. 235–249; 1997, s. 21–36). Należy zauważyć, że ostatni z wymienionych autorów interpretuje teologię queer jako zbiór utopijnych zwrotów pomocnych w teoretycznej refleksji, ale nie zawsze odpowiadających faktycznej sytuacji ludzi, których ma opisywać (McKee, 1997, s. 23).

### **Rewolucja czy ewolucja?**

Istnieją pewne punkty styczne kontynuatorów myśli Pawła VI i Jana Pawła II o seksualności, krytyków ich ustaleń oraz reprezentantów teologii queer. M. Kościańczuk zauważyła, że w nauczaniu kościelnych hierarchów można dostrzec przejawy trafnej intuicji wskazującej na potrzebę poruszania na ambonie problematyki ciała i seksualności jako klucza do rozumienia duchowości oraz kwestii związanych z głównymi teologicznymi pytaniami (Kościańczuk, 2016, s. 88). W swojej refleksji autorka zauważyła również istotny problem pastoralny, jakim jest wiarygodność głosicieli Słowa Bożego dla odbiorców ich nauk. Krytycznie dokonując generalizacji, zaznaczyła, że ci duszpasterze, którzy tworzą: „jednoznaczne i kategoryczne przekazy w formie nieznoszącej sprzeciwu, wydają się żyć w zupełnie innym świecie niż ten, który jest dookoła nich. [...] Można by zastanowić się nawet, czy wypowiedzi osób mających głos (a więc

mężczyzn wysoko usytuowanych w hierarchii kościelnej) nie są niejednokrotnie oderwane od obszaru ich własnych ciał, od ich własnych doświadczeń. Warto postawić sobie w tym miejscu pytanie o to, jaki społeczny sens mają mowy, tak bardzo oderwane od doświadczenia i tak bardzo służące pewnej idei czy instytucji” (Kościańczuk, 2016, s. 89).

W tym miejscu pojawia się więc – być może zaskakujący – wniosek o tym, że istotnym punktem w refleksji kanonicznej (zgodnej z Urzędem Nauczycielskim Kościoła, wypracowanej w ścisłym nawiązaniu do nauczania Pawła VI i Jana Pawła II) i niekanonicznej teologii seksualności jest pozytywne odniesienie do doświadczeń ciała na rzecz kształtowania ducha, szeroko pojęta wiarygodność autorów narracji o płciowości i ciele oraz nawiązanie do codziennego doświadczenia, zwane w teologii przepowiadania aktualizacją.

Co więcej, zmiany w poruszaniu w teologii problemu seksualności nie dotyczą tylko powstawania nowych rozwiązań teoretycznych, ale także działalności społecznej. J. Szczepankiewicz-Battek zauważa w Polsce istnienie dwóch wspólnot chrześcijańskich, uczestniczących z strukturach międzynarodowych, deklarujących w pełni równouprawnienie osób LGBTQ+, a więc m.in. dopuszczenie ich do funkcji duchownych i udzielanie ślubów parom jedнопłciowym. Wspólnotami tymi są: Reformowany Kościół Katolicki i Zjednoczony Kościół Chrześcijański. Jednakże badaczka notuje, że większość osób LGBTQ+ w Polsce i generalnie na świecie optuje za odkrywaniem ich roli i miejsca w istniejących już wspólnotach eklezjalnych, a nie za tworzeniem nowych, potencjalnie pogłębiających podziały i dyskryminacje (Szczepankiewicz-Battek, 2016, s. 14nn). Ostatnia z zaprezentowanych potrzeb tworzy nadzieję na dosłowne oraz metaforyczne budowanie miejsc do dialogu nad kwestią interpretacji seksualności w kontekście wiary chrześcijańskiej, przy uczestnictwie reprezentantów mniejszości i większości. Symbolem tego jest działalność Kościoła rzymskokatolickiego w kierunku specjalistycznego działania pastoralnego adresowanego do osób LGBTQ+. Praca ta może stanowić przykład dialogu bez potrzeby totalnej dekonstrukcji Tradycji Kościoła, artykułowanej przez M. Woszcza.

Symbolicznym wyznacznikiem odnowy publicznej, społecznej dyskusji nad miejscem osób nieheteronormatywnych w Polsce stał się w 2015 r. coming out ks. Krzysztofa Charamsy, sekretarza Międzynarodowej Komisji Teologicznej przy Kongregacji Nauki Wiary w Watykanie (zob. Charamsa, 2017). Był on szczególnie dyskutowany w mass mediach i niejako przykrył fakt wcześniejszej działalności poszczególnych ludzi, np. księży prowadzących duszpasterstwo adresowane do osób LGBTQ+. Badania na ten temat przeprowadziła psycholog i teolog, Jolanta Próchniewicz, w swojej dysertacji doktorskiej *Kościół katolicki wobec osób homoseksualnych. Polskie doświadczenia i poszukiwania pastoralne* (Próchniewicz, 2006). Należy zauważyć, że praktykę we wskazanym zakre-

się prowadziła grupa jezuickich duszpasterzy psychologów i psychoterapeutów (o. Józef Augustyn, o. Jacek Prusak, o. Mieczysław Kożuch), inni zakonnicy (o. Wiktor Tokarski OFM), duchowni diecezjalni (ks. Tadeusz Huk) i osoby świeckie (np. Cezary Gawryś, Katarzyna Jabłońska, Agnieszka Kozak) (Wielebski, 2008, s. 212). Istotny głos w dyskusji nad potrzebą duszpasterstwa osób nieheteronormatywnych zajął J. Augustyn, autor książek m.in. z zakresu duchowości i teologii płci (Augustyn, 2009, 2008, 2007, 2002, 1997, 1996). Uznał on, że w Polsce brakuje zorganizowanego duszpasterstwa osób homoseksualnych. Brak ten starają się nadrabiać niektórzy księża w swoich parafiach. J. Augustyn ocenił: „Niestety są to najczęściej *prywatne* inicjatywy poszczególnych księży, co nie zawsze jest korzystne, szczególnie dla tego rodzaju duszpasterstwa. Współbracia kapłani czy też wierni, nie rozumiejąc jaki jest cel i sens takich kontaktów mogą snuć różne *niepotrzebne* domysły. Ksiądz, który wychodzi do tych środowisk, w moim odczuciu, winien mieć mocne oparcie we wspólnocie Kościoła, z której wychodzi. Jego rola winna być jasna i czytelna zarówno dla niego samego, dla wiernych, jak też dla samych osób homoseksualnych” (*Duszpasterstwo osób homoseksualnych...*, [b.r.]).

Autor wypowiedzi zwrócił więc uwagę na wielką potrzebę istnienia zorganizowanego eklezjalnego systemu duszpasterstwa osób nieheteronormatywnych nie tylko ze względu na dobro ich samych, ale i dla dobra duchowego ludzi heteroseksualnych. W dalszych słowach wyraził potrzebę integracji, wynikającej z otwarcia członków środowisk LGBTQ+ na społeczeństwo, a nie zamykanie ich w dosłownych lub metaforycznych gettach.

Jak wyżej wskazano, J. Augustyn nie jest jedynym duszpasterzem współpracującym w Polsce z osobami nieheteronormatywnymi. Dla przykładu, J. Prusak wskazał na potrzebę rekonfiguracji pastoralnych praktyk w kierunku modelu duszpasterstwa związków niesakramentalnych, gdzie osoby homoseksualne mogłyby doświadczyć poczucia solidarności z ludźmi przeżywającymi podobne doświadczenia i możliwość bycia w Kościele (Wielebski, 2008, s. 234). Należy zauważyć, że niektórzy z księży anonimowo podejmują głos w publicznej dyskusji. W związku z tym stwierdzają, że głównym problemem w przypadku prowadzenia omawianej działalności pastoralnej jest brak jawności. Prezbiterzy zwracają uwagę na fakt, iż takie duszpasterstwo nie powinno działać w formie zakonspirowanej, ale być otwarte; jednak otoczenie nie zawsze na to pozwala. Pod pojęciem otoczenia rozumieją zarówno środowisko kościelne, jak i generalnie społeczeństwo (*Nie błądzi ten...*, 2013, s. 11–17).



## Podsumowanie

Celem przedłożonego artykułu było prześledzenie stanowisk dwóch kluczowo odmiennych stron dyskusji: 1) Pawła VI i Jana Pawła II oraz kontynuatorów ich myśli jako reprezentantów teologii kanonicznej i Kościoła rzymskokatolickiego; 2) autorów wybranych niekanonicznych wypowiedzi na temat teologii seksualności. Prześledzenie ich wypowiedzi miało służyć określeniu, na ile pole do dialogu w podjętej kwestii jest między nimi możliwe.

Przedstawione powyżej treści wskazują na wypowiedzi papieży i kanonicznych teologów, prezentujące narrację konstruktywistyczną, wypracowaną w ciągu Tradycji Kościoła, w znacznym zakresie dzięki podjęciu i rozwinięciu myśli Pawła VI i Jana Pawła II o seksualności. Równocześnie analiza tych stanowisk wskazała, że autorzy teologii queer agitują dekonstrukcję eklezjalnej narracji. Oba podmioty dyskusji stanowią przykłady odmiennych postaw. W ich kontekście można lokować wyśrodkowane wypowiedzi. Odnotowania wymagają także podejścia absolutnie skrajne, np. całkowicie odrzucające nauczanie papieży lub wykluczające jakąkolwiek możliwość akceptacji osób nieheteronormatywnych w Kościele.

Wobec dokonanego powyżej przeglądu wybranych stanowisk zauważa się dwa istotne punkty do prowadzenia dialogu nad zagadnieniem seksualności w ramach uprawiania teologii spekulatywnej i pastoralnej. Pierwszym punktem jest język rozumiany jako forma komunikacji społecznej. Adekwatny język ma szansę być dowodem dialogu w atmosferze wzajemnego szacunku i chęci dojścia do porozumienia, na co zwrócił uwagę papież Franciszek. Winien być to dialog prowadzony z reprezentantami teologicznymi i innych dyscyplin nauki, ludźmi doświadczającymi swojej płciowości w sposób zróżnicowany. Język uwidacznia się w mowie, która nie ma być tylko prezentacją własnego stanowiska, ale przede wszystkim jest przejawem wysłuchania drugiej strony, odpowiedzią dokonaną przez zrozumienie, będące aktem intelektualnym i emocjonalnym.

Drugim istotnym punktem, ważnym dla potencjalnego dialogu nad zagadnieniem seksualności, jest głoszona treść oparta na najbardziej elementarnych założeniach: wiarygodności (nie tylko Ewangelii, ale także samych mówców), odniesieniu do nieteologicznych dyscyplin nauki, aktualizacji, a zwłaszcza na głębokiej humanistycznej interpretacji ciała i cielesności. Jak bowiem zauważono, obie strony wskazanego dialogu, niezależnie od siebie lub pośrednio zależnie, przyznały kluczowe znaczenie ciału w życiu człowieka. W konsekwencji rozwinęły myśl nad zagadnieniem doświadczania cielesnego, roli zmysłów, płciowości, tożsamości seksualnej. Wydaje się więc, że rozpoczęcie dyskusji od kwestii ciała oraz cielesności jako czegoś pozytywnego dla człowieka może stanowić bodziec służący porozumieniu. W tym kontekście należy częściowo



zgodzić się z M. Kościańczuk twierdzącą, że teologia queer, jako teologia sprzeciwu i buntu wobec przeróżnych form dyskryminacji, odwołuje się nie tylko do tradycji poststrukturalnej, ale może być także odczytana jako pozytywna dekonstrukcja chrześcijaństwa, które określa się religią miłości i akceptacji (Kościańczuk, 2016, s. 92). Jednakże, zgodnie z eklezjalnym paradygmatem myślenia, wskazana wyżej dekonstrukcja nie będzie rozumiana skrajnie i totalnie, a jako swego rodzaju rekonstrukcja, czyli przekształcenie się, ewoluowanie, odnowa przez powrót do korzeni, czyli Jezusa Chrystusa.

Szukając więc możliwości do twórczego odniesienia się do myśli Pawła VI i Jana Pawła II na temat seksualności w kontekście wiary człowieka, należy bardziej niż dotychczas wcielić w życie nauczanie papieża Franciszka, tj. działać zgodnie z szacunkiem, otwartością, dialogiem i wzajemnym zrozumieniem; pracować nad adekwatnym językiem; pogłębiać człowieczeństwo własne oraz innych ludzi; potępiać przemoc jako reakcję na tożsamość seksualną; powiększać wiarę jako osobową więź między człowiekiem i Bogiem.

## Bibliografia

- [By Reuters], 2020, *Vatican's 'Robin Hood' helps feed transsexual prostitutes hit by lockdown*, New York Post, [online], dostęp: 17.11.2020, <<https://nypost.com/2020/04/30/vaticans-robin-hood-helps-feed-transsexual-prostitutes/>>.
- Alison James, 1998, *The Joy of Being Wrong. Original Sin Through Easter Eyes*, New York.
- Alison James, 2001, *Faith Beyond Resentment, Fragments Catholic and Gay*, New York.
- Althaus-Reid Marcella, 2004a, *From Feminist Theology to Indecent Theology. Readings on Poverty, Sexual Identity and God*, London.
- Althaus-Reid Marcella, 2004b, *The Queer God*, New York.
- Augustyn Józef (red.), 1996, *Ku dojrzałej ludzkiej miłości*, Kraków.
- Augustyn Józef (red.), 2007, *Duchowość kobiety*, Kraków.
- Augustyn Józef (red.), 2008, *Duchowość mężczyzny*, Kraków.
- Augustyn Józef, 1997, *Homoseksualizm a miłość*, Kraków.
- Augustyn Józef, 2002, *Głęboko wstrząśnięci. Samooczyszczenie Kościoła*, Kraków.
- Augustyn Józef, 2009, *Integracja seksualna. Przewodnik po poznawaniu i kształtowaniu własnej seksualności*, Kraków.
- Bartkiewicz Artur, 2016, *Papież Franciszek o homoseksualistach*, w: *Rzeczpospolita* [online], dostęp: 23.10.2017, <<http://www.rp.pl/Papiez-Franciszek/161009889-Papiez-Franciszek-o-homoseksualistach.html>>.
- Benedykt XVI, 2005, *Instrukcja dotycząca kryteriów rozeznawania powołania w stosunku do osób z tendencjami homoseksualnymi w kontekście przyjmowania ich do seminariów i dopuszczania do święceń*, w *Opoka.pl* [online], dostęp: 7.11.2017, <[https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kedukacja/instrukcja-seminaria\\_04112005.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kedukacja/instrukcja-seminaria_04112005.html)>.
- Biser Eugen, 1992, [b.t.], *Die Zeit*, nr 27, s. 11.
- Bolewski Jacek (red.), 2013, *Wyzywająca miłość. Chrześcijanizm a homoseksualizm*, Warszawa.
- Camosy Charles C., Martin James, 2017, *Q&A: Rev. James Martin contemplates reaction to his book on LGBT Catholics*, „Religion News Service”, w: *Religion News Service* [online], dostęp:

- 28.11.2017, <<http://religionnews.com/2017/09/13/qa-rev-james-martin-contemplates-reaction-to-his-book-on-lgbt-catholics/>>.
- Chaberek Michał, 2018, *Czy teologia ciała jest teologią fundamentalną? O naturze teologii ciała jako dyscypliny poznawczej*, *Poznańskie Studia Teologiczne*, nr 1, s. 115–127.
- Charamsa Krzysztof, 2017, *Kamień węgielny. Mój bunt przeciwko hipokryzji Kościoła*, Warszawa.
- Cipressa Salvatore, 2019, *Sessualità, differenza sessuale, generazione: a cinquant'anni da Humanae vitae: atti del XXVII Congresso nazionale dell'ATISM (Torino, 3–6 luglio 2018)*, Cittadella editrice, Assisi.
- Comiskey Andrew, 2012, *W poszukiwaniu tożsamości płciowej. Historia byłego homoseksualisty*, Warszawa.
- Delicata Nadia, 2019, *Revisiting Humanae Vitae, fifty years later*, w: Elżbieta Osewska (red.), *Strong families – strong societies*, Kraków, s. 51–67.
- Duszpasterstwo osób homoseksualnych. Z ojcem Józefem Augustynem SJ rozmawia Paweł Wołowski*, [b.r.], w: *Mateusz.pl* [online], dostęp: 23.10.2017, <[http://mateusz.pl/czytelnia/ja-duszpasterstwo\\_o\\_h.htm](http://mateusz.pl/czytelnia/ja-duszpasterstwo_o_h.htm)>.
- Dzierżanowski Marcin, 2014, *Wiara w kolorach tęczy. Jak pogodzić homoseksualność, biseksualność lub transpłciowość z byciem chrześcijaninem*, Warszawa.
- Elizondo Virgilio, 2013, *Guadalupe: Mother of the New Creation*, Maryknoll (NY).
- Evert Jason, 2014, *Teologia jej ciała. Odkrywanie piękna i tajemnicy kobiety*, Kraków.
- Fraleigh Warren P., 1968, *Meanings of the Human Body in Modern Christian Theology*, *Research Quarterly*. American Association for Health, Physical, Education and Recreation, nr 2, s. 265–277.
- Grimes Katie M., 2016, *Theology of Whose Body? Sexual Complementarity, Intersex Conditions, and La Virgen de Guadalupe*, *Journal of Feminist Studies in Religion*, nr 1, s. 75–93.
- Grün Anzelm, 2007, *Walczyć i kochać. Mężczyźni w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Częstochowa.
- Hall Dorota, 2016a, *Biseksualność w aktywności chrześcijan i chrześcijanek LGBT w Polsce*, *Studia Socjologiczne*, nr 3, s. 79–99.
- Hall Dorota, 2016b, *W poszukiwaniu miejsca. Chryścianie LGBT w Polsce*, Warszawa.
- Hannaford Robert, Jobling J'annine, 1999, *Theology and the body. Gender, text and ideology*, Leominster.
- Helminiak Daniel, 2002, *Co Biblia naprawdę mówi o homoseksualności*, Gdynia.
- Hernoga Józef, 2014, *Recepcja soboru watykańskiego II w Niemczech*, w: Michał Białkowski (red.), *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, Toruń 2014, s. 413–434.
- Huk Tadeusz, 1996, *Kościół wobec homoseksualizmu. Opracowania – świadectwa – dokumenty*, Warszawa.
- Huk Tadeusz, 2000, *Homoseksualizm. Dokumenty Kościoła, opracowania, rozmowy, świadectwa*, Warszawa.
- James Alison [online], dostęp: 28.11.2017, <<http://jamesalison.co.uk/>>.
- Jan Paweł II, 1981–1998, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, t. 1–4, Lublin.
- Jan Paweł II, 1993, *Encyklika Veritatis splendor o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Rzym, wyd. pol. Wrocław 2016.
- Jan Paweł II, 1998, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O teologii ciała Jana Pawła II*, t.4, Lublin.
- Jankiewicz Tomasz, 2014, *Franciszek tak, Kościół nie*, w: *Gość.pl* [online], dostęp: 23.10.2017, <<http://gosc.pl/doc/1828336.Franciszek-tak-Kosciol-nie/3>>.
- Jucewicz Antoni, Machinek Marian (red.), 2009, *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, Olsztyn.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1992, Rzym, wyd. pol. Poznań 2008.

- Kongregacja Nauki Wiary, 1986, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych*, Rzym, wyd. pol. Rzym 1986.
- Kopycki Paweł, 2013, *Elementarz teologii ciała według Jana Pawła II*, Częstochowa.
- Kosiewicz Jerzy, 2007, *Mysł wczesnoschrześcijańska i katolicka wobec ciała*, Warszawa.
- Kościańczuk Marcela, 2016, *Queerowanie teologii i teologia queer-inkluzywna: utopia czy rzeczywistość? projekt antydykryminacyjny?*, w: Joanna Szczepankiewicz-Battek (red.) *Queerowe drogi teologii*, Warszawa, s. 85–98.
- Kubicki Roman, 2013, *Ciało jako źródło kultury*, w: Maria Gołębiewska, Andrzej Leder (red.), *Nadawać znaczenie. Uwagi o filozofii kultury*, Warszawa, s. 73–94.
- Kupczak Jarosław, 2013, *Teologiczna semantyka płci*, Kraków.
- Loughlin Gerard, 2007, *Queer Theology. Rethinking the Western Body*, Oxford.
- Marczewski Robert, 2015, *Teologia ciała Jana Pawła II w praktyce amerykańskiego kościoła*, Kraków.
- Martin James, 2017, *Building a Bridge. How the Catholic Church and the LGBT Community Can Enter into a Relationship of Respect, Compassion, and Sensitivity*, San Francisco.
- McKee Alan, 1999, *Resistance in hopeless'. Assimilating queer theory*, *Social Semiotics*, nr 2, s. 235–249.
- McKee Alan, 1997, *Fairy tales. How we stopped being 'lesbian and gay' and became 'queer'*, *Social Semiotics*, nr 1, s. 21–36.
- Merritt Jonathan, Martin James, 2017, *The Vatican adviser is moving Catholics toward LGBT inclusion*, „Religion News Service”, w: *Religion New Service* [online], dostęp: 28.11.2017, <<http://religionnews.com/2017/06/06/this-top-vatican-official-is-quietly-moving-catholics-toward-lgbt-inclusion/>>.
- Mroczkowski Ireneusz, 2018, *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Warszawa.
- Nie błądzi ten, kto nie wyruszył w drogę. Z duszpasterzem osób homoseksualnych rozmawia Dominika Kozłowska, Marzena Zdanowska*, 2013, *Znak*, nr 4, s. 11–17.
- Nosowski Zbigniew, 2007, *Polski (po)soborowy rachunek sumienia*, w: K. Półtorak (red.), *Recepcja soboru. Niektóre wyzwania wobec życia i działania Kościoła 40 lat po soborze watykańskim II*, Szczecin, s. 29–56.
- Notare Theresa, 2019, *Humanae vitae, 50 years later: Embracing God's vision for marriage, love, and life: A compendium*, Washington D.C.
- Franciszek, 2016, *Posynodalna adhortacja apostołska AmorisLaetitia o miłości w rodzinie*, Rzym, wyd. pol. Poznań 2016.
- Pasierb Janusz, 1979, *Kościół a aktualne przemiany kultury polskiej*, w: Lucjan Balter (red.), *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 1979, s. 331–338.
- Pasierb Janusz, 1993, *Miejsce tradycji w kulturze*, *Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej*, nr 12, s. 102–112.
- Paweł VI, 1968, *Encyklika Humanae vitae o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego*, Rzym, wyd. pol. Kraków 2003.
- Pielorz Katarzyna, 2014, *Teologia ciała – koncepcja Jana Pawła II jako odpowiedź na wyzwania współczesnej rodziny*, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, nr 1, s. 101–121.
- Próchniewicz Jolanta, 2006, *Kościół katolicki wobec osób homoseksualnych. Polskie doświadczenia i poszukiwania pastoralne*, dysertacja doktorska, Wydział Teologiczny, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań.
- Radzik Zuzanna, 2015, *Kościół kobiet*, Warszawa.
- Rucki Mirosław (red.), 2013, *Bóg kocha homoseksualistów. Teksty publikowane na łamach „Miłujcie się!”*, Poznań.
- Rudy Kathy, 1997, *Sex and the Church. Gender, Homosexuality and the Transformation of Christian Ethics*, Boston.
- Rudy Kathy, 2000, *Queer theory and feminism*, *Women's Studies*, nr 2, s. 195–216.

- Rudy Kathy, 2001, *Radical Feminism, Lesbian Separatism, and Queer Theory*, *Feminist Studies*, nr 1, s. 190–222.
- Schumacher Michele M. (red.), 2008, *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, Warszawa.
- Sikora Jerzy, 2009, *Słowo we współczesnym kaznodziejstwie*, w: Witold Kawecki, Katarzyna Flader (red.) *Słowo w kulturze współczesnej*, Warszawa.
- Sobór Watykański II, 1965, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, Rzym 1965, wyd. pol. Poznań 2005.
- Soiński Borys J. (red.), 2015, *Płeć i gender w perspektywie psychologii pastoralnej*, Poznań.
- Stuart Elizabeth, 1995, *Just Good Friends. Towards a Lesbian and Gay Theology of Relationships*, London.
- Stuart Elizabeth, 2003, *Gay and Lesbian Theologies. Repetitions and Critical Difference*, London.
- Stuart Elizabeth, Braunston Andy, Edwards Malcolm, McMahon John, Morrison Tim, 1997, *Religion is a Queer Thing. A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual and Transgendered Persons*, London.
- Szczepankiewicz-Battek Joanna, 2016, *Wprowadzenie*, w: Joanna Szczepankiewicz-Battek (red.), *Queerowe drogi teologii*, Warszawa, s. 7–20.
- Szwed Anna, 2015, *Ta druga. Obraz kobiety w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego i w świadomości księży*, Kraków.
- Terlikowski Tomasz, 2004, *Tęczowe chrześcijaństwo. Homoseksualna herezja w natarciu*, Halinów.
- Waldstein Michael, 2012, *Sens ciała. Wokół filozofii seksualności Jana Pawła II*, Warszawa.
- Wielebski Tomasz, 2008, *Duszpasterstwo osób homoseksualnych. Nowe wyzwanie dla Kościoła w Polsce*, *Warszawskie Studia Pastoralne*, nr 2, s. 212–239.
- Wojtyła Karol, 1960, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Lublin.
- Wojtyła Karol, 1980, *Przed sklepem jubilera. Medytacja o sakramencie małżeństwa, przechodząca chwilami w dramat*, Bydgoszcz.
- Woszczyk Marek, 2011, *Queerowanie teologii, projekt w realizacji*, *Znak*, nr 12, s. 73–80.
- Woszczyk Marek, 2013, *Ogród pośród płomieni. Erotyka imperium, eklezjalne ciała i queerowanie małżeństwa*, *Praktyka Teoretyczna*, nr 2, s. 163–194.

## **Paul VI and John Paul II on sexuality. The thought, reception, and discussion**

**Summary:** One of the most important issues in theology today is a gender and sexuality problem. According the *Gaudium et spes*, The Roman Catholic Church should be in dialogue with the world, which he is a part. Therefore he cannot be apathetic to the various transformations in the world, for example in the social view on sexuality, and its theological implication. Thus, the paper's aim is to answer two questions: 1) what was Paul VI and John Paul II's point on sexuality?; 2) what is the reception and discussion their teaching? The additional goal of the text is to show main comments two different sides of the dialogue: 1) popes; 2) authors of non-canonical methodological approaches within the queer theology. Showing the main comments should help to understand, how much possible is a common creative dialogue on sexuality and gender between the two sides.

**Keywords:** Paul VI, John Paul II, sexuality, gender, body, theology of the body.

### Wykaz skrótów

- AL – Papież Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia* o miłości w rodzinie, Rzym 2016, wyd. pol. Poznań 2016.
- HV – Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae* o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego, Rzym 1968, wyd. pol. Kraków 2003.
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Rzym 1992, wyd. pol. Poznań 2008.
- VS – Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, Rzym 1993, wyd. pol. Wrocław 2016.



**Tomasz Nawracała\***

Faculty of Theology

Adam Mickiewicz University in Poznań (Poland)

## THE PRIESTHOOD OF CHRIST IN THE LIGHT OF JOHN PAUL II'S LETTERS TO PRIESTS FOR MAUNDY THURSDAY

**Summary:** The long pontificate of John Paul II was a time for the Church to continue reflecting on the fundamental themes that constitute the identity of the community of Christ's disciples. Among many subjects, the priesthood appears to be a special topic: on the one hand, through the pope himself and his pastoral activity, and on the other – through a series of documents devoted to the priesthood. This article will present the person of Christ as a priest since it is the starting point for reflection on the priesthood as such. In the mind of the Polish Pope, Christ is the only priest who connects His priesthood with the sacrifice on the cross. This sacrifice includes the perfection of mediation between God and people, and simultaneously, the completion of what Christ possesses eternally as the Son. Sonship, mediation and the priesthood are topics that should be considered together as they not only interpenetrate but also complement each other. Such a broad approach to the subject, however, is limited to the analysis of the Letters to priests for Maundy Thursday.

**Keywords:** John Paul II, priesthood, letters, Holy Thursday, Christ, mediator, sacrifice.

The priesthood and John Paul II – *quid novi?* In the context of the long pontificate of Polish Pope, it may seem that every aspect has already been raised and developed. After two exhortations dedicated separately to priests and bishops,<sup>1</sup> after analyzing annual letters to priests, and finally two specific autobiographies,<sup>2</sup> what more can be said about the priesthood in the teaching of John Paul II? Against all appearances, it is possible and not always preliminary assumptions appear to be sufficiently correct.

---

\*Adres/Address: Rev. dr. habil. Tomasz Nawracała, prof., ORCID: 0000-0001-6658-5951; e-mail: ks.tomn@gmail.com

<sup>1</sup> It concerns exhortations: *Pastores Dabo Vobis* from 1992 and *Pastores gregis* from 2003.

<sup>2</sup> The first autobiography, entitled *Dar i tajemnica*, was published on the 50<sup>th</sup> anniversary of Wojtyła's priestly ordination (November 1996), and the second one, *Wstańcie, chodźmy!* (published in 2004), described his activities as a bishop in Krakow and Rome.



The topic discussed in this study is included in the title. Somehow John Paul II presents the priesthood of Christ in letters to priests written every year on the occasion of Maundy Thursday. The emphasis here is on the person of Jesus Christ, who is the first and greatest priest of the New Testament. The point is not, therefore, to repeat the content that pertains to and characterizes the sacramental priesthood in the Church, but rather to pay attention to Christ as a priest.<sup>3</sup> For if Christ remains the key to understanding the history of the Church and the world, it is no different with the priesthood, which is fulfilled in the Church as an extension of His, Christ's, priesthood.

Before presenting the very person of Christ the priest, however, it is necessary to draw attention to some undeniable facts relating to Him, and then to show the general essence of His priesthood. Only in this context can we try to indicate the main threads in the thoughts of the Polish Pope about Christ as a priest. The basis for the analysis will be the letters for Maundy Thursday, which, although not the most important in the Church's magisterium, due to the addressees – priests, should present the priesthood of Christ as the principle and starting point.

### Obvious and not obvious

In the writings of John Paul II under discussion, there are expressions that are classic in understanding the priesthood of Christ. He is called a priest, (cf. John Paul II, 1979, 11; 1988, 21; 1992, 1; 1995, 1) the only priest, (cf. John Paul II, 1993, 1; 1979, 3) great priest, (cf. John Paul II, 1996) eternal priest, (cf. John Paul II, 1979, 6; 1980,8; 1982, 6; 1997, 1) true priest, (cf. John Paul II, 1980, 8) the highest priest, (cf. John Paul II, 1997, 1; 1998, 1; 2004, 5-6) New Covenant priest, (cf. John Paul II, 1989, 1; 1990, 1) high priest, (cf. John Paul II, 1980,8) priest in the order of Melchizedek. (Cf. John Paul II, 1996, 1) The vocabulary used by the Pope does not go beyond the message of the authors of the New Testament, especially the Letter to the Hebrews. All the expressions quoted are of biblical origin and constitute a definitive limit of speaking about the priesthood as such. This means that Christ is not only a priest, but also that He has one, the only and full priesthood. (Cf. John Paul II, 1979, 4)

---

<sup>3</sup> In the studies on the topic of priesthood by John Paul II I did not come across such a comprehensive study, and the number of studies is exceptionally enormous. The catalog of the Center for Documentation and Study of the Pontificate of John Paul II in Rome contains 400 records regarding the priesthood. It is probably not even possible to consult at least some of these works. From Polish publishing houses, I will mention only two: K. Czuba, 2010, *Tożsamość kapłańska – sacerdos alter Christus – w nauczaniu Jana Pawła II*, *Collectanea Theologica*, t. 80/1, pp. 81–98; J. Bramorski, 2010, *Kapłaństwo jako dar z siebie w życiu i myśli Jana Pawła II*, *Studia Gdańskie*, t. XXVI, pp. 43–66.

Already at the stage of establishing certain foundations, it can be stated that the concept of Christ's priesthood will be inscribed in the whole message of the New Testament. Moreover, it will not only result from it, but also treat it as a guarantee of seeking its meaning. Christ is not only a priest, but also exercises His priesthood in a unique, unrepeatable and non-transferable way. He alone is the true priest, and those who are called priests by the tradition of the Church can sacramentally only participate in this priesthood. Hence, they add nothing or diminish anything in the priesthood of Christ.

The main principle distinguishing Christ's priesthood is His holiness in the strongest sense of the word. If holiness defines God in the strict sense and radically separates Him from other creatures, then Christ, the holy priest, must also preserve these qualities. This means that in His priesthood He cannot be like creatures who offer a sacrifice to God, and as a priest, He never ceases to be God, that is, the Son of God. In this connection, says John Paul II, the priesthood of Christ is linked to the mission of the Son, it is essentially inscribed in it. This approach to Christ's priesthood is unusual in the tradition of the Church, although for us Christians of the 21<sup>st</sup> century it has become ordinary through the reception of the teachings of the Second Vatican Council. It is enough, however, to recall the teaching of Pius XII to indicate a difference in understanding the source of the priesthood. The encyclical *Mediator Dei*, published in 1947, contains the following words:

“Mediator between God and men, the High Priest, who went before us into heaven, Jesus the Son of God, quite clearly had one aim in view when He undertook the mission of mercy which was to endow mankind with the rich blessings of supernatural grace. Sin had disturbed the right relationship between man and his Creator; the Son of God would restore it. The children of Adam [...] He would bring them back to their heavenly Father [...]. For this reason He was not content, while He dwelt with us on earth, merely to give notice that redemption had begun, and to proclaim the long-awaited Kingdom of God, but gave Himself besides in prayer and sacrifice to the task of saving souls, even to the point of offering Himself, as He hung from the cross, a Victim unspotted unto God, to purify our conscience of dead works, to serve the living God.

But what is more, the divine Redeemer so willed it that the priestly life, which began with the supplication and sacrifice of His mortal body, should continue without intermission down the ages in His Mystical Body which is the Church. That is why, He established a visible priesthood to offer everywhere the clean oblation which would enable men from East to West, freed from the shackles of sin, to offer God that unconstrained and voluntary homage which their conscience dictates.

In obedience, therefore, to its Founder's behest, the Church prolongs the priestly mission of Jesus Christ mainly by means of the sacred liturgy." (Pius XII, 1947)

For Pius XII, the priesthood is above all *munus*, a function and dignity that Christ fulfills from the moment of His incarnation. The Son of God comes into the world to accomplish salvation and becomes a priest because of it. If there had been no incarnation, there would have been no need for the priesthood. Its existence in the Church stems from the necessity to offer the Eucharistic sacrifice, which is combined with the celebration of other sacraments and daily prayer of thanksgiving.<sup>4</sup> John Paul II's thought is slightly different: the incarnation is only a revelation of what Christ possesses eternally. If there had been no incarnation, the priesthood in the Son would have remained hidden only in God. It is inscribed in the mystery of His existence. (Cf. John Paul II, 2004, 2) The question that arises here is: what is the essence of Christ's priesthood?

### **The essence of the priesthood**

Letters from priests, published for over twenty years, describe the essence of Christ's priesthood in a variety of ways. Nevertheless, the essential element that returns regularly is the sacrifice on Golgotha. The cross of Christ is a place of special manifestation of His priestly dignity. For Christ himself, it is the culminating point where everything leads to and where everything comes true. However, for the Church, the community of Christ's disciples, it is the starting point that allows us to grasp and understand better the whole life of Christ.

John Paul II strongly emphasizes the importance of the cross as a real sacrifice. Thus, it unites priesthood and sacrifice as essential to each other. The priesthood is ordained for sacrifice, and sacrifice, if its purpose is to be God, can be offered only by God's chosen and ordained ministers. Again, we see a biblical thought, this time going back to the Old Testament. According to Jewish law, the priests were members of the tribe of Levi, whose task was to exercise sacrificial worship on behalf of the entire chosen people. Their service was related to the care of the tabernacle, initially in the tent of the meeting, and then in the Jerusalem Temple. Intuition suggests that this biblical setting reveals a certain uniqueness of Christ's priesthood and its continuity with the Old Testament tradition. This continuity is expressed in the localization of the sacrifice: Jewish priests and Christ make a sacrifice to God in Jerusalem. And

---

<sup>4</sup> Pius XII, referring to his predecessor, Pius XI, indicates the divine psalmody, that is, the priestly breviary.

the role of an intermediary should also be added to that. Jewish priests sacrificed in the name of the chosen people, and Christ does so in the name of all mankind. Therefore, He goes beyond the Old Testament.

Making sacrifices to God is the most important privilege of the priesthood. However, it does not exhaust its essence. Testimony and service must necessarily be added to the various acts of sacrifice. The priesthood is a witness and a service whose subject is twofold: God and God's people. These two additional aspects of the priesthood as such are related to the observance of God's law, which must also be known in advance. If a priest is to serve and testify, he must do so consciously, with full responsibility for the words spoken and the action taken. The priest does not act on his own, but is a sign of God in the world, and therefore, an identity between the inner and the outer is necessary. In other words, external acts must be inspired by an authentic internal reference to God. What is greater, what is more beautiful in man than love? Through love man expresses himself most fully and it is love which determines the value of human actions. Hence, notes John Paul II, the priesthood as a testimony and service cannot be devoid of love. Rather, it should be based on it, expressed in it and lead to it. The priest's task is to lead people to love God.

And here comes some novelty. John Paul II combines the ideal of a priest – sacrifice with the ideal of a priest – a good shepherd. (Cf. John Paul II, 1992, 1) A good shepherd not only protects his sheep, but is ready to give his life for them. Willingness to sacrifice life as a quality of a priest-shepherd results not so much from observation of the temporal world as from the interpretation of the motive of a good shepherd in the teaching of Jesus Himself. It is hard to imagine, more than two thousand years ago that a shepherd would devote his life to just one sheep. Though humanly speaking, he may feel sorry for the loss of one animal, a sane shepherd does not forget about the rest of the herd. He has other sheep for which he needs to care and not to endanger them. A good shepherd, as interpreted by Christ, is a shepherd always ready to sacrifice, always ready to save his sheep, even if it is just one of them. Where does this willingness to sacrifice come from? It is precisely because you truly love your sheep, i.e. not treat them as strangers. There is also a novelty here: the priest-shepherd acts not between objects – victims, but between subjects – co-sacrifices. This is a great thought that will return like a refrain in many letters to priests. There is one priesthood of Christ which abides in all of God's people. By virtue of this one priesthood, all the people are ready to offer sacrifices to God.<sup>5</sup>

Anything can be an offering to God, but its purpose is to sanctify man. To sanctify means to grow in holiness. Therefore, the very act of sacrifice

---

<sup>5</sup> The thought is taken from *Lumen gentium* 10.

presupposes man's freedom to sin. What if this sin exists? John Paul II strongly emphasizes another aspect of the sacrifice, namely its expiatory character. Sacrifice can also be made for sins and sinners, and then it becomes a request for forgiveness and a sign of reconciliation. If the Old Testament contains descriptions of various sacrifices, they are not only sacrifices of praise to God, but also of atonement. The New Testament unites this plurality of sacrifices and applies them to the one sacrifice of Christ, which is praise, thanksgiving, petition and atonement. Thus, the New Testament order does not have to be based on the number of sacrifices, but on their effectiveness. The one and only sacrifice of the Priest of the New Covenant brings everything that a person needs. It is perfect because the Giver Himself is perfect. In this context, it is worth analyzing the priesthood of Christ presented in the letters to priests.

### Christ – priest and...

As mentioned above, John Paul II strongly refers to biblical themes and plots. Nevertheless, limiting the question of Christ's priesthood to the biblical perspective would be a severe narrowing, and perhaps a certain impoverishment. For it seems that the priesthood of Christ cannot be grasped without reference to theological themes, both in Christology and Trinitology. These planes are complementary and only their mutual juxtaposition shows the whole understanding of who Christ was as a priest and what His priesthood was (and is).

The starting point is the mystery of Christ as a person. John Paul II refers to the fundamental truth about Christ as the Son of God, that is, the second person of the Holy Trinity. In the Trinitarian mystery, one must examine and seek understanding of the entire history of salvation. In his reflection on the prayer scene in Gethsemane, the Pope notes:

“During the Last Supper Jesus accomplished what was the Father's eternal will for Him, which was also His own will, His will as the Son [...]. The words that institute the sacrament of the new and eternal covenant, the Eucharist, constitute *in a certain way the sacramental seal of that eternal will of the Father and of the Son*, the will which has now reached that ‘hour’ of its definitive accomplishment.

In Gethsemane the name ‘*Abba*’, which on Jesus' lips always has a Trinitarian depth (for it is the name that He uses in speaking to or about the Father, and especially in prayer) casts a reflection upon the pains of the Passion concerning the meaning of the words of the Eucharist institution. Indeed, Jesus comes to Gethsemane to reveal a further aspect of the truth about Himself, the

Son, and He does so especially through this word: *Abba*. And this truth, this unheard-of truth about Jesus Christ, consists in the fact that '*being equal to the Father*' as the Father's consubstantial Son, He is at the same time the *true man*.

The prayer in Gethsemane equals and even exceeds any other prayer of Jesus, in revealing the truth about the identity, vocation and mission of the Son, who came into the world to fulfill the fatherly will of God to the very end, when He says, 'It is finished'.

Jesus Christ, then, the consubstantial Son, presents Himself to the Father and says '*Abba*'. [...] For in Gethsemane the one who beseeches the Father is a Man who at the same time is God, *consubstantial* with the Father." (John Paul II, 1987, 4-5. Cf. John Paul II, 2001, 1)<sup>6</sup>

The quoted text points to Christ, who is the Son of God and who, by virtue of His sonship, is equal to the Father. Only the Son can truly address God 'Father' and it is something natural for Him. From this approach it should be concluded that in the communion of the Father and the Son, complete consubstantiation is fulfilled. By virtue of this equality, everything between the Father and the Son becomes common. There is no desire of the Father and no separate desire of the Son. There is only one desire which is contained in the one will of the Father and the Son. The Pope explains further:

"The 'will of the Father' is precisely salvific love: the salvation of the world is to be accomplished through the *redemptive sacrifice of the Son*. It is very understandable that the Son of Man, taking this task upon Himself, shows in His crucial dialogue with the Father the awareness that He has of the superhuman dimension of this task, in which He fulfills the Father's will in the divine depths of His filial union with Him." (John Paul II, 1987, 6)

The object of God's will is to grant people salvation, the source of which is His own love. In the perspective of love, it is possible to understand the entire history of salvation, in which sin and redemption are inscribed. The first violation of God's order was a rejection of love, and its restoration by Christ is its granting. God did not reject people, but sent His only-begotten Son to them.

---

<sup>6</sup> Nearly ten years later, the Pope will write: "Christ, the Son of one being with the Father, was made priest of the New Covenant according to the order of Melchizedek: therefore He too was called to the priesthood. It is the Father who 'calls' His own Son, whom He begot by an act of eternal love, to 'come into the world' (cf. Heb 10:5) and to become a man. He wills that His only-begotten Son, by taking flesh, should become 'a priest forever': the one priest of the new eternal Covenant. The Son's vocation to the priesthood expresses the depth of the Trinitarian mystery. For only the Son, the Word of the Father, in whom and through whom all things were created, can unceasingly offer creation in sacrifice to the Father, confirming that everything created has come forth from the Father and must become an offering of praise to the Creator. Thus, the mystery of the priesthood has its beginning in the Trinity and is, at the same time, a consequence of the incarnation. By becoming man, the only-begotten and eternal Son of the Father is born of woman, enters into the created order and thus becomes a priest, the one eternal priest." (John Paul II, 1996, 1)

With the advent of the Son, the work of salvation for all mankind is accomplished: “In fact, the mystery of the redemption is not just a theological abstraction but an unceasing reality, through which God embraces man in Christ with His eternal love – and man recognizes this love, allows himself to be guided and permeated by it, interiorly transformed by it, and through it become ‘a new creation.’<sup>6</sup> Man, thus created anew by love, the love that is revealed to him in Jesus Christ, raises the eyes of his soul to God and together with the Psalmist declares, ‘With Him is plenteous redemption!’” (John Paul II, 1983, 2. Cf. John Paul II 1995, 1; 2005, 3)

God’s Son becomes a man. The mystery of the Son’s incarnation appears as a way of realizing the eternal will of the Father, which from now on will be fulfilled not only by God but also by man. Christ is true God and true man through the fact of accepting the humanity of Mary. (Cf. John Paul II, 1995, 3-4) In Nazareth, the Son of God becomes *homo assumptus* (cf. John Paul II, 1988, 1) in the unity of His divine person. What He had as a Son, He also retained after the incarnation since despite a radical change in the way of existence, He did not cease to be the second person of the Holy Trinity. (Cf. John Paul II, 1981, 3) The incarnation does not violate the dignity of the Son, who, though humbling Himself, (cf. John Paul II, 2000, 4) at the same time exalts a single human nature to be His own nature. Such adoption of humanity enables the saving will of God to be realized as it is in and through the mystery of the incarnation that other features of Christ’s priesthood are inscribed.

In His adopted humanity, Christ reveals Himself as a perfect man. Simultaneously, this perfection, although assumed morally, relates more to the truth of humanity. Christ was a human being like any other. He grew up in a human family, had parents whom He depended on, worked like any other human.<sup>7</sup> All this makes Him closer to people who see Him as God and Brother. The Pope explains this union with Christ by referring to the Book of Genesis. God created man in His image and likeness. Unfortunately, sin introduced disorder into the harmony of creation and turned man away from his Creator. However, if God created man out of love, He also renews him through love. It is love that leads to the formation of a new image of God in man, “an image that corresponds to the one that Christ revealed in us. As we thus become adorers of the Father ‘in spirit and truth,’ we mature in an ever fuller union with Christ, we are ever more united to Him, and – if one may use the expression – we are ever more in harmony with Him.” (John Paul II, 1980, 5)

Christ’s non-distinctive humanity binds Him to all mankind, not as an indefinite community, but as a community made up of individual people.

---

<sup>7</sup> In a letter from 1981 (letter *A concilio Constantinopolitano I*), the Pope refers to the formula of the Councils of Constantinople I and Ephesus, in order to show the role of Mary in the mystery of salvation.



(Cf. John Paul II, 1995, 4) Through His humanity, Christ unites Himself with every human being. Consequently, the gifts of love and forgiveness, which are the essence of redemption, turn out to be universal gifts. There is no man whom Christ would not embrace with His love and would not include in His sacrifice. “The redemption – explains John Paul II – remains connected in the closest possible way with forgiveness. God redeemed us in Jesus Christ; God caused us to become, in Christ, a ‘new creation’, for in Him He has granted us the gift of forgiveness. God reconciled the world to Himself in Christ. And precisely because He reconciled it in Jesus Christ as the firstborn of all creation, *the union of man with God has been irreversibly consolidated*. This union, which once the ‘first Adam’ had consented to be taken away from the whole human family, cannot be taken from humanity by anyone, since it was rooted and consolidated in Christ, the ‘second Adam’. And, therefore, humanity becomes continually, in Jesus Christ, a ‘new creation’. It becomes this as in Him and through Him the grace of the remission of sins remains inexhaustible before every human being, ‘With Him is plenteous redemption.’” (John Paul II 1983, 3)

The sacrifice of Christ remains the cause and sign of this grace, made possible only by the adopted humanity. Christ offers His body to the Father (a material sign of humanity), which is nailed to the cross. (Cf. John Paul II, 1996, 1) On the cross, the only Son of God offers His life in sacrifice as propitiation and thanksgiving to the Father. This act of offering is an act of the highest love since Christ does not die for strangers, but for friends. It is also a confirmation of the indivisibility of life and service (cf. John Paul II, 1979, 4) that Christ fulfills until the end. Love and service are the best qualities of a priest, and Christ is their constant source, perfect model, unchanging and effective expression. (Cf. John Paul II, 1979, 5) On the cross, Christ performs the definitive act of His priesthood (cf. John Paul II, 1979, 5): He not only offers a sacrifice, but also becomes a victim Himself. (Cf. John Paul II, 2000, 8)

Through His sacrifice, Christ glorifies God, that is, the entire Holy Trinity. (Cf. John Paul II, 1980, 3) There is no broader explanation of this worship in the letters. Nevertheless, it seems that the Pope is here on the basis of the realism of the incarnation, and shows the Son – the sacrifice precisely as a man. Although in His person He is equal to the Father and the Holy Spirit, however in adopted humanity He becomes inferior to Them and to Himself as God.

By humanity, sacrifice to God is made and the mediation between people and God is fulfilled. These two aspects come together in the fact that it is the uniqueness of the sacrifice that best corresponds to the Father's will. (Cf. John Paul II, 1980, 7) The Pope explains that Christ “is the author and principal subject of this sacrifice, a sacrifice in which, in truth, nobody can take His place.

Only He – only Christ – was able and is always able to be the true and effective ‘expiation for our sins and... for the sins of the whole world’. Only His sacrifice – and no one else’s – was able and is able to have a ‘propitiatory power’ before God, the Trinity, and the transcendent holiness.” (John Paul II, 1980, 8)

This atonement concerns man and the world, (cf. John Paul II, 1980, 9; 1982, 2; 1984, 2) and is no other than Christ’s gift of Himself. (Cf. John Paul II, 1983, 2; 1985, 1) By giving Himself, Christ shows the power of authentic love. It is capable of sacrifice and it is voluntary. Christ does not choose the cross as the imposed will of the Father, but wants it freely.<sup>8</sup> Passion, cross and death are a conscious and deliberate choice. In them the fulfillment of Christ’s entire earthly life takes place. And if God’s love for man is revealed at the moment of the incarnation, then on the cross this love receives concretization and fullness. Christ ‘as the Good Shepherd, He was about to give His life for His sheep, to save man, to reconcile him with his Father and bring him into a new life.’ (John Paul II, 1986, 1) Christ in the hour of His passion “is the eternal Son, who coming into the world says to the Father, ‘A body You prepared for me... Behold, I come to do Your will.’” (John Paul II, 1988, 1)

The beginning and the end of the Savior’s earthly life constitute the end of the one mystery of salvation in which Christ restores God to man and man to God.<sup>9</sup> This is the essence of mediation. It is worth recalling the statement made at the very beginning. According to John Paul II, Christ’s priesthood is linked not only to His mission, but also to His existence. If in the Holy Trinity the Son, the eternal Logos, is the vehicle of God’s rationality and a tool in creating the world, then the history of salvation is a revelation of His divine ‘instrumentality’. Everything happened through the Word and in the Word: first as the mediator of all creation and then as the mediator of universal salvation. In the act of creation, the Son was the thanksgiving and praise of all creation to the Father; in the act of salvation, He additionally became a sin offering.

---

<sup>8</sup> “In the context of the Jubilee of the incarnation, we can approach the priesthood of Christ from a particular perspective. The Jubilee invites us to contemplate the intimate link between Christ’s priesthood and His mystery. The priesthood of Christ is not ‘incidental’, a task which He might or might not have assumed: rather, it is integral to His identity as the Son Incarnate, as God-made-man. From now on, the relationship between mankind and God passes wholly through Christ, ‘No one comes to the Father, except through me’ (*Jn* 14:6). This is why, Christ is a priest endowed with an eternal and universal priesthood, of which the priesthood of the first Covenant was a prefigurement and a preparation (cf. *Heb* 9:9). He exercised it fully from the moment He took His seat as the High Priest ‘at the right hand of the throne of the Majesty in heaven’ (*Heb* 8:1). From that time forth, the very nature of human priesthood changed: now there is but one priesthood, that of Christ, which can be shared and exercised in different ways.” (John Paul II, 2000, 7)

<sup>9</sup> “At the same time, this service is the fulness of salvific mediation: Christ entered an eternal sanctuary, ‘into heaven itself, now to appear in the presence of God on our behalf’ (*Heb* 9:24). In truth, He was ‘appointed to act on behalf of men in relation to God.’” (John Paul II, 1989, 4)

Christ stands between man and God: priest, redeemer, the only mediator. The three terms are united by the same person of the Son of God, "Redemption – notes the pope – is accomplished through the sacrifice in which Christ – the Mediator of the new and eternal covenant – 'entered once for all into the Holy Place...with His own blood', making room in the 'house of the Father' – in the bosom of the Most Holy Trinity – for all 'those who are called to the eternal inheritance.' (Cf. Heb 9:12, 15) It is precisely for this reason that crucified and risen Christ is 'the high priest of the good things to come' (Heb 9:11) and His sacrifice means a new orientation of man's spiritual history towards God – the Creator and Father, towards whom the first-born of all creation leads all in the Holy Spirit." (John Paul II, 1988, 7) It is worth noting that the functions of priest, redeemer and mediator are closely intertwined. Moreover, in the person of Christ they receive an additional attribute of eternity. Christ is an eternal priest, eternal mediator, and eternal redeemer. Regarding the priesthood, John Paul II states: "*As man Christ is a priest*: he is 'the high priest of the good things that have come'. At the same time, however, this man – priest is the Son, of one being with the Father. For this reason His priesthood – the priesthood of His redemptive sacrifice – is one and unrepeatable. It is *the transcendent fulfilment* of all that priesthood is." (John Paul II, 1989, 3)

God's filiation is the key to understanding the qualities of the indicated qualities. If Christ is an eternal priest by virtue of His divine dignity, (cf. John Paul II, 1989, 1) He is likewise an eternal mediator and redeemer. A new intermediary cannot be expected, much less another redemption. However, the unity and uniqueness of these three functions in Christ are extended in the people of whom he is the head, that is, in the Church. A priest, mediator and redeemer, or rather co-redeemer, are the hallmarks of God's new people. In Christ, these people can offer a sacrifice to God, can and should combine their own sacrifices with Christ's, and also bear a good witness to the world. The mediation of God's people is situated on a vertical line and is linked to missionary activity. All Christians are sent to preach the Gospel and make the true God known to others. In this way, the mission and service are carried out in imitation of Christ, who Himself, sent by the Father, came to serve all people. All the activities of the people are carried out in the power of the Holy Spirit, who is a gift from the risen Christ and who completes His work of redemption in the world.

### Conclusions

Letters to priests for Maundy Thursday are not letters of the highest magisterial authority. Therefore, it is difficult to find in them a complete and

multi-faceted explanation of the topic of priesthood. While each of these epistles shows an aspect of the priesthood, even when put together, they do not cover the whole subject. Moreover, those addressed to the priests of the Church have the form of exhortation, which means that they are more an admonition than instruction. John Paul II, as pope, tries to encourage personal reflection on the priesthood of those who, by the grace and election of Christ, participate in His priesthood differently than through baptism.

Christ's priesthood is shown in strict accordance with the biblical message about the priesthood. The Pope does not try to go beyond the limits of Sacred Scripture and, instead of seeking new forms of expression, he rather constantly deepens what is contained in the inspired books. Hence, the inevitable repetition of texts and thoughts, albeit in a new context, often in connection with events taking place in the universal Church.

The theme of Christ's priesthood is primarily related to Him. Christ the priest is first the Son of God. According to John Paul II, in divine sonship one should seek the explanation of everything that happened in the history of salvation. This story is created by God and man, and its culminating point is the incarnation of the Son of God. He, one of the Holy Trinity, became man and did not cease to be God. Therefore, every act of life takes on the meaning beyond a specific time and place. In His humanity He is included in the history of the world, but through His deity He transcends this history and binds it as if into one above them. In this vision of salvation history, Christ's priesthood appears as a sign of God's love that is fulfilled in sacrifice and service. Christ will give God the Father a sacrifice for humanity, and simultaneously, He does not cease to extend the effects of this sacrifice in the action of those who, through the sacrament of Holy Orders, have a different share in his one priesthood. (Cf. John Paul II, 2000, 7)

What is new is the combination of the priesthood as a sacrificial service with the ideal of a good shepherd. These two dimensions, according to John Paul II, are complementary, and their model is precisely Christ. By making a sacrifice of Himself, Christ places Himself in the hands of men. This edition is a service undertaken in complete freedom and voluntary. In those who take this form of life, Christ's priesthood is realized in a sacramental way, that is, through the sacrament of Holy Orders. The priests of the Church are not new priests-sacrifices, but participate in the priesthood of Christ and offer – also sacramentally – His sacrifice.

Finally, although this theme is not particularly developed in the letters to priests, it should be noted that this continuation of Christ's mission in the priests of the Church is achieved through the actions and power of the Holy Spirit. As a gift to the Church, this Spirit completes the salvation accomplished in Christ,

and in the community of His disciples He directs everything to God. In this way, the Christian's life resulting from Christ's sacrifice contained in this sacrifice, purified, perfected and sanctified, in order to bring about the eschatological unity of everything and everyone in God. Finally, let us quote John Paul II once again:

'The mission of the Son of God reaches its fulfilment when, offering Himself, He brings about our adoption as sons and daughters and, by giving the Holy Spirit, makes it possible for human beings to share in the very communion of the Trinity. In the Paschal Mystery, through the Son and in the Holy Spirit, God the Father stoops down to every man and woman, offering the possibility of redemption from sin and liberation from death.' (John Paul II, 1999, introduction)<sup>10</sup>

### Bibliography

- John Paul II, 1979, *Letter to priests*, in: *The Holy See* [online], access: 10.11.2020, <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19790409\\_sacerdoti-giovedi-santo.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1979/documents/hf_jp-ii_let_19790409_sacerdoti-giovedi-santo.html)>.
- John Paul II, 1980, *Letter to priests*, in: *The Holy See* [online], access: 10.11.2020, <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1980/documents/hf\\_jpii\\_let\\_19800224\\_dominicae-cenae.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1980/documents/hf_jpii_let_19800224_dominicae-cenae.html)>.
- John Paul II, 1981, Apostolic letter *A concilio Constantinopolitano I*, in: *The Holy See* [online], access: 27.10.2020 <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_letters/1981/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_25031981\\_a-concilio-constantinopolitano-i.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1981/documents/hf_jp-ii_apl_25031981_a-concilio-constantinopolitano-i.html)>.
- John Paul II, 1982, *Prayer for Priests*, in: *Annus Sacerdotalis* [online], access: 28.10.2020, <[http://www.annussacerdotalis.org/pls/clerus/v3\\_s2ew\\_consultazione.mostra\\_paginat?id\\_pagina=1615&target=0](http://www.annussacerdotalis.org/pls/clerus/v3_s2ew_consultazione.mostra_paginat?id_pagina=1615&target=0)>.
- John Paul II, 1983, *Letter to priests*, in: *Annus Sacerdotalis* [online], access: 15.11.2020, <[http://www.annussacerdotalis.org/pls/clerus/v3\\_s2ew\\_consultazione.mostra\\_paginat?id\\_pagina=1615&target=0](http://www.annussacerdotalis.org/pls/clerus/v3_s2ew_consultazione.mostra_paginat?id_pagina=1615&target=0)>.
- John Paul II, 1984, *Homily and Letter to Priests*, in: *The Holy See* [online], access: 14.11.2020, <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/letters/1984/documents/hf\\_jp\\_ii\\_let\\_19840307\\_priests.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/letters/1984/documents/hf_jp_ii_let_19840307_priests.html)>.
- John Paul II, 1985, *Letter to Priests*, in: *Annus Sacerdotalis* [online], access: 28.10.2020, <[http://www.annussacerdotalis.org/pls/clerus/v3\\_s2ew\\_consultazione.mostra\\_paginat?id\\_pagina=1615&target=0](http://www.annussacerdotalis.org/pls/clerus/v3_s2ew_consultazione.mostra_paginat?id_pagina=1615&target=0)>.
- John Paul II, 1986, *Letter to priests*, in: *Annus Sacerdotalis* [online], access: 5.11.2020, <[http://www.annussacerdotalis.org/pls/clerus/v3\\_s2ew\\_consultazione.mostra\\_paginat?id\\_pagina=1615&target=0](http://www.annussacerdotalis.org/pls/clerus/v3_s2ew_consultazione.mostra_paginat?id_pagina=1615&target=0)>.
- John Paul II, 1987, *Letter to priests*, in: *Annus Sacerdotalis* [online], access: 15.11.2020, <[http://www.annussacerdotalis.org/pls/clerus/v3\\_s2ew\\_consultazione.mostra\\_paginat?id\\_pagina=1615&target=0](http://www.annussacerdotalis.org/pls/clerus/v3_s2ew_consultazione.mostra_paginat?id_pagina=1615&target=0)>.

---

<sup>10</sup> We find a similar pattern in: John Paul II, 2000, 4.

- John Paul II, 1988, *Letter to priests*, in: *The Holy See* [online], access: 27.10.2020, <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1988/documents/hf\\_jpii\\_let\\_19880325\\_priests.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1988/documents/hf_jpii_let_19880325_priests.html)>.
- John Paul II, 1989, *Letter to priests*, in: *Annus Sacerdotalis* [online], access: 15.11.2020, <[http://www.annussacerdotalis.org/pls/clerus/v3\\_s2ew\\_consultazione.mostra\\_paginat?id\\_pagina=1615&target=0](http://www.annussacerdotalis.org/pls/clerus/v3_s2ew_consultazione.mostra_paginat?id_pagina=1615&target=0)>.
- John Paul II, 1990, *Letter to priests*, in: *Annus Sacerdotalis* [online], access: 5.11.2020, <[http://www.annussacerdotalis.org/pls/clerus/v3\\_s2ew\\_consultazione.mostra\\_paginat?id\\_pagina=1615&target=0](http://www.annussacerdotalis.org/pls/clerus/v3_s2ew_consultazione.mostra_paginat?id_pagina=1615&target=0)>.
- John Paul II, 1992, *Letter to priests*, in: *The Holy See* [online], access: 10.11.2020, <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1992/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19920329\\_priests.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1992/documents/hf_jp-ii_let_19920329_priests.html)>.
- John Paul II, 1993, *Letter to priests*, in: *The Holy See* [online], access: 29.10.2020, <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1993/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_08041993\\_priests.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1993/documents/hf_jp-ii_let_08041993_priests.html)>.
- John Paul II, 1995, *Letter to priests*, in: *The Holy See* [online], access: 10.11.2020, <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1995/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_25031995\\_priests.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_25031995_priests.html)>.
- John Paul II, 1996, *Letter to priests*, in: *The Holy See* [online], access: 5.11.2020, <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1996/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_17031996\\_priests.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1996/documents/hf_jp-ii_let_17031996_priests.html)>.
- John Paul II, 1997, *Letter to priests*, in: *The Holy See* [online], access: 28.10.2020, <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1997/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_16031997\\_priests.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1997/documents/hf_jp-ii_let_16031997_priests.html)>.
- John Paul II, 1998, *Letter to priests*, in: *The Holy See* [online], access: 28.10.2020, <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1998/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_31031998\\_priests.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1998/documents/hf_jp-ii_let_31031998_priests.html)>.
- John Paul II, 1999, *Letter to priests*, in: *The Holy See* [online], access: 24.10.2020, <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_14031999\\_priests.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_14031999_priests.html)>.
- John Paul II, 2000, *Letter to priests*, in: *The Holy See* [online], access: 15.11.2020, <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/2000/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_20000330\\_priests.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/2000/documents/hf_jp-ii_let_20000330_priests.html)>.
- John Paul II, 2001, *Letter to priests*, in: *The Holy See* [online], access: 15.11.2020, <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/2001/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_20010402\\_priests-holy-thursday.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/2001/documents/hf_jp-ii_let_20010402_priests-holy-thursday.html)>.
- John Paul II, 2004, *Letter to priests*, in: *The Holy See* [online], access: 5.11.2020, <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/2004/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_20040406\\_priests-holy-thursday.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/2004/documents/hf_jp-ii_let_20040406_priests-holy-thursday.html)>.
- John Paul II, 2005, *Letter to priests*, in: *The Holy See* [online], access: 10.11.2020, <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/2005/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_20050313\\_priests-holy-thursday.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/2005/documents/hf_jp-ii_let_20050313_priests-holy-thursday.html)>.
- Pius XII, 1947, *Mediator Dei*, in: *The Holy See* [online], access: 15.11.2020, <[http://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_20111947\\_mediator-dei.html](http://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html)>.

## Kapłaństwo Chrystusa w świetle listów Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek

**Streszczenie:** Długi pontyfikat Jana Pawła II był dla Kościoła czasem kontynuowania refleksji nad zasadniczymi tematami stanowiącymi o tożsamości wspólnoty uczniów Chrystusa. Wśród wielu tematów kapłaństwo jest się problemem szczególnym. Za złożonością tej problematyki przemawia sama osoba papieża i jego aktywność pastoralna, a także wiele dokumentów poświęconych tematyce kapłaństwa. W niniejszym artykule ukazano osobę Chrystusa jako kapłana, gdyż to ona jest punktem wyjścia w refleksji nad kapłaństwem. Chrystus jest, w myśli papieża Polaka, kapłanem jedynym, który swoje kapłaństwo łączy z ofiarą na krzyżu. W tej ofercie zawiera się doskonałość

pośrednictwa między Bogiem a ludźmi, a jednocześnie dopełnienie tego, co Chrystus posiada odwiecznie jako Syn. Synostwo, pośrednictwo i kapłaństwo to tematy, które należy rozpatrywać łącznie, gdyż nie tylko się przenikają, ale także wzajemnie uzupełniają. Tak szerokie ujęcie tematu zostało w artykule ograniczone do analizy *Listów do kapłanów na Wielki Czwartek*.

**Słowa kluczowe:** Jan Paweł II, kapłaństwo, listy, Wielki Czwartek, Chrystus, pośrednik, ofiara.





Zdzisław Żywica\*

Facoltà di Teologia

dell'Università di Varmia e Masuria di Olsztyn (Polonia)

## IL CAMMINO DI GIUSEPPE VERSO LA GIUSTIZIA EVANGELICA NELL'OTTICA DI MT 1,18-25

**Sommario:** Nello studio presentato della pericope Mt 1,18-25 l'Autore cerca delle risposte alle domande che seguono. L'Evangelista non vuole forse dire in essa che Giuseppe che esegue l'ordine del Signore pronunciato dall'angelo (1,24-25) si lascia già guidare dalla giustizia evangelica, chiamata in seguito da Gesù «giustizia superiore» (5,20)? Se è così, non lo indica forse qui come tipo ideale di Israelita biblico giusto che vive la volontà di Dio per coloro che sarebbero voluti divenire discepoli del Messia e Figlio di Dio, che desiderano vivere una «giustizia superiore» nella Chiesa da Lui edificata (16,18)? E quindi Matteo non vuole con ciò dire che il processo di *metanoia*, che Giuseppe visse nell'incontro con il Verbo di Dio, è l'anticipazione del cammino di *metanoia* della Buona Novella predicata da Gesù ai suoi discepoli (4,17), e tramite gli stessi, a tutti i popoli fino alla fine del mondo (28,16-20)? Lo studio esegetico-teologico condotto consente di constatare che l'Evangelista Matteo in tale evento mostra effettivamente Giuseppe che visse la sua *metanoia* personale, sotto l'influenza della Parola del Signore udita e, grazie ad essa, divenne il tipo ideale di uomo di giustizia evangelica per coloro che nel futuro, sotto l'influenza del Vangelo della «giustizia superiore» predicato da Gesù, avrebbero desiderato divenire discepoli di Emmanuele e Salvatore nella Chiesa da Lui edificata.

**Parole chiave:** Giuseppe, giusto, Maria, vergine, Spirito Santo, allontanare, timore, prendere con sé, Gesù, Emmanuele.

L'otto dicembre 2020 Papa Francesco ha pubblicato la lettera apostolica *Patris corde* (Con cuore di Padre) nella quale ha dato inizio all'anno di san Giuseppe, in occasione del 150° anniversario della dichiarazione dello Sposo della Beata Vergine Maria quale patrono della Chiesa. L'evento è divenuto l'ispirazione per intraprendere uno studio esegetico-teologico della pericope di Matteo 1,18-25 nella quale Giuseppe è stato chiamato da Matteo Evangelista *uomo giusto*, nelle circostanze di un problema di vita per lui personalmente

molto spiacevole e difficile da risolvere, nel quale lo pose Dio nella persona di Maria, sua promessa sposa. L'autore dello studio, considerando gli esiti degli studi condotti fino a questo momento sul testo scelto, non intende concentrare la sua attenzione di studioso sull'aspetto legalistico della giustizia di Giuseppe nel contesto delle norme che disciplinano la conclusione e lo scioglimento del matrimonio (dominante nella letteratura disponibile), ma sul suo aspetto salvifico che ricorre chiaramente nella rivelazione di Dio, scritto nei libri che appartengono alla raccolta dei Profeti e degli Scritti. Un simile approccio negli studi esegetici e teologici ci viene suggerito da Matteo perché è lui tra i sinottici a citare più frequentemente i testi proprio di tali raccolte, nel Vangelo da lui scritto. La Torah, invece, diventa in esso oggetto di reinterpretazione radicale mentre la «tradizione degli antichi» di una critica molto severa da parte di Gesù. Di conseguenza il presente studio avrà come scopo l'analisi teologica approfondita della *giustizia* di Giuseppe nella prospettiva del vettore teologico fondamentale per l'Evangelista quale è il compimento delle Scritture nella persona come pure in tutta l'opera salvifica e nell'insegnamento di Gesù Emmanuele. Per Matteo già tutto ciò che riguarda il concepimento, la nascita e la famiglia di Gesù costituisce il compimento delle Scritture (1,18b-21). Esprime tale convinzione quando nella descrizione di tali questioni per la prima volta cita il testo biblico, introdotto dalla formula di compimento a lui peculiare, evidenziando fortemente che tutto ciò accade perché in precedenza era stato detto dal Signore per mezzo del profeta (1,22-23). Di conseguenza sorgono delle domande. L'Evangelista non vuole forse dire che Gesù che esegue l'ordine dell'angelo (1,24-25) si lascia già guidare dalla giustizia evangelica, chiamata in seguito da Gesù *giustizia superiore* (5,20)? Se è così, non indica forse qui Giuseppe come tipo ideale di uomo giusto per coloro che sarebbero voluti divenire discepoli del Messia e Figlio di Dio, che desiderano vivere una *giustizia superiore* nella Chiesa da Lui edificata (16,18)? E quindi Matteo non vuole forse dire con ciò che il processo di *metanoia*, che Giuseppe visse nell'incontro con il Verbo di Dio, è l'anticipazione del cammino di *metanoia* della Buona Novella, annunciata da Gesù ai suoi discepoli (4,17), e per mezzo degli stessi a tutti i popoli fino alla fine del mondo (28,16-20)?

## 1. La giustizia originaria di Giuseppe (1,18b-19)<sup>1</sup>

<sup>18b</sup> *Quando sua madre Maria essendo promessa sposa di Giuseppe, prima che andassero a vivere insieme, si trovò incinta per opera dello Spirito Santo.<sup>19</sup> Giuseppe suo sposo, poiché era uomo giusto e non voleva accusarla pubblicamente, pensò di ripudiarla in segreto.*

Dalle informazioni indicate in questo passo da Matteo risulta che Maria, Madre di Gesù, era stata promessa in sposa a Giuseppe. Secondo la consuetudine giuridica assunta riguardante la modalità di conclusione del matrimonio, in tale epoca della storia di Israele, la promessa di matrimonio costituiva il suo primo passo chiamato *erusin*. Essa dava luogo già ad effetti giuridici tali che i promessi sposi divenivano coniugi, anche se non avevano ancora il diritto di abitare in una casa comune<sup>2</sup>. In caso di decesso di una delle parti in quella fase (*erusin*), l'altra parte diveniva vedovo o vedova. Se in quel periodo la promessa sposa avesse commesso infedeltà coniugale, poteva essere accusata dal marito di adulterio<sup>3</sup>, motivo più che sufficiente per intentare il divorzio per via giudiziaria dinanzi al sinedrio. La durata della promessa di matrimonio variava a seconda dei costumi locali, tuttavia non doveva superare l'anno e mezzo. La fase della promessa di matrimonio (*erusin*) terminava con il trasferimento della giovane sposa (moglie) nella casa del giovane sposo (marito) dando inizio, in tal modo, alla seconda fase del loro fidanzamento chiamata *nissusin* [*nissu'in*]. Da quel momento entrambi divenivano ormai coniugi a tutti gli effetti e formavano la comunità coniugale con tutti i suoi diritti, privilegi e doveri (Gnilka, 2000, p. 17)<sup>4</sup>. Il verbo qui usato *synerchomai* (*riunirsi, abitare insieme*) significa anche *vivere la vita matrimoniale* pienamente, inclusi i rapporti sessuali. Ciò significa che Maria rimase incinta malgrado il fatto che Giuseppe *non la conobbe* (*ouk eginōsken*)<sup>5</sup> ossia non ebbe rapporti carnali con lei. Dal testo risulta quindi che la seconda fase della promessa di matrimonio (*nissusin* – [*nissu'in*]) nel loro caso non aveva ancora avuto luogo e che nel periodo detto *erusin* Maria si

<sup>1</sup> Nella struttura della pericope 1,18-25 il versetto 18a funge da annuncio del concepimento e della nascita di Gesù come pure dei doveri di Giuseppe nei confronti del bambino e di Sua Madre. La *genesis* – *fu generato* iniziale (1,18) e l'*eteken* – *diede alla luce* finale (1,25) formano un'inclusione tracciando in tal modo la cornice della pericope. Essa riprende la conclusione della genealogia (1,1-17), chiarendone il versetto 1,16: "Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù, chiamato Cristo" (Paciorek, 2005, pp. 89–91; Lach, 2001, pp. 28–29.31).

<sup>2</sup> La giovane sposa aveva solitamente 12–14 anni mentre il giovane sposo aveva 18–24 anni.

<sup>3</sup> Per tutto il periodo chiamato *erusin* la donna promessa in sposa continuava a stare nella casa dei genitori e rimaneva sotto la loro tutela legale. Il suo allontanamento dalla casa del marito significava quindi rimandarla nella sua casa natale.

<sup>4</sup> Cfr. Gen 24,67; Cdc 8,2.

<sup>5</sup> Cfr. Mt 1,25.

*trovò incinta per opera dello Spirito Santo* ossia concepì un bambino grazie all'intervento soprannaturale di Dio Jahvè<sup>6</sup> stesso.

Giuseppe non riconobbe infatti, in quel momento, il mistero e per questo motivo si manifestano in lui la paura, l'insicurezza e la volontà di rinunciare ad approfondirlo, cosa dimostrata dalla decisione che prese: *pensò di ripudiarla in segreto* (1,19). Tale azione, nella sua convinzione, avrebbe dovuto porre definitivamente fine alla situazione spiacevole per entrambi. Si deve presumere che Giuseppe conoscesse gli interventi soprannaturali di Dio nel concepimento della prole che ebbero luogo nella storia del suo popolo, anche solo nel caso di Isacco che nacque dallo *Spirito (kata pneuma)*, di Giacobbe o Sansone<sup>7</sup>. Ma in tali casi, e Giuseppe sicuramente sapeva anche questo, i concepimenti erano avvenuti nella convivenza matrimoniale dei mariti con le mogli sterili. Invece, nel suo caso, indubbiamente egli ha piena consapevolezza del fatto di non aver avuto rapporti carnali con Maria<sup>8</sup>. Quando l'Evangelista Matteo descrive tali circostanze, lo fa in piena conformità con la consapevolezza attuale di Giuseppe ed esclude decisamente la sua partecipazione al concepimento del bambino per indicare ancor più chiaramente il suo concepimento verginale con la potenza del «Verbo di Dio, Suo Spirito» creativo (Ratzinger-Benedetto XVI, 2012, p. 77; Łach, 2001, pp. 33–34; Paciorek, 2005, pp. 91–92).

Ciò che Giuseppe sa per certo è il fatto di non essere il padre biologico del bambino concepito nel grembo di Maria a lui promessa in sposa, né ha idea di chi possa esserne il padre biologico. Quello che sa invece sicuramente è il fatto che Maria a lui promessa in sposa è in stato interessante. Lo confermano le altre informazioni contenute nel successivo versetto, anche se non dicono nulla delle circostanze in cui Giuseppe venne a sapere della gravidanza di Maria – se fosse stata lei a dirglielo o altre persone, oppure se fosse stato lui ad accorgersene dai sintomi esteriori dello stato interessante, dopo averla accolta nella sua casa. Quale *suo marito (anēr autēs)*, legato a lei legittimamente e per sempre, intravide l'unica soluzione al problema presentatosi nel *ripudiarla in segreto (eboulēthē lathra apolysai autēn)*. La Torah e la sua interpretazione, inclusa nella cosiddetta «tradizione degli antichi», prevedevano tale possibilità. Il marito, in ciascuna delle fasi *erusin* e *nissusin [nissu'in]*, se avesse voluto sciogliere il matrimonio in modo legale e valido, avrebbe dovuto farlo per mezzo del cosiddetto «atto

<sup>6</sup> Nella costruzione sintattica di questa frase l'Evangelista pone un accento particolare sul momento stesso del concepimento del bambino nel grembo di Maria, inserendo l'informazione soltanto dopo aver assicurato esplicitamente che ciò avvenne *prima che andassero a vivere insieme*, e quindi senza il coinvolgimento di Giuseppe.

<sup>7</sup> Tale convinzione fu espressa da Paolo quando parla di Abramo e di suo figlio (Gen 4,18-21; Gal 4,21-31).

<sup>8</sup> Non poteva neanche essere a conoscenza della fertilità o della sterilità di Maria in quanto ella era vergine (1,23).

di ripudio», invocando quanto prescritto nel Deuteronomio (Dt) 24,1-4. Il procedimento dinanzi al sinedrio si sarebbe dovuto concludere con la sentenza di condanna alla lapidazione, oppure (nel caso in cui tali condanne non venissero eseguite come avveniva ai tempi del regno di Erode il Grande – e quindi ai tempi di cui parliamo) con la pubblica stigmatizzazione e il vituperio della moglie adultera condannata (Łach, 2001, pp. 34–35).

Con l'istruttoria ufficiale dinanzi al sinedrio Giuseppe avrebbe realizzato la giustizia rispetto alla lettera della Torah *essendo* un marito *giusto* (*dikaios ōn*) ossia un Israelita che rispetta fedelmente quanto prescritto dalla Legge e dalla sua interpretazione da parte degli *anziani del popolo* (Scribi). Tuttavia rinuncia all'iter giuridico ufficiale, motivando la scelta con il fatto di *non volerla esporre alla diffamazione* (*mē thelōn autēn deigmatisai*), che sicuramente avrebbe comportato l'istruttoria ufficiale e quindi pubblica, gli interrogatori delle parti e dei testimoni e la risoluzione giudiziaria che doveva essere eseguita<sup>9</sup>. Per evitare tutto ciò decise di *ripudiarla* (*apolysai autēn*)<sup>10</sup> *in segreto, di nascosto* (*lathra*), consegnandole la lettera privata di divorzio<sup>11</sup>. Non si lascia quindi guidare dalla giustizia legalistica, ma permette che abbiano voce i sentimenti esistenti in lui ed i valori ispirati da altri moventi, diversi dal legalismo rigoroso. Quali sono dunque i moventi nascosti nel suo cuore ai quali dà la precedenza sulla lettera della Legge di Mosè? Matteo chiarisce che egli vuole risparmiarle *l'istruttoria pubblica, gli esami, l'esposizione alla vista (in mostra)*, che in effetti sarebbero equivalenti ad *esporla alla diffamazione* (*mē thelōn autēn*

<sup>9</sup> La legge di Mosè parla di due situazioni in cui una moglie rimaneva incinta prima che i promessi sposi andassero ad abitare insieme. Si trattava della situazione della colpa – ossia del tradimento coniugale (Dt 2,22-24) e della situazione dell'innocenza – quando era vittima di violenza (Dt 22,25-27). Per dimostrare con quale situazione avesse a che fare, Giuseppe avrebbe potuto esigere l'istruttoria e il processo ufficiale davanti al sinedrio (Paciorek, 2005, p. 192).

<sup>10</sup> *Apolō* significa: *allontanare, rimandare, congedare, liberare, affrancare, ordinare di andarsene, permettere di andarsene, licenziare*. Si presenta qui all'infinito, del passato, della forma attiva. Pertanto i tentativi mirati a riferirlo a Giuseppe che avrebbe dovuto abbandonare Maria hanno più una natura teologico-apologetica che linguistica. Tanto più che l'oggetto dell'allontanamento è l'accusativo del pronome personale di genere femminile *autēn* – *la*, ossia Maria. Inoltre il soggetto del primo verbo *deigmatisai* è Giuseppe mentre l'oggetto dell'allontanamento è anche l'accusativo del pronome personale di genere femminile *autēn* – *la*, ossia Maria. Di conseguenza è logico che è anche il soggetto del secondo verbo *apolysai*, usato nella medesima forma: infinito, del passato, della forma attiva. Inoltre in tale questione interpretativa forniscono argomenti estremamente importanti il versetto 20, in cui l'angelo dice a Giuseppe: *Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa [...]*, ed il versetto 24 in cui Matteo informa: *quando si destò dal sonno, Giuseppe fece come gli aveva ordinato l'angelo del Signore e prese con sé la sua sposa* che, secondo l'usanza, avrebbe dovuto giungere a casa sua e non al contrario. Giuseppe avrebbe dovuto forse abbandonare la sua casa, dopo che vi si era stabilita la sua moglie infedele? Dove se ne sarebbe dovuto andare Giuseppe? Ciò sarebbe stato contrario alla tradizione giuridica di quel tempo. Sostengono l'ipotesi dell'abbandono di Maria da parte di Giuseppe tra l'altro (insieme agli autori a cui fanno riferimento): (Łach, 2001, pp. 34–36; Paciorek, 2005, pp. 91–93).

<sup>11</sup> *Furtivamente, di soppiatto*. Comportandosi in questo modo Giuseppe non poté avviare alcuna indagine sulla colpevolezza o sull'innocenza di Maria (Ratzinger–Benedetto XVI, 2012, p. 56).

*deigmatisasi*)<sup>12</sup>. Sicuramente è mosso dall'amore che nutre per lei e, in conseguenza di esso, da una comprensione più profonda della giustizia di Dio rispetto a quanto rigorosamente scritto nella Torah, anche se è l'espressione della volontà di Dio. Nella concezione biblica, e quindi vicina a Giuseppe, un Israelita giusto è colui che vive secondo la volontà di Dio vale a dire secondo quella scritta nella Torah – ossia adempie ai comandamenti indicati nella stessa, ottemperando alla fedeltà dell'Alleanza stretta con Jahvè, ma anche secondo quella scritta negli altri libri biblici (Ziesler, 1999, pp. 715–716; Descamps, 1973, pp. 897–906). La condotta di Giuseppe mostra dunque che quale *marito giusto*, adempie non solo alla volontà di Dio scritta nella Torah – decide di allontanare Maria, ma nel contempo aspira alla volontà di Jahvè, rivelata negli altri libri (Profeti e Scritti)<sup>13</sup>, nei quali trapelano in primo piano il grande amore del Creatore, la Sua benevolenza, compassione, misericordia e perdono rivolti a ciascun uomo, e soprattutto a colui che è impigliato nelle reti del peccato – come Maria secondo l'opinione di Giuseppe (Wiener, 1973, pp. 484–486; Cambier, Leon-Dufour, 1973, pp. 478–482; Fredriksen, 1999, pp. 518–519; Coogan, 1999, pp. 519–520). Ed è proprio questo il Dio che vuole imitare con la sua vita e la sua opera giuste. Sicuramente furono l'amore per il Signore e l'amore per Maria, ancorato nello stesso, ad indurlo a guardare alle altre Sue qualità quali la saggezza, la bontà, la compassione, la benevolenza, la misericordia, il perdono e la loro applicazione nelle relazioni con sua moglie Maria, nonostante la grande delusione provata dolorosamente nei suoi confronti in tale fase. D'altro canto ciò gli consentirà, nei successivi eventi salvifici con la partecipazione dell'angelo, di aprirsi alla nuova volontà redentrice di Dio e ad un nuovo modo e stile di vita matrimoniale e familiare a lui comunicato, risultante dalla stessa. Pertanto Giuseppe rappresenta qui il «giusto» del Salmo 1 che perdura ogni giorno nella comunione viva con Dio, riflettendo e vivendo nella Sua Parola, fatto grazie al quale produce frutti salvifici in ogni tempo, come pure il «benedetto» della profezia di Geremia (17,7) che rimette la piena fiducia e speranza nel Signore in ciascuna situazione della vita. In tale modo si unisce alle grandi figure della storia del suo popolo a cominciare dal «giusto» Abramo, agli uomini di fede comunemente noti, sempre pronti interiormente ad accettare dalla mano di Dio qualcosa di assolutamente nuovo, inaspettato ed incredibile (Ratzinger–Benedetto XVI, 2012, pp. 57–59; Peter, 1979, pp. 48–56; Romaniuk, 1980, pp. 25–34).

<sup>12</sup> *Deigmatidzō* significa: *mettere in mostra, esporre alla vista*.

<sup>13</sup> Dimostrano sicuramente il progetto di Matteo di mostrare Giuseppe in tale luce le numerose citazioni da lui fatte nel Vangelo dai libri delle raccolte dei Profeti e degli Scritti (le cosiddette citazioni di compimento), introdotte con formule caratteristiche. La prima citazione e formula di compimento appaiono proprio in questa pericope: *Tutto questo è avvenuto perché si compisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: Ecco, la Vergine concepirà e darà alla luce un Figlio: a Lui sarà dato il nome Emmanuele che significa Dio con noi*. Per approfondimenti si veda Żywica Z., 2003, pp. 470–486.



## 2. Il messaggio dell'angelo e la giustizia di Giuseppe (1,20-23)

<sup>20</sup>*Mentre però stava considerando queste cose, ecco, gli apparve in sogno un angelo del Signore e gli disse: «Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa. Infatti il bambino che è generato in Lei viene dallo Spirito Santo; <sup>21</sup>Ella darà alla luce un Figlio e tu Lo chiamerai Gesù: Egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati. <sup>22</sup>Tutto questo è avvenuto perché si compisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: <sup>23</sup>«Ecco, la Vergine concepirà e darà alla luce un Figlio: a Lui sarà dato il nome di Emmanuele, che significa Dio con noi».*

Le parole di Matteo: *Mentre però stava considerando queste cose* dimostrano<sup>14</sup>che Giuseppe non aveva ancora terminato la fase di riflessione sulla situazione occorsa. In tale stato sprofondò nel sonno dando in tal modo, conformemente alla tradizione biblica, la possibilità di agire a Dio (Ryken, Wilhoit, Longman III, 1998, pp. 901–902; Łach, 2001, p. 37; Paciorek, 2005, pp. 93–94)<sup>15</sup>. E così infatti succede: *gli apparve in sogno un angelo del Signore* ovvero il Signore (Jahvè) stesso, attraverso l'angelo, irrompe nel mondo dei suoi timori, delle paure, delle insicurezze e delle decisioni difficili per infondergli coraggio, illuminarlo con la luce della Parola già pronunciata e per offrirgli la soluzione a misura della fine dei tempi, annunciata invero da Dio e scritta nei libri biblici, e il ruolo che avrebbe dovuto avere come marito giusto della *vergine* di Dio, scelta da secoli come madre di Suo Figlio (Łach, 2001, pp. 38–39; Allison, 1993, pp. 3–10). Le prime parole che Giuseppe sente sono quelle dell'appello dell'angelo: *non temere di prendere con te Maria, tua sposa. Infatti il bambino che è generato in Lei viene dallo Spirito Santo* che significa: «non temere di partecipare al mistero dell'Incarnazione di Dio che viene nel suo Figlio» per *salvare il suo popolo dai suoi peccati*. L'angelo chiama dunque Giuseppe, quale *uomo giusto*, ad assumere la condotta dei giusti della tradizione biblica ossia a mantenere la calma interiore ed a riporre la piena fiducia in Dio come pure ad accettare il premio a guisa di gioie e voluttà che scaturiranno dalla partecipazione al mistero dell'Incarnazione e della Redenzione rivolta ad Israele, e in lui a tutta l'umanità (Ryken, Wilhoit, Longman III, 1998, pp. 903–904; Hanc,

<sup>14</sup> Il verbo *enthymeomai* usato qui significa: *riflettere su qualcosa, pensare a qualcosa*. Nella Bibbia viene usato nei contesti in cui devono essere intraprese decisioni difficili (Sir 16,20; Bar 3,31).

<sup>15</sup> Conformemente alla tradizione biblica il sogno veniva spesso mandato da Dio e per Sua volontà diventava un incontro con Lui per mezzo di esseri celestiali. Tra le figure bibliche più conosciute che hanno simili sogni rientrano: Giacobbe (Gen 28,10-22), Giuseppe (Gen 37,5-11.19), Salomone (1Re 3,5-15), Ezechiele (Ez 1,3–3,15), Nabucodonosor (Dn 2,1-45), Daniele (Dn 7,1–8,27), Zaccaria (Zc 1,7–6,8), i Magi (Mt 2,1-2), la moglie di Pilato (Mt 27,19), Pietro (At 10,9-23). A loro si aggiunge Giuseppe (Mt 1,20; 2,13.19; 22). Vedi anche: Gen 20,6; 40,5-23; 41,1-36; Gdc 7,13-15; Dt 13,4-5; Ger 23,25-32; 29,9; Zc 10,2; Nm 12,6-8; Gb 33,15-17; Gen 2,11; 15.2.12; 40,8; 41,16; Dn 1,17; 2,28; Gen 41,48; Dn 4,5-6; 5,11.14; At 16,9-11; 18,9; 23,11; 27,23-24.

2000, pp. 25–45)<sup>16</sup>. L'atto di aderire a tali misteri e di partecipare ad essi deve essere da lui realizzato accogliendo sua moglie Maria in casa e assegnando il nome di *Gesù* al Figlio concepito in lei per opera dello Spirito Santo.

L'intero evento che si svolge durante il sonno (*tutto ciò è accaduto*) rivela la sensibilità spirituale e il cuore di Giuseppe aperto alle questioni di Dio, alla Sua volontà salvifica e alle nuove strade tracciate da essa a coloro a cui parla. Il messaggio trasmesso a Giuseppe risulta essere una prova estremamente impegnativa per la sua giustizia, la fede e l'affidamento a Dio e alla Sua volontà salvifica. Pertanto sorgono altri dubbi e quesiti. Riterrà soprannaturale tale evento e accetterà l'intervento salvifico del Signore nella sua vita privata, e attraverso di essa, nella storia della salvezza di Israele e di tutta l'umanità? Come comprenderà il messaggio ricevuto? Come verità di Dio che supera tutto ciò che fino a quel momento era stato rivelato e che si compie ora con la sua partecipazione, quale *figlio di Davide*<sup>17</sup>, annunciata già da secoli nelle promesse date al suo progenitore re Davide<sup>18</sup>, grazie a cui egli, in tal modo, diviene il garante della fedeltà del Signore stesso alle proprie promesse (Ratzinger–Benedetto XVI, 2012, pp. 59–61)? Affinché Giuseppe possa però ritrovare le risposte adeguate a tutti i dubbi ed i quesiti che sorgono in lui, l'angelo lo rassicura con le parole *tutto ciò è accaduto affinché si compisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: «Ecco, la Vergine concepirà e darà alla luce un Figlio: a Lui sarà dato il nome di Emmanuele, che significa Dio con noi»*.

Pertanto tutto quello a cui Giuseppe già partecipa e avrebbe ancora partecipato è l'espressione dell'immemorabile volontà salvifica di Dio, rivelata da secoli per mezzo del profeta Isaia che egli conosceva sicuramente, quantomeno dalle funzioni sinagogali alle quali da Israelita giusto prendeva parte senza dubbio regolarmente. E proprio tali incontri con la Parola di Dio nella sinagoga, nel tempio e nella casa natale sarebbero dovuti diventare per Giuseppe la prova della realtà dell'incontro con l'angelo durante il sonno e dell'autenticità delle Parole di Dio da lui pronunciate, in quel momento rivolte a lui quale discendente del re Davide, come nei secoli passati furono pronunciate da Isaia al re Acaz (Paciorek, 2005, p. 93,97)<sup>19</sup>. Ma questa volta, a differenza di Acaz, deve

<sup>16</sup> Nel significato positivo il sonno è gioia, volontà e tempo di tranquillità per il giusto (Sal 127[126],2; 121[120],4), un segno di fiducia rimessa in Dio (Sal 4,9; Pr 3,24) e il premio per la vita e l'opera giusta (Qo 5,11).

<sup>17</sup> Grazie a tale titolo Giuseppe fu strettamente legato alla storia della salvezza di Dio, rivelata e realizzata nelle vicende storiche di Israele (Łach, 2001, p. 40).

<sup>18</sup> Cfr. 2Sam 7.

<sup>19</sup> La profezia di Isaia 7,14 fu pronunciata dal re di Giuda Acaz (734–728) nell'anno 722 avanti Cristo, in una situazione di pericolo da parte del re d'Assiria Tiglat-Pileser che, durante il suo governo, fece grandi campagne militari, anche nei territori della Siria e della Palestina. Il re Resin della Siria di Damasco e il re di Israele Pekach crearono una coalizione contro la potenza assira e avrebbero voluto che

mantenere la calma nel cuore, mostrare la piena fiducia in Dio e realizzare la chiamata a lui rivolta<sup>20</sup>. Infatti la *verGINE* annunciata è sua moglie Maria mentre il Figlio concepito nel suo grembo verginale è il Figlio in cui Dio Jahvè dimora in modo nuovo tra il suo popolo. Gesù, grazie alla compartecipazione di Maria e Giuseppe<sup>21</sup>, diventa quindi permanenza di Dio tra gli uomini (*Emmanuele*, che significa Dio con noi) che quale Creatore chiamò all'esistenza e continua a mantenere in lui per ragioni salvifiche. Il Figlio nato sarà un uomo vero, grazie a Maria e Giuseppe come pure vero Figlio di Dio, grazie allo Spirito Santo che, conformemente alla tradizione biblica, è *l'origine della vita* (Gb 34,13-15) e svolge qui un ruolo creativo rispetto a Gesù come uomo, simile a quello da Lui svolto nell'opera della creazione dell'universo (Gen 1,1-31). Per tale ragione Gesù, nella tradizione cristiana, sarà chiamato *primogenito di tutta la creazione* (Col 1,15; Ratzinger–Benedetto XVI, 2012, pp. 64–71; Łach, 2001, pp. 37–40; Paciorek, 2005, pp. 94.96–97).

Nella tradizione biblica il nome presenta la persona e la sua missione di vita<sup>22</sup>. E poiché fu Dio a sceglierlo per il Figlio concepito nel grembo di Maria, significa che è anche Lui ad indicare con esso i propri progetti che unisce alla Sua persona. Il nome Gesù è l'ebraico *Jēšūa* (1Cr 24, 11) che è la forma abbreviata di *Jēhōšūa* (Gs 2,1; Zc 3,1) e significa «Jahvè è il Salvatore» oppure «Jahvè dà la Salvezza» (Gdc 13,5). Per questo l'angelo chiarisce a Giuseppe che il Figlio concepito riceve proprio questo nome perché *Egli salverà il suo popolo dai suoi peccati* realizzando in tal modo i piani salvifici di Dio Jahvè – Suo Padre nei cieli – nei confronti del *popolo* immerso nei peccati. Tale *popolo* è in primo luogo la

---

vi si unisse anche Acaz. Tuttavia quest'ultimo rifiutò, e per questo, entrambi gli alleati attaccarono Gerusalemme, per includerla con la forza nella coalizione contro l'Assiria. Malgrado si fosse spaventato del pericolo emerso da parte dei suoi vicini più prossimi, Acaz non strinse tuttavia l'alleanza con loro, ma contro di loro con la potente Assiria, a costo dell'imposizione di tasse elevate e dell'assenso a venerare gli dei assiri (2Re 16,1-20). Il profeta Isaia era contrario a tale alleanza e per tale ragione metteva in guardia Acaz dagli effetti perniciosi quali appunto i patti politici. Nella situazione che si era venuta a creare avrebbe dovuto innanzitutto avere fiducia in Jahvè, e non nella potenza assira, perché quest'ultima avrebbe imposto a lui e al popolo di Dio l'apostasia e il ricorso agli dei pagani. Isaia lo assicura che non deve temere né Resin, né Pekach, e neppure Tiglat-Pileser, ma deve riporre tutta la sua fiducia nella forza onnipotente di Jahvè. Per infondergli coraggio e suscitare in lui la certezza dell'intervento soprannaturale di Jahvè lo incoraggia, a dispetto delle consuetudini assunte, a chiederGli un segno che confermasse la fondatezza di continuare ad affidarsi a Jahvè e di attendere il Suo aiuto soprannaturale. Acaz risponde che non avrebbe messo alla prova il suo Dio chiedendo Gli un segno (Is 7,10-12). Apparentemente la sua risposta pare essere profondamente religiosa, ma in realtà è tortuosa e cela l'ipocrisia del re. Tuttavia Isaia non cade nella trappola tesa da Acaz e sa, per ispirazione di Dio, che il re parla solo perché Dio non crei ostacoli, per mezzo di Isaia, alla strategia politica da lui adottata. Allora il profeta risponde che, in tal caso, sarebbe stato il Signore stesso a dargli un segno (Ratzinger–Benedetto XVI, 2012, pp. 66–71; Łach, 2001, pp. 43–45; Paciorek, 2005, pp. 95–96; Warzecha, 2005, pp. 295–304.308–310; Bright, 1994, pp. 277–287).

<sup>20</sup> Riconoscere l'origine divina di Gesù e difendere l'onore di Maria agli occhi della gente.

<sup>21</sup> Mediante l'assegnazione del nome, grazie a cui Giuseppe divenne padre legittimo di Gesù, Egli diventa discendente del re Davide, fatto che fu rivelato da Matteo nella genealogia (1,1-17).

<sup>22</sup> Cfr. Gen 4,26; 5,3.29; 17,19; 32,29; 1Re 8,27; Gs 4,6-9; Gen 5,29; 32,29-31; 35,7; Dt 25,6; Rt 4,5.

gente di Israele<sup>23</sup>; Gesù è infatti discendente di Davide grazie a Giuseppe, ma riferendoLo ad Abramo (Mt 1,1-2), e dunque alla missione affidata al Patriarca da Dio (Gen 12,1-3), tutta l'umanità peccaminosa diventa *popolo* (Łach, 2001, pp. 40-42; Paciorek, 2005, p. 94)<sup>24</sup>.

### 3. La giustizia «superiore» di Giuseppe (1,24-25)

*<sup>24</sup>Quando si destò dal sonno, Giuseppe fece come gli aveva ordinato l'angelo del Signore e prese con sé la sua sposa; <sup>25</sup>senza che egli La conoscesse, Ella diede alla luce un Figlio ed egli Lo chiamò Gesù.*

Dalla conclusione della pericope risulta inequivocabilmente che Giuseppe si lasciò convincere dalle parole del Signore a lui rivolte, pronunciate dall'angelo. Accettò la partecipazione proposta al mistero dell'Incarnazione del Figlio di Dio e della Sua missione salvifica tra il *popolo*. Dimostrò quindi coerenza nella sua condotta di giustizia dinanzi a Jahvè ed espresse in silenzio di essere pronto a compiere fedelmente la Sua volontà salvifica, qualunque essa fosse. Come si può vedere, comprende perfettamente che proprio in ciò consiste l'essenza della giustizia autenticamente biblica nei rapporti con Dio. E' proprio questa la giustizia che Egli esige da ciascun Israelita – discendente di Abramo, nel corso dei secoli. Durante la visione non pose alcuna domanda all'angelo, non chiese neanche un segno qualunque, come aveva fatto il sacerdote Zaccaria<sup>25</sup>. Dopo essersi risvegliato dal sonno, non pensa più alla soluzione del problema occorso, non prova neanche più insicurezza e spavento per quello che avrebbe dovuto fare dopo aver abbandonato la decisione precedente. In quel momento la sua giustizia raggiunse la sua pienezza nell'assoluta obbedienza al Signore<sup>26</sup>, uguagliando in ciò sia Abramo<sup>27</sup>, sia la sua sposa Maria che aveva espresso per prima il suo consenso incondizionato al concepimento verginale nel suo grembo<sup>28</sup> per opera dello Spirito Santo. Il tempo del sonno e della visione si

<sup>23</sup> Cfr. Sal 130[129],8.

<sup>24</sup> Cfr. Rm 1,18-2,29.

<sup>25</sup> Cfr. Lc 1,8-22.

<sup>26</sup> Cfr. Mt 2,13-14.19-21. Giuseppe antepone l'obbedienza a Dio al detrimento della sua stima e del suo onore tra coloro che lo circondano, che avrebbero potuto sospettarlo di comportamento indegno nei confronti di Maria, sua promessa sposa. Non vi è in lui nemmeno un briciolo di avidità, giacché aveva il diritto di trattenere tutta la dote versata da Maria e la somma pagata al momento della promessa di matrimonio, ma non lo fece. E' pure completamente privo di desiderio di vendetta che avrebbe potuto perseguire legittimamente, esponendola alla diffamazione dinanzi alla sua famiglia e ai conoscenti (Paciorek, 2005, p. 98).

<sup>27</sup> Cfr. Gen 12,4.

<sup>28</sup> Cfr. Lc 1,26-38.

dimostrò quindi per Giuseppe quell'evento salvifico nel quale, dinanzi a Dio, divenne un uomo degno della sua sposa – serva del Signore<sup>29</sup>. Anche per tale motivo, nella prima azione intrapresa *fece come gli aveva ordinato l'angelo del Signore* ossia *prese con sé sua moglie* in casa, che significava altresì riconobbe (*accettò*) anche come suo il Figlio<sup>30</sup> che sarebbe dovuto nascere. E quando, dopo un po' di tempo nacque da lei e dallo Spirito Santo il Figlio, *Lo chiamò Gesù*<sup>31</sup>. Il sonno di Giuseppe giusto risultò quindi essere per lui il tempo autenticamente biblico dell'Israelita giusto in cui, grazie alle Parole del Signore, ritrovò la pace interiore, esprime la sua fiducia e l'affidamento al suo Signore come pure acquistò il coraggio e la forza per superare la prova estremamente impegnativa dinanzi alla quale lo pose Dio, simile a quella davanti a cui si trovò Abramo quando Egli gli chiese di offrire in sacrificio il suo unico figlio Isacco<sup>32</sup>.

Tenendo conto delle suddette constatazioni sarà fondata l'affermazione secondo la quale l'Evangelista Matteo, nella scena descritta in 1,18-25, ci mostra Giuseppe come l'Israelita ideale giusto delle Scritture rivelate di Israele. Il giusto che ha un grande predilezione per la Parola del Signore e medita sulla Stessa giorno e notte, che ripone sempre la fiducia e la speranza nel Signore, e quindi come l'albero piantato lungo *un corso d'acqua* (Sal 1,3), produce il suo frutto nel momento adeguato<sup>33</sup>. La Parola rivelata della quale vive in ogni momento e circostanza, gli consente di ritrovare il Signore pieno di bontà, benevolenza, compassione, misericordia e perdono in quanto Egli è il Dio dell'amore infinito che dà una nuova vita biologica e spirituale. Per questo, quale *uomo giusto* non può agire nei confronti della sua sposa Maria diversamente

<sup>29</sup> Cfr. Lc 1,38.

<sup>30</sup> Si veda l'uso simile di tale verbo in Col 4,17 ed Eb 12,28.

<sup>31</sup> L'annotazione di Matteo: *senza che egli La conoscesse, Ella diede alla luce un Figlio* serve a sottolineare nuovamente la verità espressa in precedenza che il Figlio fu concepito non da lui, ma dallo Spirito Santo. La parola greca *eginōsken* significa *conoscenza* nel senso dei rapporti carnali: «non La conobbe» – vale a dire non ebbe rapporti sessuali con lei (Ratzinger–Benedetto XVI, 2012, pp. 64–65; Łach, 2001, p. 46; Paciorek, 2005, p. 96; Hergesel, 1984, pp. 65–73; Stramare, 1989, pp. 3–14; Żywica, 2003, pp. 281–28).

<sup>32</sup> Cfr. Sal 127[126],2; 121[120],4; 4,9; Pr 3,24; Qo 5,11; Gen 22,1-19 (Ryken, Wilhoit, Longman III, 1998, pp. 903–904).

Tuttavia, per quanto concerne l'origine e l'essenza, si tratta di due figli assolutamente diversi: il figlio di Abramo e il Figlio di Dio. Il primo fu concepito con la partecipazione dell'uomo Abramo (Gen 18,10.14; 21,1-7), invece l'altro senza la partecipazione dell'uomo Giuseppe. Abramo avrebbe dovuto offrire suo figlio in sacrificio per dimostrare la sua giustizia dinanzi a Dio, invece Giuseppe avrebbe dovuto sacrificare se stesso al Figlio per dimostrare lo stesso (di Abramo) dinanzi a Suo Padre nei cieli. Entrambi i coniugi, di Sara e di Maria, dovettero affrontare la prova della loro giustizia dinanzi a Dio. Grazie alla discendenza dalla famiglia reale Giuseppe era *figlio di Davide* mentre, non solo grazie alle origini etniche, ma soprattutto per la fede è anche *figlio di Abramo* (Mt 1,1-16).

<sup>33</sup> Cfr. Gen 12,4; Gs 1,6-9; Gb 1,8; Sal 1; 4,9; 5,13; 7,18; 12[11],7; Ger 17,7-8.12-13.13-17; Ct; Mt 1,24-25).

dal suo Signore nei suoi confronti. Così il Signore che si rivela nella storia biblica di Israele, entra nella sua vita, in un momento di prova durissima come più volte era accaduto nella storia del suo popolo, per infondergli non solo la saggezza rivelata dall'alto nelle Scritture e nelle parole dell'angelo, ma anche il coraggio e la forza indispensabili a realizzare il piano di redenzione che Egli ha nei confronti di Israele e di tutta l'umanità e del quale adesso lui – figlio di Davide e Abramo – diventa un anello straordinariamente importante, precedendo, in tale ordine di sangue e di fede, il Figlio Gesù (1,1-16).

Dopo che Giuseppe avrà realizzato la sua missione salvifica (1,24-25) Gesù inizierà la sua dalla predicazione della Buona Novella sulla venuta imminente del regno di Dio con Lui/Emmanuele, esortando Israele alla *metanoia* ossia al cambiamento del modo di pensare, di valutazione e dello stile di vita, adottati fino a quel momento, con quelli proposti nel messaggio evangelico (4,17). A tale *metanoia* il Signore aveva prima esortato Giuseppe ovvero ad accettare e realizzare l'ordine del regno di Dio che, proprio in tale evento salvifico, si era già avvicinato a lui prima di avvicinarsi alle altre persone nella Buona Novella annunciata del Salvatore. Quest'ordine nuovo verrà presentato da Gesù nel «Discorso della Montagna». In esso, quale «nuovo Mosè» annuncerà al posto del Decalogo di precetti e divieti esistente, il Decalogo delle beatitudini (5,1-12) che Gli servirà come criterio fondamentale per la reinterpretazione della Torah e dei suoi chiarimenti contenuti nella «tradizione degli antichi», delle pratiche religiose (preghiera, digiuno ed elemosina), delle relazioni con i beni materiali, le preoccupazioni della vita, il prossimo e tutti gli altri aspetti della vita umana sulla terra (5,17-7,12). Giuseppe si dimostra quindi il giusto che aveva reinterpretato in precedenza tutto quello che portò alla radicale *metanoia* del modo di pensare e di valutare, adottati fino a quel momento, come pure a seguire la Parola del Signore udita dall'angelo (1,24-25), precedendo in ciò i primi discepoli che, solamente dopo alcuni anni, avrebbero seguito la Parola pronunciata da Gesù, abbandonando il loro modo e stile di vita precedenti (4,18-22). Alla fine Matteo ci mostra, quindi, in tale evento Giuseppe che visse la sua *metanoia* personale e, grazie ad essa, divenne il tipo ideale di uomo di giustizia evangelica per coloro che nel futuro, sotto l'influenza del Vangelo della «giustizia superiore», predicato da Gesù, avrebbero desiderato divenire discepoli di Emmanuele/del Salvatore nella Chiesa da Lui edificata (16,18)<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Per quel che concerne la «giustizia superiore» predicata da Gesù agli Ebrei e ai Pagani si veda Żywica Z., 2006.



## Riassunto

L'esegesi della pericope 1,18-25, condotta nel contesto delle premesse teologiche di Matteo, mostra chiaramente che l'Evangelista intendeva rivelare in essa Giuseppe che esegue gli ordini dell'angelo (1,24-25), come sposo di Maria, che si lascia già guidare dalla giustizia evangelica, chiamata in seguito da Gesù «giustizia superiore» (5,20). Grazie a ciò lo indica come tipo ideale di uomo giusto per coloro che in futuro sarebbero voluti divenire discepoli del Messia e Salvatore, per vivere il «Vangelo del Regno» nella Chiesa da Lui edificata (16,18). Per Matteo la *metanoia* di Giuseppe si era compiuta sotto l'influsso del Verbo di Dio udito e diviene così l'anticipazione del cammino di *metanoia* annunciata nella «Buona Novella» da Gesù ai suoi discepoli (4,17), e tramite gli stessi, a tutti i popoli fino alla fine del mondo (28,16-20). Proprio tale intenzione è dimostrata dalla strategia teologica di narrazione, applicata da Matteo nella pericope. All'Evangelista non interessano le ampie regolamentazioni giuridiche ebraiche e le consuetudini riguardanti la conclusione e lo scioglimento del matrimonio. Menziona soltanto ciò che è essenziale, e precisamente che Maria era stata promessa in sposa a Giuseppe, e lo fa allo scopo di introdurre il racconto sull'intervento salvifico escatico di Dio nella storia di Israele (1,18b) di cui Giuseppe e Maria divengono il primo anello. Subito dopo aver dato tale informazione veniamo infatti a sapere che Maria non concepì il bambino con Giuseppe, ma per opera dello Spirito Santo, prima che i promessi sposi andassero a vivere insieme. A seguito della situazione occorsa, il suo sposo, poiché era giusto, decise di ripudiarla in segreto, non volendo esporla alla diffamazione (1,18b-19). Nel proseguimento della narrazione l'Evangelista mette in dubbio il senso ed il valore salvifico della giustizia presentata da Giuseppe, richiesta dalla «tradizione degli antichi». Al suo posto introduce nuovamente la «Parola del Signore» autentica, pronunciata nei secoli passati dal profeta (1,22), ed ora rievocata dall'angelo mandato dallo stesso Suo Autore che conferma in tal modo la sua fedeltà alle promesse fatte ed alla loro irrevocabilità. La Sua Parola, in tutta la sua pienezza, sarà successivamente predicata al popolo di Israele nella Buona Novella già da Suo Figlio Gesù, esortando alla *metanoia* in considerazione del «Regno dei cieli» ormai prossimo (4,17), e sarà in seguito proclamata solennemente ai discepoli ed alle folle radunate sul monte (5,1), con l'invito ad adempiere la «giustizia superiore» (5,20). La *metanoia* dei discepoli e dei futuri seguaci di Gesù nella Sua Chiesa deve quindi essere la risposta al «Vangelo del Regno» da Lui predicato, perché è esso a contenere la volontà già salvifica autentica e definitiva di Dio Padre – Jahvè di Israele e Signore di tutti i popoli della terra, e non la farisaica «tradizione degli antichi». Sul medesimo cammino ossia nell'incontro con l'eterna volontà del Signore rievocata dall'angelo,



quando per Sua decisione giunse il momento del suo compimento, si realizza precedentemente la *metanoia* di Giuseppe. Sotto il suo influsso la sua giustizia giudaica diventa la «giustizia superiore» evangelica. Si vede chiaramente che Matteo, nell'evento del concepimento del Figlio di Dio continua l'idea teologica della continuazione, espressa nella genealogia (1,1-17), fondamentale per tutto il suo Vangelo, e non quella della violazione dell'adempimento delle promesse di Dio, anziché della loro revoca. Tale concezione teologica sarà annunciata apertamente dal Messia e Figlio di Dio nel Discorso della Montagna (della «Costituzione del Regno») rassicurando discepoli e folle (embrione della Chiesa) di non essere venuto ad abolire la Legge ed i Profeti, ma a dare pieno compimento (5,17.18-19). Pertanto per Matteo è Giuseppe – prima che nasca Emmanuele il Salvatore, pronunci le sue prime parole e nomini i primi discepoli – a divenire l'«inizio» del "Regno dei cieli" che, per volontà di Dio Padre stesso, si avvicinò prima al suo matrimonio. Di conseguenza è lui il primo del popolo di Israele ad essere *salvato* (protetto, preservato) dal peccato (1,21) che avrebbe commesso se si fosse opposto alla volontà salvifica del Signore, nel caso in cui non avesse preso con sé Maria e non avesse assicurato la linea regale di Davide al Messia e Figlio di Dio, concepito nel suo grembo.

### Bibliografia

- Allison Dale C., 1993, *Divorce, celibacy and Joseph (Matthew 1,18-25 and 19,1-12)*, Journal for the Study of the New Testament 49, pp. 3–10.
- Bright Josef, 1994, *Historia Izraela*, Wydawnictwo PAX, Warszawa.
- Cambier Jules, Xavier Leon-Dufour, 1973, *Milosierdzie*, in: *Słownik Teologii Biblijnej*, Xavier Leon-Dufour (red.), Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa, pp. 478–482.
- Coogan Michael D., 1999, *Milosierdzie*, in: *Słownik Wiedzy Biblijnej*, Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan (red.), Warszawa, pp. 519–520.
- Descamps A., 1973, *Sprawiedliwość*, in: *Słownik Teologii Biblijnej*, Xavier Leon-Dufour (red.), Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa, pp. 897–906.
- Fredriksen Paula, 1999, *Miłość*, in: *Słownik Wiedzy Biblijnej*, Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan (red.), Warszawa, pp. 518–519.
- Gnilka Joachim, 2000, *Das Matthäusevangelium*, Bd. I/1. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Sonderausgabe, Verlag Herder, Freiburg, p. 17.
- Hanc Wojciech, 2000, *Święty Józef w tajemnicy Wcielenia*, Wydawnictwo Salvatoris Mater 2, pp. 25–45.
- Hergesel Tomasz, 1984, *Syn Maryi Synem Bożym. Postać Maryi w Mateuszowej Ewangelii Dzieciństwa*, in: *U boku Syna. Studia z mariologii biblijnej*, Jan Szłaga (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, pp. 65–73.
- Łach Jan, 2001, *Dziecię się nam narodziło. W kręgu teologii Ewangelii dzieciństwa Jezusa*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- Paciorek Antoni, 2005, *Ewangelia według świętego Mateusza. Cap. 1–13*. T. I/1, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.

- Peter Michał, 1979, *Mąż sprawiedliwy. Św. Józef według tekstu Mateusza 1,19*, W Drodze 7, pp. 48–56.
- Popowski Remigiusz, 1995, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa.
- Ratzinger Josef–Benedetto XVI, 2012, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Romaniuk Kazimierz, 1980, “*Józef mąż sprawiedliwy...*” (*Mt 1,19*), *Collectanea Theologica* 50, pp. 25–34.
- Ryken Leland, JWilhoit James C., Longman III Tremper, 1998, *Sen*, in: *Słownik Symboliki Biblijnej*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa, pp. 901–902.
- Stramare Tarcisio, 1989, *L'annunciazione a Giuseppe in Mt 1,18-25. Analisi letteraria e significato teologico*, *Bibbia e Oriente* 31, pp. 3–14.
- Warzecha Julian, 2005, *Historia dawnego Izraela*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.
- Wiener Claude, 1973, *Miłość*, in: *Słownik Teologii Biblijnej* Xavier Leon-Dufour (red.), Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa, pp. 484–486.
- Ziesler John, 1999, *Sprawiedliwość*, in: *Słownik Wiedzy Biblijnej* Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan (red.), Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa, pp. 715–716.
- Żywica Zdzisław, 2003, *Mateuszowe formuły i cytaty wypełnienia*, in: *Pieśniami dla mnie twoje przykazania*, Waldemar Chrostowski (red.), Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa, pp. 470–486.
- Żywica Zdzisław, 2003, *Opowiadanie o poczęciu Jezusa – Emmanuela (Mt 1,18-25)*, *Elckie Studia Teologiczne* 4, pp. 281–287.
- Żywica Zdzisław, 2006, *Kościół a judaizm i poganie według ewangelisty Mateusza. Teologia narratywna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn.

## Droga Józefa do ewangelicznej prawości według Mt 1,18-25

**Streszczenie:** W tym studium Mt 1,18-25 autor szuka odpowiedzi na następujące pytania: Czy ewangelista chce w nim powiedzieć, że postawa Józefa, który wypełniał polecenia Pana, dane mu przez anioła (1,24-25), kierowana była przez ewangeliczną sprawiedliwość, którą Jezus nazwał później „większą sprawiedliwością” (5,20)? Jeśli tak, czy identyfikuje Józefa jako biblijny ideał i sprawiedliwego Izraelitę, który żyje zgodnie z wolą Bożą dla tych, którzy chcą zostać uczniami Mesjasza i Syna Bożego i chcą żyć w „większej sprawiedliwości” w Kościele, który On zbudował (16, 18)? Czy zatem Mateusz chce powiedzieć, że metanoja, przez którą przeszedł Józef po spotkaniu ze Słowem Bożym, zapowiada drogę metanoi Ewangelii głoszonej przez Jezusa jego uczniom (4,17), a przez nich wszystkim narodom aż do końca świata (28,16-20)? To egzegetyczne i teologiczne studium prowadzi do wniosku, że Mateusz Ewangelista rzeczywiście ukazuje Józefa w tym wydarzeniu, który przeszedł przez swoją osobistą metanoję pod wpływem Słowa Pańskiego. Dzięki temu stał się idealnym typem człowieka ewangelicznej sprawiedliwości dla tych, którzy w przyszłości, kierując się ewangelią „większej sprawiedliwości”, głoszoną przez Jezusa, będą chcieli zostać uczniami Emmanuela i Zbawiciela w Kościele zbudowanym przez Niego.

**Słowa kluczowe:** Józef, sprawiedliwy, Maryja, dziewica, Duch Święty, oddalić, bojaźń, przyjąć, Jezus, Emmanuel.

### **Josef's path towards evangelical uprightness according to Matt 1,18-25**

**Summary:** In this study of Matt 1,18-25, the author seeks an answer to the following questions: Does the Evangelist want to say in it that Joseph, who followed the Lord's orders given him by the angel (1,24-25), was directed by evangelical justice, which Jesus would later call «greater justice» (5,20)? If so, does he identify Joseph as a biblical ideal and just Israelite who lives according to God's will for those who want to become disciples of Messiah and God's Son, who wish to live in "greater justice" in the Church that He built (16,18)? Therefore, does Matthew want to say that the *metanoia* that Joseph went through upon meeting God's Word anticipates the way of *metanoia* of the Gospel preached by Jesus to his disciples (4,17) and, through them, to all peoples until the end of the world (28,16-20)? This exegetic and theological study leads one to the conclusion that Matthew the Evangelist indeed shows Joseph in this event, who went through his personal *metanoia* under the influence of the Lord's Words that he had heard. Thanks to it, he became an ideal type of man of evangelical justice for those who, in future, driven by the gospel of "greater justice" preached by Jesus, will want to become disciples of Emmanuel and the Saviour in the Church that He built.

**Keywords:** Joseph, upright, Mary, virgin, Holy Spirit, put away, fear, take, Jesus, Immanuel.

**Małgorzata Pagacz\***

Akademia Katolicka w Warszawie (Polska)

## GOTOWOŚĆ DO CIERPIENIA Z CHRYSYSEM W PISMACH ŚW. URSZULI LEDÓCHOWSKIEJ

**Streszczenie:** Na podstawie pism św. Urszuli Ledóchowskiej w artykule zajęto się analizą zagadnienia, jakim jest gotowość do cierpienia z Chrystusem. Święta Urszula zwraca uwagę na niezastąpione znaczenie umiejętności przecierpienia z Chrystusem tego, co na człowieka nakłada życie, bez celowego szukania umartwień czy pokut. Podkreśla, że nie samo cierpienie jest istotne, lecz kluczową kwestią jest, czy człowiek cierpi z miłością, złączony ze Zbawicielem. Wytrwale utrzymywanie w stanie czujności, gotowości do cierpienia z Jezusem jest tym, na czym matce Ledóchowskiej szczególnie zależy, gdy ukazuje specyfikę życia zakonnego, będącego drogą naśladowania Chrystusa.

**Słowa kluczowe:** duchowość chrześcijańska, cierpienie, krzyż, Urszula Ledóchowska, życie konsekrowane.

### Wstęp

Święta Urszula Ledóchowska (1865–1939), założycielka Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego, nie miała łatwej drogi. Przez całe życie zmagala się z różnymi trudnościami: przyszło jej dokonywać wielu skomplikowanych i złożonych wyborów, doświadczała różnych zmagañ, niepokoju, wieloletniej tułaczki, emigracji, niezrozumienia przez ludzi czy wręcz odrzucenia. Życie nie oszczędzało jej cierpieñ. Jednak ona nie załamywała się tym, nie poddawała, lecz wciąż na nowo pytała Boga, czego od niej oczekuje, szukała Jego woli i nie traciła ufności. Te trudne doświadczenia, będące jej udziałem, przeżywane w bliskiej łączności z Chrystusem, sprawiły, że stała się zarazem wolną od samej siebie, otwartą i dyspozycyjną wobec Boga, gotową przyjąć od Niego wszystko to, co zostało jej dane. Co więcej, wszystkie trudności, przez które Pan Bóg przeprowadził św. Urszulę, pomogły jej dojść do głębokiego przekonania o zasadniczym znaczeniu gotowości do przyjęcia cierpienia i przeżywania go razem ze Zbawicielem.

W niniejszym artykule analizie poddano zagadnienie gotowości do cierpienia z Chrystusem na podstawie pism św. Urszuli Ledóchowskiej, przede wszystkim *Rozmyślań* i *Pism zakonnych*. W pierwszym punkcie wyjaśnieniu zostanie poddane rozumienie przez św. Urszulę pójścia za Zbawicielem, natomiast w drugim – znaczenie gotowości do cierpienia, podjętego z miłości do Ukrzyżowanego. W punkcie trzecim będzie poddana analizie kwestia aktualności wskazań matki Ledóchowskiej w świetle współczesnego nauczania Kościoła o życiu konsekrowanym.

### 1. Pójście za Zbawicielem

Święta Urszula Ledóchowska, rozważając Ewangelię, wielokrotnie zatrzymuje się nad słowami Chrystusa wypowiedzianymi do wszystkich, którzy Go słuchają: *Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje* (Łk 9,23). Zwraca uwagę na pozostawioną przez Zbawiciela wolność decydowania. Zauważa, że Chrystus mógłby rozkazać, przymusić słuchających do pójścia za Nim, jednak tego nie czyni – On działa z wielką wolnością i delikatnością, gdyż pragnie, by człowiek służył Mu z miłości. Autorka *Rozmyślań* stwierdza: „On, Pan nasz, Sędzia, Mistrz i Bóg, zostawia mnie, nędznej, wolność powiedzenia i słowem, i czynem: nie chcę iść za Tobą, Panie, wolę iść za stworzeniem aniżeli za Stwórcą! O Jezu, Ty z miłości narażasz się na taką wzgardę” (Ledóchowska, 2000a, IX 28). Matka Ledóchowska zdumiewa się tym, jak bardzo Chrystus szanuje wolny wybór człowieka, zgadzając się nawet na bycie odrzuconym.

Zbawiciel nie stawia przeszkód człowiekowi, by szedł za tym, co sam wybierze, nawet jeśli decyduje się na grzech – On pozwala „nawet na takie szaleństwa” (Ledóchowska, 2000a, IX 29). Iść za Nim można tylko wówczas, gdy jest się do tego przekonany, decydując się w wolności na ten krok, bez żadnej zewnętrznej czy wewnętrznej konieczności, przymusu. Święta Urszula zauważa, że w tym właśnie przejawia się dobroć i miłość Jezusa, która sprawia, że wybierać dojrzałe drogę z Chrystusem można jedynie, będąc motywowanym miłością, ze względu na Niego dobrowolnie zostawiając to, co do Niego nie prowadzi (Ledóchowska, 2000a, IX 29). Autorka *Rozmyślań* modli się: „Chcę iść za Tobą, chcę ze wzgardą odrzucić to wszystko, co nie prowadzi do Ciebie, o jedyna moja Miłości. Chcę, o dobry Jezu, całą siłą mojej woli! Dokąd pójdę, jeżeli nie do Ciebie (zob. J 6,68)! Bez Ciebie całe życie me byłoby bez wartości, bez uroku, byłoby puste, bezcelowe, więc chcę iść za Tobą. Prowadź, nie pytam się, dokąd, byleby być przy Tobie, bliźniutko Ciebie, o Jezu mój, Panie mój i wszystko moje” (Ledóchowska, 2000a, IX 29). Matka Urszula ukazuje wybór

drogi z Jezusem jako osobową sposobność do bycia blisko Niego i trwania w Jego miłości. Stąd bierze się jej zdecydowana wola, by wyzbywać się wszystkiego, co nie pomaga podążać w wybranym kierunku.

Autorka *Rozmyślań* szeroko komentuje ewangeliczną postawę zaparcia się siebie, czyli swego egoistycznego „ja”. Wskazuje, że to wymaganie Chrystusa jest dla wielu problematyczne i niektórych zniechęca do podążania za Zbawicielem. Zaparcie się samego siebie to – zdaniem św. Urszuli – wyrzeczenie się swojego samolubnego „ja”, postępowanie przeciw złym skłonnościom swej natury zranionej przez grzech, a to właśnie – według Świętej – jest najtrudniejsze. Co więcej, matka Ledóchowska pisze o sprzeciwianiu się „swej” woli, lecz nie ma tu na myśli wyborów, które powodowałyby wewnętrzne rozdwojenie czy irracjonalne zaprzeczanie samemu sobie. Zaprzeczyć się samego siebie, to umieć powiedzieć „nie” swoim egoistycznym upodobaniom, grzechom, skłonnościom zepsutej natury; zaprzeczyć się samego siebie, „to jest walczyć z próżnością, która chce się podobać i ściągać na siebie pochwały ludzkie; to jest walczyć z ambicją, która chce się wynosić ponad innych; z miękkością, która szuka wszędzie wygody i dogadzania sobie; z wolą własną, która zawsze szuka panowania nad wolą innych; z lenistwem, które chce zrzucić z siebie jarzmo pracy; z rozproszaniem, które nie daje duszy trwać spokojnie w Bogu” (Ledóchowska, 2000a, IX 29). Matka Ledóchowska nie ukrywa, że ta walka nie jest łatwa, ale zaznacza jednocześnie, że w ten sposób człowiek zbliża się do Zbawiciela. Prosi więc Pana o siły do wytrwałego i konsekwentnego rezygnowania z tego, co nie prowadzi do Niego. To dzięki wolnej woli człowiek decyduje się na „siebie samego” (egoistyczna wola przeciwna miłości) albo decyduje się na miłość, czyli relację międzyosobową na wzór Trójcy Przenajświętszej, w której wola Ojca pokrywa się z wolą Syna. Dlatego aktem miłości i mądrości jest pełnienie woli Boga, co wiąże się z pokonaniem siebie (tzn. swego egoistycznego, zamkniętego, zbuntowanego „ja”).

Drugim warunkiem, oprócz zaparcia się siebie, dla tego, kto chce naśladować Zbawiciela, jest codzienna żywa decyzja wzięcia na siebie krzyża. Matka Ledóchowska wspomina dodatkowo o chętnym i cierpliwym dźwiganiu z miłością swego krzyżyka. Celowo pisze o „krzyżykach” zamiast o krzyżu, aby zobiektywizować problemy i trudności człowieka, aby podkreślić, że zazwyczaj to, z czym każdego dnia człowiek się zмага, nie jest czymś, co wymaga ponadludzkiej siły ani nie stanowi często wielkiej tragedii. W *Rozmyślaniach* zaleca: „Co dzień, gdy rano obudzę się do nowego dnia, z góry już powinnam przyjąć te krzyżyki, które Jezus dla mnie z miłością i z miłości przygotował. Nie wiem, jakie to będą krzyżyki, ale to wiem, że ręka Jezusa mi je poda” (Ledóchowska, 2000a, IX 29). Pozostaje jednak pytanie: jak nieść te codzienne utrapienia? Święta Urszula pisze o tym, aby znosić je pogodnie, cierpliwie i bez

narzekań, z uśmiechem na ustach, by innym nie stać się ciężarem przez swój zły humor. „Trzeba umieć dźwigać te krzyżyki, które ciążą niewidzialnie dla innych i z powodu których nikt nas nie żałuje” (Ledóchowska, 2000a, II 24) – zauważa matka Ledóchowska. Ponadto, ma w sobie przekonanie, że utrapienia, które spadają na człowieka należy przyjmować jako wolę Boga, w duchu pokuty. W ten sposób radzi przeżywać cierpienia ciała, zewnętrzne przeciwności, nieprzyjemności ze strony bliźnich, niepowodzenia w pracy czy rozczarowania. Na wszystkie tego typu zdarzenia poleca mówić: jak Bóg chce! (zob. Ledóchowska, 2000a, IX 29). Patrząc powierzchownie, wskazania te mogłyby się wydać przeciwne miłości Bożej. Jednak w rzeczywistości „krzyżyki” dotykają człowieka na skutek cudzego lub osobistego zła, grzechu, pokus. Bóg, prawdziwa miłość, chce wybawić człowieka od całego zła; Syn Boży bierze cudze zło na swój krzyż i zwycięża je dobrem, miłością. Ostatnim słowem woli Boga nie jest więc krzyż, ale Zmartwychwstanie.

Święta Urszula wskazuje, że sam Chrystus daje najdoskonalszy wzór zaparcia się siebie, „przykład zaparcia się swej ziemskiej natury” (Ledóchowska, 2000a, II 24). On doświadcza cierpień, upokorzeń, nienawiści ludzkiej i przewrotności, ale żadne bolesne zdarzenie nie jest w stanie sprawić, aby Jezus uchylił się od wypełnienia woli Ojca, od swego celu zbawienia ludzkości przez miłość, a nie przez odwet. „Ty i mnie więc uczysz, jak zaprzeć się samej siebie, jak zapomnieć o sobie, jak nie liczyć się ze swoim «ja», ale mimo natury, która swoich praw się domaga, wznosić się wyżej, ku Bogu, drogą obowiązku, choćby i trudnego, ciężkiego, sprzeciwiającego się swemu «ja»” (Ledóchowska, 2000a, IX 29) – mówi do Chrystusa św. Urszula. Autorka *Rozmyślań* zaleca więc, by odwracać się od wszystkiego, co nie prowadzi do celu ostatecznego, do Boga, i szukać jedynie tego, co podoba się Jemu, gdyż właśnie to jest prawdziwym dobrem stworzenia.

## 2. Cierpienie z miłości do Ukrzyżowanego

Matka Ledóchowska dostrzega, że podążanie za Chrystusem z miłości do Niego, dokonuje się zawsze w wolności, jest wolną odpowiedzią człowieka na miłość Boga. Równocześnie autorka *Rozmyślań* wskazuje na wielką delikatność wezwania Zbawiciela, narażającego się na odrzucenie i wzgardę. Kto chce iść za Chrystusem, ma zaprzeć się siebie: odejść od tego, co wiąże się z grzechem i wewnętrznym nieuporządkowaniem; ma przekraczać swoje egoistyczne upodobania i unikać szukania przyjemności; przewycięzać to, co nie jest jeszcze otworzone na Bożą łaskę, na Bożą miłość. Matka Urszula zachęca, by kontemplować Jezusa i Jego gotowość do cierpienia za cudze winy, aby w ten



sposób rozwijać się w przyjmowaniu prawdziwej miłości, która realizuje się w formie paschalnej, jak to uczynił Chrystus dla nas.

Kontemplując Osobę Zbawiciela, św. Urszula zwraca uwagę na Jego gotowość do wypełniania woli Ojca, w tym gotowość do przyjęcia tego, co trudne i bolesne. „Jezu, pozwól mi wpatrywać się w Twoją gotowość do cierpienia, bym zawstydzila się widokiem swojej miękkości i piskliwości” (Ledóchowska, 2000a, III/IV 12) – modli się autorka *Rozmyślań*, świadoma tego, że aby przyjąć trudności i cierpienia, konieczna jest łaska Boża, dar Bożej dobroci. Zgoda na przyjęcie tego, co trudne w życiu wypływa u matki Ledóchowskiej także z pragnienia przyniesienia pocieszenia Zbawicielowi przez wierną miłość, zwłaszcza że wielu jest tych, którzy nie chcą iść za Chrystusem i tym ranią Jego miłujące Serce. Wobec tego św. Urszula wyznaje Jezusowi: „Chcę iść za Tobą całą siłą mojej woli, choćby droga Twoja, którą mnie prowadzisz, była zasiana cierpieniem. O Jezu, wzmocnij wolę moją!” (Ledóchowska, 2000a, IX 28). Myśl o tym, by swoim życiem, miłością i ofiarą nieść pocieszenie Sercu Jezusa przenikała matkę Urszulę od początku jej drogi zakonnej. W liście z 8 lutego 1888 r., gdy siostra Urszula miała niespełna 23 lata, napisała do swojej rodzonej siostry Marii Teresy: „tylko przed jednym niechaj mój Zbawiciel mnie uchroni, to znaczy, żebym wcale nie cierpiała dla Niego. Często proszę Go o to, by moje serce mogło być tarczą, chroniącą Jego Serce przed strzałami świata. Niech więc te strzały przenikają moje serce, byle tylko nie raniły Jego Serca; w tym jest przecież moje szczęście” (Ledóchowska, 2013, s. 158). W tych słowach Święta ukazuje moc Miłości Boga, która udziela się człowiekowi w cierpieniach przeżywanych z miłości, by ulżyć Umiłowanemu, który jest niewinny, a cierpi za winnych.

Matka Urszula przypomina, że życie zakonne jest podążaniem królewską drogą krzyża, drogą Chrystusowej miłości, która prowadzi do świętości i prawdziwej radości Zmartwychwstałego. Wskazuje, że celem życia zakonnego jest głębsze umiłowanie Jezusa i to Jezusa Ukrzyżowanego – po to wstępuje się do klasztoru. Według niej do tej miłości można najlepiej dojść przez chętnie znoszenie dla Chrystusa „krzyżyków” i cierpienie, i w ten sposób odpowiadać Ukrzyżowanemu nie tylko miłością na Jego miłość, ale i ofiarą na ofiarę, cierpieniem na cierpienie – na tyle, na ile człowiek jest w danym momencie zdolny, na miarę łaski, jaką daje Bóg. „Wszak wiem o tym, że ślubami zakonnymi przybijam się dobrowolnie do krzyża Chrystusowego. A więc dusza zakonna od krzyża Jezusa oddalić się nie powinna, tam jej miejsce pobytu, tam jej raj miłości na ziemi!” (Ledóchowska, 2000a, III/IV 12) – te słowa św. Urszuli pokazują, jak postrzega ona istotę powołania do całkowitego oddania się Bogu, w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie.

Autorka *Rozmyślań* wskazuje, jak niełatwo jest niektórym zrozumieć, że życie zakonne, będące naśladowaniem Chrystusa, z samej swej natury zawiera

też gotowość do dzielenia ze Zbawicielem Jego krzyżowego losu. Matka Ledóchowska przyznaje, że czasami osoba poświęcona Bogu, która dobrowolnie odpowiedziała na powołanie, szuka jednak tego, aby jej samej było dobrze w życiu, a dodatkowo jest niezadowolona z tego, co rzeczywiście jest: „nie ma prawdziwych trosk i cierpień, więc najmniejszą przykrość, niewygodę uważa za wielki krzyż, siebie za męczennicę i z powodu najmniejszego krzyżyka czuje się nieszczęśliwa. Bo na przykład nie dość ją cenią, honorują, rozumieją, nie jest otoczona względami, nie ma wygód itd.” (Ledóchowska, 2000a, III/IV 12). Święta Urszula demaskuje więc te postawy, które są rozbieżne z istotą życia zakonnego, istotą życia miłością. Wskazuje, że wszystkie – małe czy większe – przykrości czy utrapienia są w rzeczywistości prawdziwymi skarbami, które osoba miłująca Chrystusa może świadomie ofiarować Ukrzyżowanemu (tamże). Ten, kto oddala się od tajemnicy krzyża Jezusowego, odchodzi od źródła łaski Pana Boga. „Biedna dusza, bo nie rozumie słodczy krzyża!” (Ledóchowska, 2000a, III/IV 12) – konstatuje matka Urszula.

W dziele *Rozmyślenia* św. Urszula zapisuje wiele słów, które są bliższym wyjaśnieniem specyfiki powołania do większej miłości Chrystusa i służby Jemu w Kościele. W jednej z medytacji zapisuje słowa, które warto przytoczyć w całości: „O tym mi, duszy zakonnej, zawsze pamiętać należy. Przyszłam do klasztoru, aby krok w krok iść za Panem Jezusem, krok w krok za Nim po drodze krzyżowej. On mi na tej drodze dał dowody swej największej miłości i ja na mojej drodze krzyżowej daję też Jezusowi największe dowody mojej miłości. Dlatego dusza zakonna musi dać sobie, dać Jezusowi to przyrzeczenie, że chce iść za Nim nie po drodze szerokiej i wesołej, szukając pociechy, bo nie przyszła do klasztoru, by jej było wesoło i przyjemnie. Dusza zakonna, bardziej niż każda inna, musi zrozumieć, odczuwać całą piękność drogi krzyżowej. Byłe być bliżej Jezusa – niech mnie krzyż nie straszy, niech nauczę się kochać krzyż, tulić go do serca z miłością, niech nauczę się patrzeć na drogę krzyżową jako na królewską drogę miłości” (Ledóchowska, 2000a, III/IV 38)<sup>1</sup>. Matka Ledóchowska zwraca uwagę, że miłość krzyża nie polega na deklaracjach słownych. Są bowiem osoby, które wiele mówią o wartości ofiary, ale gdy przyjdą na nie jakiejś trudności, narzekają, ubolewają nad sobą i załamują się. Takie zachowania są dla św. Urszuli przejawem niespójności, którą można pokonać z pomocą łaski Bożej.

Miłość do Chrystusa sprawia, że człowiek jest bardziej wolny od siebie-egoisty, mniej skoncentrowany na własnych odczuciach. „Im bardziej dusza kocha Jezusa Ukrzyżowanego, tym mniej czuje swe krzyżyki, tym bardziej ma

<sup>1</sup> Słowo „dowód” nie oznacza tu technicznego dowodzenia, ale raczej duchową oczywistość Miłości, która objawiła się totalnie na Krzyżu, w Sercu Jezusa.

je za maleńkie. Bo kto miłuje, krzyża nie czuje, a tym mniej jęczy i skarży się na swe małe przykrości” (Ledóchowska, 2000a, III/IV 38). Jeżeli ma się na uwadze to, co Chrystus wycierpiał zanim wszedł do chwały, inaczej postrzega się także własne życie: człowiek nie spodziewa się, że będzie miał raj na tej ziemi. Święta Urszula pyta siebie i swoje współsiostry: „A szczególnie my, któreśmy przyszły, by być blisko Jezusa, by za Nim iść wiernie – czemu nie pamiętamy o tym, że On przez całe życie szedł drogą krzyżową i wreszcie na krzyżu umarł? Czy więc pragniemy oddalić się od drogi krzyżowej, przez to samo oddalić się od Chrystusa krzyż dźwigającego? O, to prawda, którą wciąż i wciąż na nowo rozważać powinnyśmy, że krzyż jest najpewniejszą drogą do nieba, że krzyż jest dowodem miłości Bożej ku nam, że krzyż chętnie, cierpliwie zniesiony oczyszcza duszę i zbliża ją do nieba, że krzyż jest jedyną nadzieją szczęśliwej wieczności. A jeżeli każdy chrześcijanin powinien te prawdy rozumieć, to tym bardziej dusza zakonna, która chce całkowicie do Jezusa należeć i dla Niego się poświęcić” (Ledóchowska, 2000a, III/IV 59). Autorka *Rozmyślań* wskazuje na zasadnicze nieporozumienie, będące udziałem tych chrześcijan, których priorytetem życiowym jest szukanie swego własnego zadowolenia i którzy za wszelką cenę chcą unikać tego, co trudne i nieprzyjemne.

Życie zakonne, a także całe życie chrześcijańskie, tak jak je przedstawia matka Ledóchowska, dalekie jest jednak od cierpiętnictwa. Święta wielokrotnie podkreśla, że nikogo nie zachęca do wymyślania umartwień i pokut, a z założenia jest przeciwna wszelkim nadzwyczajnościom i sztucznościom. Natomiast wyraźnie zaznacza, że – zwłaszcza życie zakonne – musi być życiem umartwienia, a codziennych okazji do tego nie brakuje. Co więcej, śluby i zobowiązania zakonne same w sobie niosą konieczność posiadania radosnego ducha pokuty i wyrzeczenia. Posłuszeństwo, ubóstwo, miłość bliźniego, podejmowane prace, życie wspólne – to wszystko wiąże się z prawdziwym umartwieniem, nieustannym przewyżnianiem swych nieuporządkowanych pragnień i przekraczaniem siebie. Święta Urszula akcentuje umiejętność przyjmowania z miłością utrapień i cierpień, które pojawiają się w życiu, „krzyżyków, jakie zsyła Bóg” (Ledóchowska, 2000b, s. 44). Wskazuje więc na zasadniczą rolę oczyszczenia biernego. Píše: „Życie przynosi ze sobą od czasu do czasu większy krzyż, a dzień w dzień małe krzyżyki, niby małe ukłucia szpilką, które jednak nieraz duszę bardzo dręczą i niepokoją” (Ledóchowska, 2000b, s. 44). I dalej zachęca swoje córki duchowe: „Przyjmujcie [...] z otwartymi rękami te drobne krzyżyki – Bóg je na Was zsyła, z Boskiej są one woli. Więc kochajmy je serdecznie, wszak one nas do Boga prowadzą, i to pewniej, bezpieczniej niż największe pociechy” (Ledóchowska, 2000b, s. 44). Matka Ledóchowska zaznacza, że gotowość do cierpienia obejmuje także otwartość na przyjęcie wielkich krzyży, jeśli i takie przyjdą na człowieka.

Perspektywa nakreślona przez św. Urszulę prowadzi ją do stwierdzenia, że najlepszym „dowodem” miłości, jaki człowiek może okazać Bogu, jest chętnie dźwiganie krzyża. „Lepszego aktu miłości Bożej nad dźwiganie krzyża nie masz” (Ledóchowska, 2000b, s. 45)<sup>2</sup>.

Człowiek, mający w sobie gotowość do przyjęcia cierpienia, które na niego może przyjść, jest otwarty na rozwój w miłości do Boga i wolny od własnych wyobrażeń na swój temat.

### 3. Aktualność wskazań św. Urszuli w świetle współczesnego nauczania Kościoła o życiu konsekrowanym

Tematyka gotowości do cierpienia z Chrystusem, podkreślana przez św. Urszulę Ledóchowską, jest szeroko obecna w pismach wielu świętych i pisarzy chrześcijańskich, a zarazem wypływa z samej Ewangelii. Warto zaznaczyć, że zgodnie ze słowami Ewangelii: *Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje* (Łk 9, 23), gotowość współcierpienia z Chrystusem jest w rzeczywistości jedynym warunkiem pójścia w ślady Mistrza z Nazaretu<sup>3</sup>.

Kwestia gotowości do przyjmowania cierpienia w łączności z Chrystusem jest wyraźnie obecna również we współczesnym, posoborowym nauczaniu Kościoła dotyczącym życia konsekrowanego. Zgodnie z nim osoby zakonne są szczególnie wezwane, by patrzeć w świetle wiary i doświadczać prawdy o krzyżu w perspektywie zmartwychwstania Jezusa. Zgodnie ze słowami św. Pawła VI są powołane, by – wiedząc, że Kościół cierpi – „nosić w swych sercach to cierpienie Kościoła i same być ukrzyżowane tak, jak Chrystus jest ukrzyżowany w tych duszach, które dla Jego chwały i dla Jego Imienia cierpią mękę światła” (Paweł VI, 1974, s. 104). Osoba konsekrowana idzie drogą, którą pierwszy przeszedł Zbawiciel, a zatem nie może nie doświadczać choć części tego cięża-

<sup>2</sup> Żądać od kogoś „dowodu miłości” jest nieporozumieniem, gdyż żądający wątpi w miłość i automatycznie stawia się poza nią przez to żądanie. Miłość można jednak okazać w oczywisty sposób i tak należy rozumieć „dowód” miłości – jako nieomylnie doświadczenie miłujących się osób.

<sup>3</sup> Jednym ze współczesnych autorów, który wskazuje na znaczenie postawy gotowości do przyjęcia cierpienia, jest jezuita o. Franz Jalics. Jego refleksje wypływają z jego doświadczeń życiowych, często niełatwych, a niekiedy nawet dramatycznych. W swej książce zatytułowanej *Rekolekcje kontemplatywne*, Jalics zauważa: „Kiedy czytamy Ewangelię z pytaniem, co jest dla Jezusa Chrystusa najważniejszym warunkiem przyjęcia kogoś jako ucznia, moglibyśmy pomyśleć, że jest to miłość do Ojca albo do bliźniego. Zdziwiałoby to, że nie są to warunki drogi w ślad za Nim. Przed tym wymaga On jedynie gotowości do cierpienia. Jezus Chrystus przeszedł w swoim cierpieniu wielką ciemność ludzkości. Kto chce z Nim iść, musi przejść w Nim ciemność własnych grzechów. On nas przy tym dźwiga. Naszym zadaniem jest iść z Nim i przecierpieć nasz udział” (Jalics, 2011, s. 158). Natomiast św. Teresa z Lisieux idzie jeszcze dalej – według niej świętość polega jedynie na gotowości do cierpienia (zob. Meester, 1990, s. 76–77).

ru, który był udziałem Pana. Podstawowa pewność, że jest się nieskończenie kochanym przez Chrystusa oraz nachylenie eschatologiczne życia konsekrowanego sprawiają, że ci, którzy oddają się Bogu całkowicie na własność są wezwani, by utrzymywać w sobie żywą gotowość do znoszenia cierpienia z Chrystusem.

Spojrzenie na życie konsekrowane, bliskie Matce Ledóchowskiej, przywołuje paschalny wymiar życia zakonnego, o którym pisze św. Jan Paweł II. Konsekracja zakonna „w całkiem szczególny sposób jednoczy nierozdzielnie i wiecznie człowieka wierzącego ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa i sprawia, że żyje on tym «nowym życiem» (Rz 6, 4), owocem Odkupienia” (Jan Paweł II, 1984, s. 94). Osoby konsekrowane przez zanurzenie w śmierć Chrystusa, w miłości zupełnego oddania, otwierają się i napełniają duchem ofiary, do której wzywa św. Paweł słowami: *Proszę was [...], abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą* (Rz 12, 1). Gotowość do cierpienia jest więc wpisana w istotę życia zakonnego, a ofiara ma charakter totalny, porównywalny do prawdziwej ofiary całopalnej (Jan Paweł II, 1996, nr 17). Życie konsekrowane charakteryzuje się wrażliwością na natchnienia Ducha Świętego, zupełną dyspozycyjnością wobec Boga i umiejętnością rozpoznawania znaków czasu. Właśnie ze względu na paschalny wymiar życie konsekrowane niesie ze sobą szczególną otwartość na prowadzenie Boże i zdolność przyjęcia tego, co trudne.

Wyrazem paschalnego charakteru życia zakonnego jest przybliżanie się do tajemnicy krzyża: „Osoba konsekrowana doświadcza prawdy Boga-Miłości i to doświadczenie jest tym bardziej bezpośrednie i głębokie, im bardziej pragnie ona trwać pod krzyżem Chrystusa” (Jan Paweł II, 1996, nr 24). Piękno i moc Bożej miłości objawia się w pełni na krzyżu. „Dla zbawienia świata i dla zbawienia nas samych konieczny jest także nasz krzyż” – przypomina kamedułow papież św. Jan Paweł II (Jan Paweł II, 1984, s. 231). Istnieje wiele wyrazów wierności osób poświęconych Bogu na własność wobec miłości płynącej z krzyża Chrystusowego. Święty Jan Paweł II (Jan Paweł II, 1984, s. 233–236) wskazuje, że przejawia się ona i umacnia m. in. w pokornym życiu ukrytym, w cierpieniu, które przeżywa się w zjednoczeniu z Panem, w cichym poświęceniu się, uległym poddawaniu się woli Bożej, w radosnym trwaniu w powołaniu, gdy dokuczają brak sił czy starość.

Osoby konsekrowane są powołane do naśladowania Pana Jezusa. Mają być w świecie wyraźnym znakiem Ewangelii, potrzebującej ludzi, którzy niczym ziarno potrafią umrzeć dla siebie samych, by żyć dla Boga, przeciwstawiając się mentalności obecnego wieku. Przez swoją postawę – pełną ofiarnej miłości i wskazującą, jak najpełniej wykorzystać swoją wolność – dają impuls do przemiany współczesnego człowieka. Benedykt XVI tak zwraca się do zakonników: „Wobec indywidualizmu i relatywizmu, prowadzących do tego, że człowiek

staje się dla siebie jedyną normą, wasze braterskie życie zdolne poddać się kierownictwu, a więc gotowość do posłuszeństwa, potwierdza, że realizację samych siebie składacie w ręce Boga” (Benedykt XVI, 2009, s. 46). Osoba konsekrowana potrafi tracić i ofiarować siebie, bo wie, że jej życie jest pod opieką niezniszczalnej mocy miłości Boga.

Papież Franciszek przypomina, że św. Teresa z Avila nakazywała swoim współsiostrom strzec się przed postawą, która chce za wszelką cenę unikać cierpienia i przykrości, ulegając próżności i samowystarczalności. Kiedy słyszała, że któraś z nich skarżyła się, że coś spotkało ją niesłusznie, to takie zachowanie komentowała słowami: „Niech Bóg uwolni nas od złych osądów. Nie wiem po co jest w zakonie ta, która nie chce nieść swego krzyża” (Franciszek, 2016, s. 84). Papież dodaje: „Nikt z nas nie może mówić o niesprawiedliwości, jeśli pomyśli o licznych niesprawiedliwych czynach, jakich sam dopuścił się przed Bogiem. Nie powinniśmy nigdy zapominać o naszych korzeniach, o błocie, z którego zostaliśmy podniesieni – w szczególny sposób odnosi się to do osób wyświęconych” (Franciszek, 2016, s. 84–85). Ojciec Święty Franciszek wskazuje, że gotowość do przyjęcia cierpienia wypływa z uznania swej grzeszności.

Papież Franciszek przestrzega również osoby konsekrowane przed zapomnianiem o Jezusie Ukrzyżowanym: „Niech wasze życie będzie godne krzyża Jezusa Chrystusa. Zakonnice, kapłani żyjący duchem świata są karykaturą, są nieprzydatni [...]. Utracili pamięć o Jezusie Chrystusie Ukrzyżowanym, naszej jedynej chlubie” (Franciszek, 2015, s. 12). Ten, kto traci z oczu perspektywę krzyża, kto nie kontempluje Jezusa konającego, staje się nieczuły oraz pozbawia się wrażliwości na Boga i na człowieka; nie jest zdolny do poświęcenia ani do przyjęcia tego, co bolesne. „Ten, kto chodzi bez krzyża, kto buduje bez krzyża i wyznaje Chrystusa bez krzyża, nie jest uczniem Pana, lecz człowiekiem światowym, który nie zrozumiał orędzia chrześcijańskiego” (Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, 2014, nr 6). Osoby konsekrowane, niepodjmujące wysiłku „przyswojenia sobie logiki Jezusowego krzyża, która jest logiką wychodzenia z siebie i czynienia z siebie daru, logiką miłości” (Franciszek, 2013, s. 46; zob. szerzej: Pagacz, 2019, s. 237–238), nie mają w sobie gotowości do przyjęcia cierpienia z Chrystusem, co jest wezwaniem do osobistego nawrócenia.

### Zakończenie

„O Panie, rozumiem cały ogrom Twojej miłości w tych słowach: »Kto chce iść za Mną«. Patrz, Jezu mój, chcę iść za Tobą dobrowolnie, z miłości, bo wiem, żeś Ty moje wszystko, moje szczęście, moja radość. Chcę pocieszać Cię swą



wierną miłością, bo wiem, że tak dużo jest tych, którzy nie chcą iść za Tobą i tym ranią kochające Twe Serce! Chcę iść za Tobą całą siłą mojej woli, choćby droga Twoja, którą mnie prowadzisz, była zasiana cierniem. O Jezuu, wzmocnij wolę moją! Chcę, chcę iść za Tobą!” (Ledóchowska, 2000a, IX 28). Te słowa modlitwy św. Urszuli ukazują, że napotykanne trudne doświadczenia postrzega ona jako konsekwencje dobrowolnego wyboru Chrystusa i Jego drogi. Decydując się na podążanie za Zbawicielem, nie można nie brać pod uwagę ewentualnych utrapień i bolesnych wydarzeń, które stają się udziałem tych, którzy idą za Jezusem, towarzysząc Jemu zarówno w cierpieniu, jak i w chwale. Matka Ledóchowska zwraca uwagę, że zwłaszcza życie zakonne, z samej swej natury, zawiera w sobie perspektywę otwartości na Boże prowadzenie i zgodę na przyjmowanie cierpienia, które niesie życie oddane na wyłączną służbę Bogu w Kościele. Osoba poświęcona Bogu na własność jest powołana, aby być zawsze zjednoczoną z Jezusem.

Kwestia gotowości do przyjmowania cierpienia i przeżywania go z miłością do Chrystusa, poruszana i akcentowana przez św. Urszulę Ledóchowską, zachowuje swoją aktualność szczególnie we współczesnych czasach naznaczonych konsumpcjonizmem, indywidualizmem, relatywizmem i szukaniem przyjemności – w czasach, w których wielu ludzi stara się za wszelką cenę unikać tego, co bolesne, trudne i nieprzyjemne. Dzisiejsza kultura nadmiernie ceni subiektywizm oraz dążenie do osobistej realizacji. Jest hedonistyczna, cechuje ją materialistyczna żądza posiadania oraz błędne pojmowanie wolności, oddzielające ją od prawdy. Akcentuje się tolerancję i swobodę oraz możliwość niczym nieskrępowanego zachowania. W tym kontekście wskazania założycielki Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego stanowią ważne przypomnienie dla wierzących, że Pan Bóg nie oczekuje od chrześcijanina wyszukiwania wymyślonych pokut i umartwień, lecz każdego wzywa, by otwierał się na to, co jest mu zadane, by z miłości do Zbawiciela człowiek przyjmował wszystkie utrapienia i cierpienia, które niesie ze sobą życie oraz jego wymagania i zobowiązania.

## Bibliografia

- Franciszek, 2013, *Homilia podczas Mszy św. dla seminarzystów, nowicjuszy i nowicjuszek: Ewangelizacji dokonuje się na kłęczkach* (7 VII 2013), L'Osservatore Romano, wydanie polskie, 8–9(2013).
- Franciszek, 2015, *Spotkanie z duchowieństwem, osobami konsekrowanymi i seminarzystami: Nie zapominajcie o przeszłości* (6 VI 2015), L'Osservatore Romano, wydanie polskie, 6(2015).
- Franciszek, 2016, *Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z Andreeq Torriellim*, tłum. Joanna Ganobis, Znak, Kraków.



- Jalics Franz, 2008, *Rekolekcje kontemplatywne*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Jan Paweł II, 1984, *O życiu zakonnym. Przemówienia – Listy Apostolskie – Instrukcje*, wybór tekstów i oprac. Eugeniusz Weron, Antoni Jaroch (red.), Pallottinum, Poznań–Warszawa.
- Jan Paweł II, 1996, Adhortacja *Vita consecrata*, Watykan.
- Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, 2014, *Radujcie się. List okólny do osób konsekrowanych z nauczania Papieża Franciszka*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa.
- Ledóchowska Urszula, 2000a, *Rozmyślenia dla Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego*, t. 1–2, [Druk: Apostolicum], Pniewy.
- Ledóchowska Urszula, 2000b, *Pisma zakonne*, [Druk: Apostolicum], Pniewy.
- Ledóchowska Urszula, 2013, *Listy 1885–1907. Część 1*, ARWIL, Warszawa.
- Marek Saj (red.), *Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, 2009, Homo Dei, Kraków.
- Meester Conrad de, 1990, *Z pustymi rękami. Posłannictwo Teresy z Lisieux*, tłum. Zofia Nosalewska, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków.
- Pagacz Małgorzata, 2019, *Życie konsekrowane znakiem nadziei dla współczesnego świata w nauczaniu Kościoła od Soboru Watykańskiego II*, Wydawnictwo Salwator, Kraków.
- Paweł VI, 1974, *Charyzmat życia zakonnego. Przemówienia i dokumenty*, Pallottinum, Warszawa–Poznań.

### Readiness to suffer with Christ in the writings of Saint Ursula Ledóchowska

**Summary:** The article presents the issue of readiness to suffer with Christ according to the writings of Saint Ursula Ledóchowska. Saint Ursula draws attention to the irreplaceable importance of the ability to suffer with Christ, what life imposes on a person, without deliberately seeking mortification or penance. She underlines that it is not suffering itself that is important, but the key question is whether man suffers with love, united with the Saviour. Persevering in a state of vigilance with readiness to suffer with Jesus, is what Mother Ledóchowska particularly cares about when she shows the specificity of consecrated life, which is the way of following Christ.

**Key words:** Christian spirituality, suffering, Cross, Ursula Ledóchowska, consecrated life.

**Marek Raczkiewicz\***

San Dámaso University, Madrid (España)

## LA “ECOLOGÍA” EN EL PENSAMIENTO DE LOS PADRES DE LA IGLESIA

**Resumen:** Hablar de la “ecología” en los Padres de la Iglesia es hablar de la teología de la creación. En el siglo II, la Iglesia tuvo que enfrentarse a las corrientes, internas y externas, que veían el origen del mal en lo creado, en la materia, en el cuerpo. Son obras de un demiurgo imperfecto identificado con el Dios del Antiguo Testamento. Los autores cristianos como Ireneo argumentan que todo lo creado viene y es querido libremente por Dios. Las tres Personas de la Trinidad dejaron su impronta en la creación. Pero la vocación de la creación no consiste en jugar un papel pasivo, pues participa activamente en la historia de la salvación. El pan y el vino, las primicias de la creación, se convierten en el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo. El cristiano, por tanto, debe cuidar de la creación que le habla del dinamismo trinitario, anima a aspirar a la santidad y comparte con él el camino a la salvación.

**Palabras claves:** creación, Papa Francisco, “Laudato si”, Ireneo.

El Papa Francisco recordó en su encíclica “Laudato si” las intervenciones de sus antecesores sobre la “casa común” que es la creación. Juan Pablo II ya en su primera encíclica “advirtió que el ser humano parece ‘no percibir otros significados de su ambiente natural, sino solamente aquellos que sirven a los fines de un uso inmediato y consumo’” (Francisco, 2015, 5). A lo largo de su pontificado llamó a una “conversión ecológica global”. Al mismo tiempo “hizo notar que se pone poco empeño para salvaguardar las condiciones morales de una auténtica *ecología humana*”.

“La destrucción del ambiente humano es algo muy serio, porque Dios no sólo le encomendó el mundo al ser humano, sino que su propia vida es un don que debe ser protegido de diversas formas de degradación. Toda pretensión de cuidar y mejorar el mundo supone cambios profundos en «los estilos de vida, los modelos de producción y de consumo, las estructuras consolidadas de poder que rigen hoy la sociedad». El auténtico desarrollo humano posee un carácter moral y supone el

pleno respeto a la persona humana, pero también debe prestar atención al mundo natural y «tener en cuenta la naturaleza de cada ser y su mutua conexión en un sistema ordenado». Por lo tanto, la capacidad de transformar la realidad que tiene el ser humano debe desarrollarse sobre la base de la donación originaria de las cosas por parte de Dios” (Francisco, 2015, 5).

A algunos lectores de la “*Laudato si*” les causaron una cierta sorpresa las palabras del Patriarca Ecuménico Bartolomé citadas por el Papa Francisco en la encíclica. Pero hay que reconocer que el “Patriarca verde” (cf. Chryssavgis, 2012; 2015) había dedicado ya varios escritos o mensajes al tema del cuidado de la creación y a los pecados contra la naturaleza<sup>1</sup>. Porque “un crimen contra la naturaleza es un crimen contra nosotros mismos y un pecado contra Dios” (Francisco, 2015, 8). Bartolomé se preguntó por las raíces éticas y espirituales de los problemas ambientales de nuestros días. Más que buscar soluciones en la técnica o tecnología cada vez más sofisticada habría que buscarlas en un cambio del ser humano.

“Los cristianos, además, estamos llamados a aceptar el mundo como sacramento de comunión, como modo de compartir con Dios y con el prójimo en una escala global. Es nuestra humilde convicción que lo divino y lo humano se encuentran en el más pequeño detalle contenido en los vestidos sin costuras de la creación de Dios, hasta en el último grano de polvo de nuestro planeta” (Francisco 2015, 9).

La percepción del mundo como “sacramento de comunión” o un lugar donde “lo divino y lo humano se encuentran en el más pequeño detalle” nos remite a la primitiva teología cristiana sobre la creación. No es posible, en esta breve intervención, abordar la aportación de todos los Padres de la Iglesia. Nos centraremos en el pensamiento de San Ireneo de Lyon, ilustre representante de la tradición asiática de la época patristica<sup>2</sup>. ¿Por qué hemos elegido a un autor del siglo II? Porque pertenece al verdadero siglo de oro de la época patristica. Es aquí donde nace la teología cristiana, la antropología, la exegesis... Varios grupos, ortodoxos y heterodoxos, comentan los mismos pasajes bíblicos que describen la creación del mundo o del hombre pero sus interpretaciones difieren radicalmente e incluso se contraponen. La tradición asiática sorprende con su visión de la creación del mundo y del hombre, del valor de la carne y de la

---

<sup>1</sup> “Que los seres humanos destruyan la diversidad biológica en la creación divina; que los seres humanos degraden la integridad de la tierra y contribuyan al cambio climático, desnudando la tierra de sus bosques naturales o destruyendo sus zonas húmedas; que los seres humanos contaminen las aguas, el suelo, el aire. Todos estos son pecados”, (Francisco, 2015, 8).

<sup>2</sup> Más sobre las tres tradiciones patristicas (asiática, alejandrina, africana), cf. A. Orbe, 1969, 543–570.

materia. El mundo creado no sólo habla de su Creador sino también lleva en sus entrañas un proyecto singular, una vocación a realizar. El hombre es responsable de la creación ya que ambos comparten del mismo destino. Aquí habría que buscar los elementos de la “ecología” patristica.

### **Este mundo, ¿fue creado por Dios?**

Todos, según San Ireneo, aceptaban la existencia de un Dios Creador. Y cuando decimos “todos” nos referimos al mundo pagano, a los judíos y a los grupos heterodoxos del cristianismo. Todos los hombres coincidían precisamente en esto, como podemos leer en *Adversus Hareses* (= AH) II, 9:

“Que Dios es el Demiurgo del mundo, consta aun por los muchos modos con los cuales quienes lo atacan, de hecho lo confiesan, cuando lo llaman Demiurgo y Ángel; por no hablar de las Escrituras que en todas partes lo aclaman, y del Señor, quien predicó al Padre que está en los cielos (Mt 5,16.45; 6,1.9) y a ningún otro, como expondremos adelante. Baste por ahora el testimonio de los mismos que nos contradicen, que concuerda en el fondo con el de todos los seres humanos: con el de los antepasados que desde el primer hombre conservaron por tradición esta convicción cantando al único Dios Demiurgo del cielo y de la tierra; con el de todos los que han venido después, a quienes los profetas les recordaron esta verdad sobre Dios; en fin con el de los gentiles, que lo han aprendido de la creación. Pues la creación misma manifiesta a aquel que la hizo: la hechura sugiere al que la fabricó, y el mundo muestra al que lo ordenó. La Iglesia extendida por toda la tierra ha recibido esta Tradición de los Apóstoles”<sup>3</sup>.

Ya la creación misma manifiesta la existencia de un Creador: “la hechura sugiere al que la fabricó, y el mundo muestra al que lo ordenó”. Esta verdad transmitida desde Adán, custodiada por los profetas y aprendida por los paganos ha sido finalmente transmitida a la Iglesia por la tradición apostólica.

Sin embargo, este consenso desaparecía cuando surgía la pregunta por el origen del mal. “Hubo cristianos, los gnósticos, que compartieron el malestar que la filosofía de aquella época experimentaba ante un mundo marcado por la deficiencia, el mal y el sufrimiento en todas sus formas. La cuestión sobre el origen del mal se confundía con la pregunta sobre el origen de la materia, que obstaculizaba al hombre el desarrollo de sus capacidades espirituales” (Calvo, 2004, 11). En el siglo II hay numerosos cristianos que se vuelven gnósticos o los gnósticos que aspiran a ser los verdaderos cristianos. Para muchos de ellos el

<sup>3</sup> Traducción de C. I. González, *San Ireneo de Lyon, Contra los herejes*, CEM, México DF 2000.

bautismo eclesiástico es un punto de partida hacia una culminación. Es una liberación de las ataduras de la materia, una salida de la cárcel. Efectivamente, el gnóstico se siente en este mundo como un “extranjero solitario, desprotegido, incomprendido e incapaz de comprender, en una situación llena de peligros” (Jonas, 2000, 84). Lo expresa muy bien Teódoto, un gnóstico de la escuela valentiniana oriental, de quien nos ha transmitido unos extractos, mezclados con sus propias anotaciones, Clemente de Alejandría:

“Ahora bien, no es sólo la inmersión bautismal lo que salva, sino el conocimiento: quiénes éramos, qué hemos devenido; dónde estábamos, dónde hemos sido arrojados; hacia dónde nos apresuramos, de dónde somos redimidos; qué es la generación, qué la regeneración” (Montserrat, II, 1983, 386–387).

Este breve párrafo resume, en forma catequética, los grandes interrogantes del gnosticismo. Su respuesta es la gnosis salvadora. El esquema de las preguntas cubre toda la historia humana trascendente. Una de las características de la gnosis es su tajante contraposición al mundo, a este cosmos material radicalmente alejado del mundo divino o espiritual:

“Jesús dijo: El que ha conocido al mundo ha encontrado un cadáver. Y el que ha encontrado un cadáver el mundo no es digno de él” (Evangelio de Tomás 84).

Conocer al mundo, desde la perspectiva gnóstica, es captar su carácter material, carnal, corrupto, perecedero. Es una cárcel que se caracteriza por el error, la maldad, la deficiencia, la falsedad. El gnóstico no sólo encuentra lo que le permite reconocerse espiritual, divino sino, a la par, lo que es su contrapartida. Este mundo, por lo tanto, no es digno del que lo ha reconocido como alienación, pobreza o vacío. “Esos sentimientos se acompañaban de otros como añoranza, delatora de que el ‘yo’ más íntimo de tales hombres no pertenecía a este mundo material sino a la esfera de lo divino, de la que cayeron para quedar atrapados en un mundo y en un cuerpo materiales” (Calvo, 2004, 12; cf. Trevijano, 2001, 245–312). El conocimiento de su estado, de su verdadero “yo” divino, le permite al gnóstico liberarse de este mundo material y retornar al lugar de donde procede. Dios no puede salvar la materia porque sería un contrasentido. Este mundo será totalmente aniquilado.

El pensamiento de Marción es menos refinado y revela un rechazo del Creador del Antiguo Testamento distinto del Dios bueno y misericordioso del Nuevo Testamento anunciado por Jesucristo. La doctrina de Marción supone una radicalización del paulinismo con ciertos influjos de la teología gnóstica. Ambos dioses no son compatibles, por lo que el Antiguo Testamento no puede ser aceptado como documento digno de fe. Lo auténtico y genuino de Jesús se

expresa sólo en las cartas de Pablo y el evangelio de Lucas, e incluso estos textos habrían sido contaminados por los judaizantes. Una vez que el peso de la ley no tiene ningún poder sobre los creyentes, lo único que surge es un agradecimiento ante esta bondad de Dios que se expresa en una moral más elevada, tanto en un estricto ascetismo, de renuncia a la materia, como un rechazo de las riquezas y una abstención del matrimonio y la procreación, para que no perdure el mundo malo del Dios Creador. El propio Jesús, para anunciar este perdón y amor de Dios, no necesitaría sino revestirse de un cuerpo aparente. Vino a salvar a las almas del Demiurgo y del mundo creado por él y condenado a su total destrucción (cf. Moll, 2014, 71–106).

Finalmente, esta actitud negativa hacia la creación material se dio también entre algunos eclesiásticos. Sin llegar a rechazar al Creador, según el testimonio de San Ireneo, negaron la resurrección de la carne y afirmaron que “este mismo mundo en que habitamos era el infierno” (AH V,31,2). El obispo de Lyon los considera ingenuos y falsos creyentes.

### **Dios creador de todas las cosas**

Si los gnósticos y los seguidores de Marción afirmaban una radical distinción entre el Dios Creador y el Dios Padre anunciado por Jesucristo, para Ireneo no existe más que un único Dios, el Creador. Además, este Dios Creador es Padre, Hijo y Espíritu y cada uno de ellos deja su propia impronta en la creación, aunque siempre se trata de la actuación de un único Dios. En la obra de la creación se revela el misterio del Dios cristiano. Dios Padre crea por medio del Verbo y del Espíritu que son sus manos.

“He aquí la demostración [de esta doctrina]: que hay un solo Dios, Padre, increado, invisible, creador del universo; ni por encima de Él ni después de Él existe otros Dios; que Dios es racional y por esto todos los seres fueron creados por medio del Verbo; y Dios es Espíritu, y con el Espíritu lo dispuso todo, según dice el profeta: ‘Por la palabra del Señor fueron establecidos los cielos, y por obra de su Espíritu todas las potencias’ (Sal 32, 6). Ahora bien, ya que el Verbo establece, es decir, crea y otorga la consistencia a cuanto es, allí donde el Espíritu pone en orden y en forma la múltiple variedad de las potencias, justa y convenientemente el Verbo es denominado Hijo, y el Espíritu, Sabiduría de Dios. A este propósito el apóstol Pablo dice: ‘Un solo Dios Padre, que está por encima de todo, con todo y en todos nosotros’ (Ef 4, 6). Por ‘sobre todas las cosas’ está el Padre, pero ‘con todo’ está el Hijo, puesto que por su medio el Padre ha creado el universo; y ‘en todos nosotros’ está el Espíritu que grita ‘Abbá’ (Padre) y ha plasmado el hombre a semejanza de Dios. Así pues, el Espíritu muestra al Verbo; a su vez los profetas anunciaron al Hijo de Dios; mas el Verbo lleva consigo el

Espíritu, y así es Él quien comunica a los profetas el mensaje y eleva al hombre hasta el Padre” (Ireneo, 1992, 60–62).

Existe una sola economía de la salvación que tiene al Padre como autor, al Hijo como ejecutor y salvador y al Espíritu como fuerza que ordena, embellece, lleva a la plenitud lo creado y don saludable (cf. Grego, 1989, 469–483; Benats, 2006, 266–278). Esta economía se desarrolla según un doble movimiento de ida y vuelta. Al mismo tiempo es única en los tres momentos en los que Dios viene hacia nosotros: la creación, la redención, la santificación. Así se pone de manifiesto la unidad de un solo Dios en el Padre, el Hijo y el Espíritu. Esta misma economía se eleva desde el Espíritu hacia el Padre por Cristo para nuestra salvación. Pero esta “sinfonía de la salvación” (cf. AH IV,20,7) se desarrolla en el mundo creado, en la historia.

A través de un amplio examen, que constituye el principal objetivo de su “demostración por medio de las Escrituras”, Ireneo demuestra que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento afirman de igual manera la existencia de un mismo y único Dios. Esta es la regla de la exégesis de la Iglesia que él recibe del “presbítero, discípulo de los apóstoles”. Dos Testamentos que proceden de un mismo y único Dios, que es quien ha concedido el uno y el otro. Este punto es tan importante que constituye, frente a los gnósticos y a los seguidores de Marción, el fundamento de toda su argumentación basada en las Escrituras: en su opinión, no hay más pruebas en las Escrituras que la concordancia de los dos testamentos. Le resulta fácil, por ejemplo, comparar a este respecto, Dt 6,4, la confesión del Dios único, con los textos de Mt 19, 17 – cuando Jesús dice al joven rico: “Sólo uno es bueno”; Jn 17,3 y 1 Co 8,6. Cristo ha venido a revelar los secretos de Dios, que no es otro Dios que aquel de quien él es Hijo (Mt 11,27; Jn 1,18). Ambos testamentos afirman armónicamente que el mundo ha salido de las manos del Creador, es bueno y querido por Dios.

Fijémonos en un detalle más. Cuando el Verbo, es decir el Hijo, formaba el cosmos, la Sabiduría, es decir el Espíritu, estaba con él, y ella (la Sabiduría) confería armonía a lo que el Hijo formaba.

“La actividad creadora del Espíritu aparece vinculada al dinamismo (*uirtus*, *dýnamis*: Sal 32, 6) y a la armonía (*aptans*: Pr 8, 27–31). Por ello, cuando Ireneo quiere individualizar la acción del Espíritu respecto a la del Hijo, recurre a un vocabulario que expresa el dinamismo que consume cualitativamente las realidades creadas al hacerlas crecer, configurarlas, disponerlas u organizarlas, conferirles cohesión y armonía y embellecerlas, en correspondencia con lo específico de la personalidad del Espíritu Santo: ‘La planta de vid metida en tierra da fruto a su tiempo, y el grano de trigo caído en tierra y deshecho se levanta múltiple merced al Espíritu de Dios que a todo da cohesión, y luego pasan a uso



de los hombres mediante la Sabiduría” (Calvo, 2004, 43–44; cf. Carcione, 1995, 89–90).

Según Ireneo, también este mundo nuestro fue creado por Dios, y en el mundo, el hombre. No sólo el hombre está llamado a la plenitud. También el mundo recibe su vocación de parte del Creador.

### La vocación del mundo creado

Las tres personas divinas muestran su eficacia en todas las obras de la creación: el Padre es quien crea la sustancia o materia; el Verbo le da forma y consistencia, como paradigma de todas las especies creadas; el Espíritu Santo imprime en todas ellas el dinamismo que las consume y adorna en orden a su ejercicio. Esta economía se cumple igualmente en el hombre que está llamado a crecer, madurar y llegar a su plenitud (cf. Orbe, 1987, 103–125; 1988, 629–661). Para San Ireneo, el cosmos creado no es una realidad acabada, encerrada en sí, estática, pasiva. Todo lo contrario. El libro del Génesis no solo describe la obra creadora tal como Dios la realizó sino además encierra en sí una profecía sobre su acabamiento al final de la historia. Lo mismo podemos afirmar de la plasmación del hombre. En la protología ya está presente la escatología. Por tanto, hay que comprender el mundo creado, el cosmos, no sólo a la luz de lo que ha sido y ahora es, sino también a la luz de lo que está llamado a ser (Calvo, 2004, 51).

“Efectivamente, según los días que tardó en hacerse el mundo, serán los milenios que tarde en ser consumado. Y por eso dice la Escritura del Génesis (2, 1-2): ‘Y fueron consumados el cielo y la tierra, y todo su ornato. Y consumó Dios en el día sexto todas las obras que hizo, y descansó en el día séptimo, de todas las obras que había hecho’. Lo cual es justamente una declaración de lo hecho antes – el modo como hizo – y una profecía de lo venidero. Pues el ‘Día del Señor es como mil años (cf. 2 P 3,8; Sal 89, 4)’, y en seis días se consumaron las creaturas, su consumación, salta a la vista, es el año seis mil” (AH V,28,3).

Ireneo descubre en el versículo de Gn 2, 1-2, la narración sintética de las obras hechas por Dios y la profecía, también en síntesis, de las futuras. El Santo no indica en qué se funda para su *narratio/propheta* pero podemos adivinarlo fácilmente. En el texto bíblico ve dos expresiones que no considera sinónimos: una cosa es el “hacer” (ποιειν) y otra “consumar” o “llevar a término” (συντελειν). Sin salir del texto de Moisés (Gn 2,2), podía Ireneo contraponer obras “hechas”, faltas de consumación, a “consumadas”. Entre la hechura primera y la consu-

mación, un espíritu penetrante intercala, con tránsito de los seis días primeros a los “seis días del Señor”, la historia del hombre en el mundo. Por eso, según Ireneo, el Génesis no sólo narra la creación primera o de qué manera Dios lo había hecho sino además contiene una profecía sobre el futuro, sobre la consumación del cosmos. El acabamiento (συντέλεια) de la obra creadora necesita de tiempo: “Según los días que tardó en hacerse el mundo, serán los milenios que tarde en ser consumado”. Siguiendo una tradición anterior y presente en otros autores cristianos, Ireneo considera que el mundo necesitará seis mil años, puesto que el “día del Señor es como mil años”, para ser consumado. “Seis días del Señor” para el acabamiento y consumación del cosmos. “Más allá de la anécdota de seis mil años, Ireneo expresa una idea de fondo muy característica de su pensamiento: la creación material requiere del tiempo, de la historia, para acabar de hacerse, sobre todo en atención al hombre, necesitado de crecer y madurar para alcanzar la visión de Dios” (Calvo, 2004, 52; cf. Orbe, 1988, 202).

En AH III, 3,8, Ireneo pone de manifiesto la diferencia entre el Creador y lo creado: “Las cosas creadas son diferentes de aquel que las creó, y las cosas hechas, de su Hacedor”. El Creador es “increado”, “no tiene principio ni fin”, no tiene necesidad de nadie”, “no carece de nada”, “se basta a sí mismo, y “da a todos los demás seres la existencia”. En cambio, cuanto fue por él creado, tuvo un “principio”. Y “las cosas que tuvieron un comienzo, pueden un día desaparecer”, porque están sujetas y necesitadas de su Creador, aunque por voluntad de Dios pueden permanecer a lo largo del tiempo:

“Sólo Dios, el Señor de todas las cosas, no tiene principio ni fin, y es el único que permanece siendo el mismo para siempre. Todas las cosas que de él provienen, que ha creado y sigue creando, tienen un principio y generación, y por este motivo son inferiores a aquel que las ha hecho, porque no son increadas; sino que duran y permanecen en el tiempo según la voluntad del Dios Creador: así como al principio les concede comenzar a existir, así después les concede el ser” (AH II,34,2; cf. Fantino, 1994, 318–319).

Sólo Dios es siempre el mismo e increado, perfecto, es todo Luz, todo intelecto, todo substancia y fuente de todos los bienes. Las cosas creadas por él, puesto que comenzaron a existir después, son inferiores a su Autor, sin su perfección. Resultan infantiles, y según que son infantiles, resultan asimismo faltos de uso y poco ejercitados a una disciplina perfecta (cf. AH IV,38,1). Las criaturas materiales, que reciben inicio, tiempos medios, crecen y aumentan, se van haciendo en el tiempo. Dependen del Creador y lo necesitan. Comprender esta radical distinción entre Dios y la creación es fundamental hasta para los que tienen poca inteligencia. “Solo al que hizo todas las cosas con su Palabra, se le

llama Dios y Señor. En cuanto a las criaturas, no son capaces de llamarse con estos nombres, ni pueden con justicia adjudicarse un título que pertenece sólo al Creador” (AH III,8,3).

“Al mostrar las diferencias entre el Creador y la criatura se ha percibido que el cosmos no sale de las Manos de Dios acabado sino dispuesto para un itinerario de crecimiento. Dios ha querido el cosmos tal cual es, material y temporal, pero abierto hacia un designio o, si se quiere, inserto en una economía para que alcance una plenitud que ahora no tiene” (Calvo, 2004, 54). Según Ireneo: “Este cosmos fue hecho *αποτελεσματικως*” (AH II,28,3). Este término, un *hapax* en Ireneo, indica dos dimensiones de la creación: por un lado, está sometida a las leyes de la materia, del espacio y del tiempo, pero por otra parte indica su vocación a crecer, a alcanzar una plenitud que aún no tiene. Dios crea lo material y pasajero en vista a una economía de salvación. El Padre “ha decidido la naturaleza de todas las cosas y en orden a la economía” (AH II,35,4). Es decir, este mundo creado está llamado a ser testigo de una economía de salvación y, podríamos decir, a ser su protagonista, aunque secundario. El mundo o creación sensible está consagrado al hombre. Su razón de ser descansa en la economía del cuerpo humano. El hombre fue plasmado como niño para ir creciendo y madurando en libertad entre las realidades materiales y temporales. Se trata de una educación cuyo objetivo es alcanzar la inmortalidad e incorruptibilidad. Y es por lo que la creación está al servicio del hombre, “pues no fue hecho el hombre para la creación, sino ésta para el hombre” (AH V,29,1)<sup>4</sup>.

Sin embargo, el mundo creado no es simplemente el lugar y el tiempo de la educación, formación y capacitación del hombre. Hay más. Dios se vale de sus criaturas materiales y temporales para llevar a cabo su economía de salvación: usa su propia creación para la salvación del hombre, para conferirles la vida propia de Dios.

“Economía de tal naturaleza no la llevaba a cabo por medio de ajenas creaciones, sino de las suyas propias; ni por frutos de ignorancia o penuria, sino por sustancias provenientes de la sabiduría y poder del Padre. En efecto, no es injusto que codicie cosas ajenas, ni indigente que no vivifique a los suyos propios con lo suyo, como quien emplea a propia creación para la salud del hombre. ¿Le hubiera sostenido una creación, producto de ignorancia y penuria?” (AH V,18,1).

Ireneo hace estas afirmaciones al presentar al Hijo hecho hombre, al Hijo hecho criatura, colgado en la realidad creada de la cruz, sostenida por la creación que, a su vez, es llevada por el Padre. Dios salva al hombre usando el lenguaje

---

<sup>4</sup> Más sobre el proceso de la maduración y acostumbramiento cf. M. Namikawa Kiyota, *Paciencia para madurar: „acostumbrar” para la comunión en San Ireneo de Lyon*, Madrid 2014.

de su creación material. Además, Jesús, durante la Última Cena, no se limitó a ofrecer a Dios unas ofrendas materiales como signo del agradecimiento debido al Creador sino las transformó en su Cuerpo y Sangre.

“A sus mismos discípulos aconsejábales ofrecieran a Dios las primicias de sus creaturas; no como a indigente, sino para que no fueran, ellos, estériles y desagradecidos. Tomó pues el pan venido de la creación, y dio gracias diciendo: ‘Esto es mi cuerpo’. Parecidamente, al cáliz, que proviene de la creación nuestra, lo confesó Sangre suya. Y enseñó la nueva oblación del Nuevo Testamento. La cual recibe a Iglesia de los Apóstoles y se la ofrece a Dios en el universo mundo; al Dios Creador que nos otorga los alimentos; como primicias de sus dones en el Nuevo Testamento” (AH IV,17,5).

Ireneo sabe que sus adversarios también enseñaban la oblación del Cuerpo y Sangre de Cristo. Pero se trataba de una oblación no material. Según los herejes la oblación del Nuevo Testamento no podía tener por sujeto de origen las primicias de la creación material. Para San Ireneo es importante *ex qua* de la nueva oblación, las primicias de la creación entera. Cristo tomó el pan procedente de la creación y lo proclamó Cuerpo suyo. Lo mismo hizo con el vino procedente de la creación y lo proclamó Sangre suya. Aquí se manifiesta la gran novedad del sacrificio de la Iglesia: el pan y el vino, tras la invocación del Espíritu, ya no son pan y vino comunes sino Eucaristía. En ella lo que surge de la tierra es abrazado por lo que baja del cielo para que el pan y el vino se conviertan realmente en el Cuerpo y la Sangre de Cristo. De pan y vino terrenos pasan a Cuerpo y Sangre también materiales de Cristo. Al ofrecerse Cristo, en Cuerpo y Sangre, al Padre, le ofrece la creación entera, representada en sus primicias. Eleva a la materia con la nueva oblación a las alturas de la ofrenda misma del Cuerpo y Sangre materiales de Cristo. Ninguna mejor oblación ni más universal del hombre al Creador, ni del Hijo al Padre. Aquí la creación ha alcanzado su plenitud, ha llegado a ser Cuerpo y Sangre de Cristo. Y así la Iglesia, a lo largo de la historia y en el mundo entero, perpetúa no sólo el ofrecimiento de las primicias de la creación material sino también el sacrificio de la Carne y la Sangre de Cristo, la oblación del Cuerpo glorioso de Cristo, prenda y garantía de la plenitud a la que toda la creación está llamada (cf. Blas, 2014).

La creación se inserta así en la economía de la salvación, pues ésta se lleva a cabo con ayuda de la creación y para la creación, no a pesar de ella. La economía de la salvación es el designio global de la creación y la salvación, orientado a Cristo, el Verbo encarnado, mediador de Dios y de los hombres, para que toda la creación alcance la plenitud a la que el Padre la destinó.

“Pues por ser los hombres verdaderos, conviene sea también verdadera su implantación; y que, lejos de caer en lo insubsistente, progresen en el ser. En efecto, no desaparece el substrato ni la materia de la creación – verdadero y firme como es quien la estableció –, sino que (1 Cor 7,31) pasa la figura de este mundo, a saber del substrato y materia en que tuvo lugar la transgresión, pues en ellos envejeció el hombre. Presciente Dios de todo, hizo la figura actual sujeta al tiempo [...]. Una vez que pase esta figura y se renueve el hombre y madure para la incorruptela, de suerte que ya no pueda envejecer (Is 65,17), habrá un cielo nuevo y una tierra nueva, en los que perseverará el hombre nuevo, conversando siempre novedades con Dios” (AH V,36,1).

### A modo de conclusión

El cristiano no puede ni debe concebir el cosmos como una especie de inmensa cárcel, como lo hacen los gnósticos ayer y hoy. Si tal fuera, sólo cabría anhelar ser liberados de ella, escapar del cosmos, escapar del mundo. Por el contrario, el mundo creado es el hogar que Dios, en su bondad, amor y gratuidad, ha regalado al hombre y ha querido compartir con él. El Verbo, que siempre estuvo en el mundo, al hacerse carne “vino a lo suyo” (Jn 1,11). El hogar es ámbito de familia donde se hace posible crecer y madurar derramando confianza, esperanza y amor.

Dios Padre creó, con la ayuda del Hijo y del Espíritu Santo, sus Manos, no caos sino cosmos, no “desorden” sino “orden”. El resultado fue un mundo cargado de sentido (Logos) y lleno de dinamismo (Espíritu Santo). El Verbo le da forma y lo hace *logikós*, el Espíritu lo lleva a su acabamiento, lo lanza hacia el futuro. La creación sale de las Manos de Dios abierta a la soberanía salvífica de Dios. El mundo creado está también llamado a la salvación.

El mundo material, por tanto, no es un obstáculo para la salvación. Tampoco se le puede tratar como una especie de gran almacén del que el hombre se sirve para poder vivir. Ni siquiera puede ser reducido a un escenario donde acontece la salvación de Dios. El mundo creado es mediador y objeto de salvación. Tiene una orientación cristológica y pneumatológica.

Como hogar de salvación no permanece ajeno a la suerte de los que lo habitan. La libertad del hombre, sus elecciones y decisiones, no resultan inofensivas para la creación. Sin entrar en detalle, Ireneo señala que el mundo se vio y se ve afectado por la desobediencia originaria y por los pecados de los hombres. No explica en qué consiste la naturaleza de esa solidaridad del cosmos con el pecado del hombre, pero afirma que supuso deterioro, ruptura, rebeldía ante los afanes del hombre y servidumbre que le obstaculiza desarrollarse

según su dinamismo originario. Los pecados del hombre violentan la naturaleza de la creación.

“Hemos crecido – afirma el Papa Francisco – pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla. La violencia que hay en el corazón humano, herido por el pecado, también se manifiesta en los síntomas de enfermedad que advertimos en el suelo, en el agua, en el aire y en los seres vivientes. Por eso, entre los pobres más abandonados y maltratados, está nuestra oprimida y devastada tierra, que ‘gime y sufre dolores de parto’ (Rm 8,22). Olvidamos que nosotros mismos somos tierra (cf. Gn 2,7). Nuestro propio cuerpo está constituido por los elementos del planeta, su aire es el que nos da el aliento y su agua nos vivifica y restaura” (Francisco, 2015, 2).

Por tanto, nosotros, los cristianos, no podemos ser miopes contemplando el mundo creado y tratarlo como un almacén que usamos y frecuentemente abusamos de él. Según el pensamiento de los primeros teólogos, “el cosmos es el hogar; y el hogar se cuida, no simplemente por una ética ecológica, sino porque con él se comparte, aunque cada cual en atención a su naturaleza, un destino salvífico. El cosmos, con su sentido y su dinamismo, con su hablar trinitario, con su vocación, no enajena ni aleja de Dios, sino que nos invita a vivir en santidad, en coherencia con el destino que compartimos, un destino que no se puede comprender sin la gracia que siempre nos precede y nos culmina” (Calvo, 2004, 89–90).

## Bibliografía

- Benats Bart, 2006, *Il ritmo trinitario della verità*, Roma.
- Blas Pastor Joaquín, 2014, *Deo nutriente. Hermenéutica de las imágenes conviviales en la teología de Ireneo de Lyon: de la creación al milenio*, Madrid.
- Calvo Juan J., 2004, *La promesa del Cosmos*, Madrid.
- Carcione Filippo, 1995, *La creazione e l'uomo in Ireneo*, en: *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* 11, Roma, 89–90.
- Chryssavgis John, 2021, *On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, New York.
- Chryssavgis John, 2015, *Patriarca Ecueménico Bartolomé y del Medio Natural: El Simposio Missisippi*, en *EcoJesuit* 15 de abril 2015, in: *EcoJesuit* [online], acceso: 20.04.2019, <<https://www.ecojesuit.com/patriarca-ecumenico-bartolome-y-del-medio-natural-el-simposio-mississippi/?lang=es>>.
- Fantino Jacques, 1994, *La théologie de Saint Irénée*, Paris.
- Francisco, 2015, Encíclica *Laudato si*, en: *The Holy See* [online], acceso: 20.04.2020, <[http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)>.

- Grego Igino, 1989, *Le “due mani di Dio” nella storia della salvezza negli scritti di Ireneo di Lione*, Asprenas 36, pp. 469–483.
- Ireneo de Lyon, 1992, *Demostración de la predicación apostólica*, trad. E. Romero Pose, Madrid.
- Ireneo de Lyon, 2000, *Contra los herejes*, trad. C. I. González, CEM, México DF.
- Jonas Hans, 2000, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid.
- Moll Sebastian, 2014, Marción. *El primer hereje*, Salamanca.
- Montserrat Torrents Jose, 1983, *Los gnósticos*, II, Gredos, Madrid.
- Namikawa, Kiyota Miyako, 2014, *Paciencia para madurar: „acostumbrar” para la comunión en San Ireneo de Lyon*, Madrid.
- Orbe Antonio, 1969, *La Patristica y el progreso de la teología*, Gregorianum 50, pp. 543–570.
- Orbe Antonio, 1987, *Del hombre imperfecto al perfecto en San Ireneo*, en: *Crescita dell’uomo nella Catechesi dei Padri (Età Prenicena)*, a cura di S. Felici, LAS-Roma, pp. 103–125.
- Orbe Antonio, 1988, *Deus facit, homo fit. Un axioma de San Ireneo*, Gregorianum, 69, pp. 629–661.
- Orbe Antonio, 1988, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma–Salamanca.
- Trevijano Ramon, 2001, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, Estella.

### „Ekologia” w myśli Ojców Kościoła

**Streszczenie:** Mówić o „ekologii” u Ojców Kościoła, to mówić o teologii stworzenia. W II w. Kościół musi stawić czoła trendom, zewnętrznym i wewnętrznym, na podstawie których stworzenie, materię, ciało uznaje się za źródło zła i a ich pochodzenie sytuuje się od niedoskonałego demiurga lub Boga Starego Testamentu, który nie jest miłosiernym Ojcem Jezusa. Tacy pisarze jak św. Ireneusz udowadniają, że wszystko, także świat materialny, zostało stworzone przez Boga, jest przez niego chciane i kochane. Każda z Boskich Osób wycisnęła swoje piętno w świecie stworzonym. Ireneusz podkreśla w swoich pismach, że świat stworzony jest nie tylko biernym uczestnikiem historii zbawienia, ale także bierze w niej aktywny i dynamiczny udział: otrzymał od Stwórcy powołanie, które realizuje się stopniowo w historii. Jego pierwociny, tj. chleb i wino, stają się Ciałem i Krwią Jezusa Chrystusa. Chrześcijanin jest więc zobowiązany, aby troszczyć się o stworzenie, które przypomina nam o jego trynitarnym dynamizmie, zachęca nas do życia w świętości i dzieli z człowiekiem drogę ku zbawieniu. Świat stworzony jest domem, o który nieustannie należy się troszczyć. Przypomnił o tym, a także o odpowiedzialności człowieka za stworzenie papież Franciszek w encyklice *Laudato si’*.

**Słowa kluczowe:** stworzenie, Ireneusz, papież Franciszek, *Laudato si’*.

### “Ecology” in the thought of the Church Fathers

**Summary:** To speak of “ecology” among the Fathers of the Church is to speak of the theology of creation. In the second century, the Church has to face trends, both external and internal, which regard creation, matter, and body as the source of evil and deriving from an imperfect demiurge or the God of the Old Testament, who is not the merciful Father of Jesus. Writers like St. Irenaeus prove that everything, including the material world, was created by God, is wanted and loved by God. Each of the divine Persons has left its mark on the created world. Irenaeus emphasizes in his writings that the created world is not only a passive participant in the history of salvation, but also takes an



active and dynamic part in it: he received from the Creator a vocation that is gradually realized in history. His first fruits, i.e. bread and wine, become the Body and Blood of Jesus Christ. The Christian is therefore obliged to care for a creature that reminds us of its Trinitarian dynamism, encourages us to live in holiness and shares with man the path to salvation. The created world is a home that needs constant care. He recalled this, as well as the responsibility of man for the creation of Pope Francis in the encyclical "Laudato si".

**Key words:** creation, Irenaeus, Pope Francis, "Laudato si".

**Hubert Tryk\***

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (Polska)

## FORMACJA KLERYKÓW DO POSŁUGI CHARYTATYWNEJ W ŚWIETLE PROJEKTU NOWEGO *RATIO INSTITUTIONIS SACERDOTALIS PRO POLONIA*

**Streszczenie:** Posługa charytatywna należy do istotnej działalności Kościoła. Realizowano ją już od czasów apostołskich. Potrzebę budzenia wrażliwości na ludzką biedę i rozwijania różnych form docierania do osób potrzebujących w działalności duszpasterskiej mocno akcentuje papież Franciszek. Ważne jest, aby przyszli duszpasterze nie tylko dobrze znali naturę i misję Kościoła, ale także byli dobrze przygotowani do czekających ich zadań. Powyższe kwestie względem osób objętych formacją seminaryjną uwzględnia projekt nowego *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, który obecnie oczekuje na zatwierdzenie przez Stolicę Apostolską. W przygotowanym dokumencie znajdują się ważne wytyczne dotyczące formacji seminarzystów do postawy służby oraz dotyczące ich przyszłej działalności charytatywnej w podejmowanej posłudze duszpasterskiej na wzór Jezusa Sługi i Dobrego Pasterza.

**Słowa kluczowe:** formacja kapłańska, seminarium duchowne, posługa charytatywna, diakonia chrześcijańska.

Jednym z najważniejszych działań Kościoła jest formacja przyszłych kapłanów, którzy owocnie podjęliby zbawczą misję Jezusa Chrystusa Dobrego pasterza we współczesnym świecie, pełnym wielorakich wyzwań (Benedykt XVI, 2010, s. 3). Formacja kandydatów do kapłaństwa potrzebuje zatem nieustannej refleksji nad tym, czy jej obecny kształt spełnia wszystkie wymogi konieczne do tego, by przyszli duszpasterze dobrze znali naturę i istotę Kościoła oraz potrafili przyjść z ewangeliczną odpowiedzią na aktualne potrzeby człowieka XXI w. Ważnym wskaźnikiem w tych poszukiwaniach jest nauczanie papieskie, które pomaga wyznaczyć najważniejsze kierunki w działalności Kościoła. Papież Franciszek od początku swojego pontyfikatu mocno akcentuje potrzebę wzmocnienia i ożywienia działalności duszpasterskiej Kościoła względem ubogich, potrzebujących i marginalizowanych osób i grup społecznych.

U progu jego pontyfikatu w jego eklezjologii pojawiły się trzy ważne obrazy Kościoła. Są one dominantą jego podejścia do eklezjologii. Pierwszy to obraz zaczerpnięty z ewangelii wg św. Łukasza przedstawiający pochyloną kobietę, która od osiemnastu lat miała ducha niemocy. Franciszek przywołuje tę scenę, by opisać stan choroby Kościoła skupionego na sobie. To Kościół pochylony, ale nie nad kimś – tylko nad sobą. Drugi obraz Kościoła to obraz utraty nadziei, obraz uczniów idących do Emaus. Papież przez ten obraz wskazał, że współcześnie w Kościele zaczyna dominować pewnego rodzaju zmęczenie i rozczarowanie, a co za tym idzie, także utrata nadziei. I wreszcie trzeci obraz – Miłosiernego Samarytanina. Jest to obraz Kościoła pochylającego się nad człowiekiem, który znalazł się na marginesie życia (Draguła, 2013, s. 15–20). Zdaniem Franciszka właśnie ten trzeci obraz powinien dominować w działalności współczesnego Kościoła. Znane stały się jego słowa: „Widzę w sposób jasny, że rzeczą, której Kościół dzisiaj potrzebuje najbardziej, jest zdolność do leczenia ran i rozgrzewania serc wiernych. Kościół potrzebuje bliskości. Wyobrażam sobie Kościół jako szpital polowy po bitwie. Nie ma sensu pytać ciężko rannego, czy ma wysoki poziom cukru i cholesterolu! Trzeba leczyć jego rany” (Franciszek, 2013, s. 6).

Niewątpliwie zmieniające się dynamicznie uwarunkowania działalności Kościoła we współczesnym świecie oraz kierunek działań wskazywany w nauczaniu papieskim wpłynęły na nowy rys formacji alumnów w wydanym w 2016 r. przez Kongregację ds. Duchowieństwa dokumencie: *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*. Jest to dokument, który na nowo reguluje zasady formacji kandydatów do kapłaństwa w krajach, które wchodzą w zakres kompetencji Kongregacji ds. Duchowieństwa. Zawarte w powyższym dokumencie wskazania mają służyć do tego, by każda Konferencja Episkopatu opracowała własne *Ratio* krajowe, które musi być zatwierdzone przez Kongregację ds. Duchowieństwa po odpowiednich konsultacjach z Kongregacją Edukacji Katolickiej w celu zagwarantowania niezbędnej harmonii oraz skoordynowanie porządku studiów i ich zgodności z porządkiem studiów różnych krajów (Selejdak, 2017, s. 101–102). Normy takiego *Ratio* mają być przestrzegane we wszystkich seminariach diecezjalnych i międzydiecezjalnych danego kraju, a ich szczegółowe zastosowanie winno znaleźć się w statucie, regulaminie i we własnych projektach formacyjnych każdej z tych instytucji (*Ratio Fundamentalis*, n. 4).

W Polsce na podstawie niniejszego dokumentu pod przewodnictwem ks. bp. Damiana Bryła wraz z powołanym zespołem specjalistów, w ramach komisji Konferencji Episkopatu Polski ds. Duchowieństwa, opracowany został projekt dokumentu *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, który obecnie oczekuje na zatwierdzenie przez Stolicę Apostolską (Pawlina, 2020, s. 24).

Poszczególni rektorzy seminariów duchownych i osób odpowiedzialnych za formację w Polsce otrzymali je do wglądu wiosną 2020 r. pocztą elektroniczną jako dokument PDF. Można przypuszczać, że zawarte w dokumencie wytyczne po wcześniejszym zatwierdzeniu przez Konferencję Episkopatu Polski, nawet jeśli zostaną zmodyfikowane przez Stolicę Apostolską, to zasięg tych zmian będzie niewielki. Znalazły się w nim także nowe wytyczne dotyczące odpowiedniego przygotowania alumnów do przyszłej posługi charytatywnej w działalności Kościoła. W niniejszym artykule zostaną one omówione najpierw w świetle nowej wizji formacyjnej dokumentu, a następnie z uwzględnieniem nauczania Kościoła o działalności charytatywnej jako jednej z jego funkcji podstawowych.

### **1. Nowa wizja formacji alumnów w świetle projektu *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia***

Zasadnicze pytanie, jakie rodzi się w odniesieniu do oczekującego w Rzymie na zatwierdzenie nowego *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, brzmi: na czym polega nowość wizji formacji przyszłych prezbiterów? Poszukując odpowiedzi na to pytanie, warto najpierw prześledzić historię działań Kościoła w Polsce nad opracowaniem zasad formacji kandydatów do kapłaństwa.

Po Soborze Watykańskim II Kościół w Polsce szybko podjął działania zmierzające do tego, by wypracować projekt nauczania w seminariach duchownych na podstawie dekretów soborowych. W 1965 r. powołano komisję, której zadaniem miało być przygotowanie prac nad nowymi zasadami formacji w seminariach duchownych. Pracom tym towarzyszyły analizy postulatów wychowawczych dokumentów Vaticanum II oraz refleksja nad historią seminariów duchownych w Polsce, a także nad aktualnymi potrzebami Kościoła w kontekście zmian zachodzących w mentalności młodych ludzi. W 1967 r. stworzono pierwsze wytyczne dla seminariów duchownych. Stały się one punktem wyjścia do opracowania dwóch kolejnych dokumentów: *Regulaminu dla alumnów wyższych seminariów duchownych* oraz *Zasad życia dla alumnów wyższych seminariów duchownych w Polsce*. Po opracowaniu kolejnego dokumentu regulującego kwestię egzaminów w seminariach duchownych w wyniku zebrania w całość wszystkich trzech dokumentów powstał projekt *Ratio* dla seminariów duchownych w Polsce. Ostatecznie został on zatwierdzony przez Stolicę Apostolską w 1968 r. na okres sześciu lat – *ad experimentum*. Zredagowany został w języku łacińskim pod tytułem *Ratio institutionis sacerdotalis in seminariis poloniae Decretis Concilii Vaticani II accomodata*. Ze względu na sytuację polityczną w Polsce, a zwłaszcza z uwagi na nadzór państwowy nad seminariami,

wprowadzanie nowego *Ratio* w życie nie było łatwe i postępowało powoli (Pawlina, 2020, s. 18–21).

W 1970 r. podczas 107. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski doszło do ustanowienia odrębnej Komisji Episkopatu ds. Seminariów Duchownych. Nowa Komisja opracowała kolejny projekt *Ratio*, który najpierw został zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, a następnie w 1971 r. przez Stolicę Apostolską. Ponieważ w procesie realizacji nowego *Ratio* zauważono kilka braków, jak np. problem spowiedzi alumnów, niedociągnięcia w programie studiów czy podjęcie konkretnych rozwiązań wobec ideologii marksistowskiej, którą nasiąkało młode pokolenie, podjęto decyzję o wznowieniu prac nad kolejnym *Ratio*. W ten sposób w 1977 r. doszło do zatwierdzenia kolejnego *Ratio* na następne sześć lat.

W 1985 r. Kongregacja Nauczania Katolickiego po ogłoszeniu w 1983 r. nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego wydała *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*. W wyniku tej zmiany oraz po naniesieniu poprawek i akceptacji konferencji Episkopatu Polski seminaria w naszym kraju miały już własne zasady formacyjne dla przyszłego duchowieństwa, które miały obowiązywać do 1989 r. Przełom lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych przyniósł nowe problemy polityczne, społeczne i kulturowe, stąd prace nad kolejnym *Ratio* przedłużyły się. Było bowiem oczywiste, że powinno ono uwzględniać nową sytuację w Polsce. Poza tym w 1992 r. ustanowiona została nowa organizacja Kościoła w Polsce, w wyniku której powstały nowe diecezje. Ostatecznie 26 sierpnia 1999 r. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego zatwierdziła nowy program formacji polskich kapłanów zatytułowany *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*. Dokument ten aż do 2016 r. regulował formację do kapłaństwa w polskich seminariach duchownych (Pawlina, 2020, s. 22–24).

Projekt nowego *Ratio*, bazuje na zasadach przedstawionych w *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* Kongregacji ds. Duchowieństwa z 2016 r. W zredagowanym przez Komisję Episkopatu Polski ds. Duchowieństwa dokumencie przedstawione zostały wytyczne dotyczące nie tylko kwestii formacji kandydatów do kapłaństwa, ale także formacji permanentnej kapłanów. Najbardziej istotne są jednak normy regulujące zasady formacji w seminariach duchownych.

W nowym *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, które stanowi źródło dla polskiego *Ratio* spotykamy po raz pierwszy określenia etapów formacji początkowej, czyli dotyczącej formacji kandydatów do kapłaństwa. Wcześniejsze dokumenty mówiły jedynie o czterech wymiarach formacji – ludzkim, duchowym, intelektualnym i pastoralnym. Tutaj natomiast znajdujemy opis formacji seminaryjnej, który jest podzielony na etapy: propedeutyczny, studiów filozoficznych albo bycia uczniem Chrystusa, studiów teologicznych

albo upodabniania się do Chrystusa i etap pastoralny albo syntezy powołaniowej. Poszczególne etapy formacji są ze sobą powiązane i tworzą spójną drogę. Jednak każdy z nich ma własne cele, treści i środki. Na każdym z tych etapów uwzględnione winny być cztery wymiary formacji, jednak we właściwej dla danego etapu formie i natężeniu (Puchalski, 2018, s. 421–422). Wymienione etapy formacji wychowują do ciągłego bycia w drodze za Jezusem w postawach wiary i nawracania się, także w doświadczeniach słabości, strat, niemocy czy bezradności. Stąd w nowym modelu wychowawczym kładzie się także nacisk na dynamiczny i spersonalizowany charakter formacji (RISP, n. 244). Powyższe zmiany powodują odejście od sześcioletniego okresu formacji w seminarium i wydłużają go do minimum siedmiu lat. Ważne jest zatem scharakteryzowanie poszczególnych etapów, które owe zmiany uwzględniają.

Pierwszy etap stanowi rok propedeutyczny, który nazwany jest także etapem podstawowego rozeznania i wyboru drogi formacji. Stanowi on jednostkę organizacyjną wyższego seminarium duchownego, jednak odbywa się w odrębnej wspólnotie, w innym niż seminarium miejscu, pod stałą opieką prefekta roku propedeutycznego i rektora seminarium. Etap ten powinien trwać rok, ale może być przedłużony o tyle, o ile wymaga tego dojrzewanie danego wychowanka (RISP, n. 246). Głównym celem tego etapu jest pomoc kandydatowi do kapłaństwa we właściwym rozeznaniu powołania, położenie solidnych podwalin pod jego życie duchowe, wspieranie go w lepszym poznaniu siebie w celu osobistego wzrostu oraz wprowadzenie do następnych etapów formacji początkowej. Dlatego na tym etapie konieczne jest przede wszystkim włączenie seminarzysty w modlitwę, życie sakramentalne, liturgię godzin, zażyłą znajomość słowa Bożego, milczenie i lekturę duchową. Poza tym ma to być odpowiedni czas na pierwsze i syntetyczne poznanie chrześcijańskiej doktryny przez studium *Katechizmu Kościoła Katolickiego* oraz na rozwinięcie dynamiki daru z siebie w doświadczeniu parafialnym i charytatywnym. Wreszcie etap propedeutyczny winien posłużyć do ewentualnego uzupełnienia formacji kulturalnej kandydata. Studia na tym etapie powinny być wyraźnie oddzielone od filozoficznych (RISP, n. 250–271).

Kolejny etap nazwany został etapem stawania się uczniem Chrystusa. W trakcie tego etapu ma się zdynamiczować pójście seminarzystów za Jezusem oraz ma nastąpić weryfikacja intencji pójścia za Nim. Na tym etapie seminarzyści winni być przyzwyczajani do kształtowania własnego charakteru, do wzrastania w sile ducha i w ogóle do uczenia się cnót ludzkich, takich jak: szczerłość ducha, nieustanne zabieganie o sprawiedliwość, dotrzymywanie przyrzeczeń, życzliwość w postępowaniu, w rozmowie zaś skromność, połączona z miłością, które uczynią ich żywym odzwierciedleniem człowieczeństwa Chrystusa i pomostem łączącym ludzi z Bogiem. Kandydaci do kapłaństwa powinni być

też wychowywani do panowania nad sobą, przewycięzania różnych form indywidualizmu, a także do składania z siebie szczerego daru, który otwiera na ofiarne poświęcenie się innym. Na tym etapie formacji wychowawcy, a zwłaszcza kierownik duchowy, winni zaproponować program pedagogiczny, który wspierałby seminarzystów w dynamice ich duchowego wzrostu, pomagając im uświadomić sobie własne ubóstwo, a jednocześnie potrzebę Bożej łaski oraz braterskiego upomnienia. Etap ten, który nie powinien być krótszy niż dwa lata, winien obejmować wystarczająco dużo czasu, aby osiągnąć właściwe cele, a jednocześnie zdobyć niezbędną wiedzę z zakresu filozofii i nauk humanistycznych. Jest to także etap, w czasie którego zarówno w ciągu roku akademickiego, jak i w czasie wyjazdów wakacyjnych powinny odbywać się pierwsze praktyki duszpasterskie. Mogą one dotyczyć życia duszpasterskiego w parafii, jak i zaangażowania w innych formach duszpasterstwa ponadparafialnego. Zwieńczeniem tego etapu winna być decyzja seminarzysty o gotowości do wstąpienia w grono kandydatów do święceń, czyli tzw. kandydata (RISP, n. 272–289).

Następny etap to czas upodabniania się do Chrystusa, który określa się jako formacja zorientowana ku sakramentowi święceń. Troszcząc się o przyjacielską relację z Jezusem we wspólnocie Kościoła, seminarzysta ma wejść w proces upodabniania się do Chrystusa Sługi, Głowy, Oblubieńca i Pasterza Ludu Bożego, który wydaje swoje życie za owce, zna je, troszczy się o nie i poszukuje zagubionych. Treści zawarte na tym etapie są wymagające i zobowiązujące. Wymaga się bowiem od seminarzystów ciągłej odpowiedzialności, aby żyli cnotami kardynalnymi, teologicznymi i radami ewangelicznymi oraz ulegali działaniu Boga przez dary Ducha Świętego, zgodnie z czysto kapłańską i misyjną perspektywą. Jest także konieczne, by stopniowo odczytywali osobistą historię, według spójnego profilu pasterskiej miłości, która ożywia, formuje i motywuje życie prezbitera. W tym czasie szczególne zaangażowanie seminarzystów w upodabnianie się do Chrystusa Sługi i Pasterza zbiega się z ich studium teologii. W praktyce formatorzy powinni zadbać o zapewnienie kandydatom do kapłaństwa owocnej harmonii między dojrzeniem ludzkim a duchowym oraz między życiem modlitwy a poznawaniem teologii. W trakcie tego etapu, w zależności od dojrzałości każdego kandydata i w ramach możliwości formacyjnych, należy udzielić seminarzystom posług lektoratu i akolitatu, by mogli je sprawować przez odpowiedni okres i przygotować się lepiej do przyszłej służby Słowa i Ołtarza. Również w czasie tego etapu winny się odbywać praktyki duszpasterskie obejmujące środowiska kościelne, jak i świeckie. Seminarzysta przez zaangażowanie w różne formy działalności duszpasterskiej Kościoła powinien podejmować coraz większą odpowiedzialność za powierzone mu osoby i dzieła oraz uczyć się pracy indywidualnej i zespołowej. Przy końcu tego etapu albo w czasie następnego możliwe jest dopuszczenie kandydatów do święceń



diakonatu, ale nie wcześniej niż po pozytywnym zdaniu wszystkich egzaminów przewidzianych w *curriculum* studiów filozoficzno-teologicznych (RISP, n. 290–308).

Ostatnim etapem formacji kandydatów do kapłaństwa jest etap syntezy ucznia-misjonarza, nazywany też etapem pastoralnym. Cel tego etapu jest dwójaki: z jednej strony chodzi o to, by być włączonym w życie duszpasterskie, przy stopniowym podejmowaniu odpowiedzialności w duchu służby; z drugiej zaś strony, o podjęcie starań w celu odpowiedniego przygotowania z myślą o prezbiteracie, otrzymując szczególne towarzyszenie formatorów. Na tym etapie, po otrzymaniu święceń diakonatu, kandydat jest zaproszony do zadeklarowania w sposób wolny, świadomy i ostateczny swej woli bycia kapłanem. Ten etap odbywa się zazwyczaj poza budynkiem seminarium, przynajmniej przez znaczną część czasu i z reguły przeżywa się go w posłudze na rzecz jakiejś wspólnoty. Czas jego trwania jest zmienny i zależy od rzeczywistej dojrzałości i od zdolności kandydata. Należy jednak przestrzegać przynajmniej ustalonego kanonicznie czasu między przyjęciem diakonatu i prezbiteratu (RISP, n. 309–322).

## 2. Teologiczne podstawy przygotowania alumnów do posługi charytatywnej w Kościele

Przyszli duszpasterze winni dobrze znać naturę i istotę działalności zbawczej Kościoła. Należy zauważyć, że projekt nowego *Ratio* uwzględnił ten fakt przez szczegółowe rozpisanie programu *ratio studiorum*. Przedstawiony w nim program nauczania wyczerpuje zagadnienia teologiczne, niezbędne do przyswojenia, by kandydaci do prezbiteratu podejmowali w przyszłości zadania duszpasterskie zgodnie z misją Kościoła. Również wiele propozycji wychowawczych oraz praktyk wskazanych w nowym *Ratio* ma na celu zapoznanie i wdrożenie seminarzystów we właściwe posługiwanie duszpasterskie Kościoła. Wydaje się, że bardziej niż do tej pory, być może zwłaszcza pod wpływem nauczania papieża Franciszka oraz Benedykta XVI, wydobyty i zaakcentowany w formacji seminaryjnej został aspekt służebnej misji Kościoła. Ważne jest, aby przyszli duszpasterze dobrze rozumieli, że działalność charytatywna należy do istoty posłannictwa Kościoła.

Posługa charytatywna jako istotny element misji Kościoła, należący do jednej z trzech jego funkcji podstawowych, jaką jest funkcja pasterskiej miłości, zwana jest także od czasu Soboru Watykańskiego II diakonią chrześcijańską (Mikrut, 2002, s. 166). Wypływa z Bożego przykazania miłości bliźniego, które najpełniej objawił Jezus Chrystus, dając swoim uczniom przykład do naśladowania (Przygoda, 2006, s. 130). Już pierwsi uczniowie Chrystusa oraz najstarsze

gminy chrześcijańskie pojmowały ją jako istotny element posłannictwa Kościoła. Na przestrzeni całej historii chrześcijaństwa wspólnoty kościelne praktykowały dobroczynność i miłosierdzie chrześcijańskie, traktując je jako jedno z głównych zadań pastoralnych. Także współcześnie posługi charytatywnej nie można postrzegać jako tylko dodatku do innych form duszpasterstwa (Przygoda, 2002, s. 444).

Zdaniem papieża Benedykta XVI działalność charytatywna jako czynne praktykowanie miłości należy do istoty posłannictwa Kościoła w równej mierze jak udzielanie sakramentów i głoszenie Ewangelii (DCE, n. 22). Uczestnictwo w Eucharystii i wspólnych modlitwach powinno prowadzić wiernych do miłości, jedności i wzajemnej troski o siebie (KK, n. 11). W czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus zlecił swoim uczniom wzajemną miłość, która wymaga konkretnego urzeczywistnienia nie tylko w słowach, ale przede wszystkim w czynach: *Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali* (J 13, 35).

Zakorzeniona w przykazaniu miłości działalność charytatywna jest prawem i obowiązkiem Ludu Bożego, dlatego powinna ogarniać wszystkich ludzi i wszystkie ich potrzeby (DA, n. 8). Jest przede wszystkim powinnością każdego wierzącego, ale jest także zadaniem całej wspólnoty kościelnej i to na każdym jej poziomie: od wspólnoty lokalnej, przez Kościół partykularny, aż po Kościół powszechny w jego wymiarze globalnym (DCE, n. 20). Przynależność do wspólnoty Kościoła pociąga zatem potrzebę zaangażowania w pełnienie czynów miłosierdzia względem osób doświadczających różnych form cierpienia i ubóstwa. Spełniony akt miłosierdzia nigdy nie pozostaje procesem jednostronnym. W sytuacjach, w których wszystko zdawałoby się wskazywać na to, że jedna strona tylko obdarowuje, a druga tylko otrzymuje, w istocie rzeczy zawsze i ta pierwsza strona jest obdarowana (DiM, n. 14).

W podejmowanej posłudze charytatywnej Kościoła warto pamiętać, że w sercu Boga jest szczególne miejsce dla ubogich, gdyż w Jezusie Chrystusie On sam *stał się ubogim* (2 Kor 8,9). Analizując życie Jezusa opisane na kartach Ewangelii, można się przekonać, że ubóstwo stało się Jego drogą, którą obrał, by nieść innym ubogim radość Ewangelii: *Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę* (Łk 4, 18). Doświadczających cierpienia i ubóstwa zapewniał, że Bóg nosi ich w głębi swojego serca: *Błogosławieni [jesteście] ubodzy, albowiem do was należy królestwo Boże* (Łk 6, 20). Jezus utożsamiał się wprost z ubogimi: „Bo byłem głodny, a daliście mi jeść” (por. Mt 25, 35n) i nauczał, że miłosierdzie względem nich jest kluczem do nieba (EG, n. 197).

Przedstawione powyżej treści uwzględnione zostały w *Ratio studiorum* projektu nowego *Ratio*. Alumni powyższą wiedzę mogą zdobyć w ramach

przedmiotu *Formacja charytatywna*, który przewidziany jest na etapie pastoralnym w seminarium duchownym. Podbudowę teologiczną formacji charytatywnej możemy znaleźć także w wielu miejscach samego dokumentu, jakim jest projekt nowego *Ratio*. Już na początku dokumentu scharakteryzowana jest natura święceń oraz zdefiniowana tożsamość prezbiterów. Konieczne jest bowiem, aby osoby powołane do prezbiteratu i ich wychowawcy rozumieli naturę i misję Chrystusowego Kościoła oraz sposób życia i zadania stojące przed prezbiterami (RISP, n. 25). Opisując tożsamość prezbitera, w dokumencie wskazuje się, że służebność jest centralną cechą prezbiteratu. W stwierdzeniu tym *Ratio* odwołuje się do pierwszego orzeczenia dogmatycznego o prezbiteracie, jakim jest bulla *Exultate Deo* Soboru we Florencji z 1439 r., w której pojawia się stwierdzenie, że skutkiem sakramentu święceń jest pomnożenie łaski, aby ktoś stał się odpowiednim sługą Chrystusa. Stąd formacja prezbiterów winna być wybitnie formacją do służby i przez służbę, realizowaną w posłuszeństwie woli Bożej, w ubóstwie i czystości serca (RISP, n. 38).

Opisując podstawowe założenia formacji prezbiterów *Ratio* zwraca uwagę na konieczność powiązania tożsamości prezbitera z jego duchowością. Powinna to być formacja ucznia-misjonarza i przyjaciela Jezusa, który upodabnia się do Chrystusa Kapłana, Głowy, Sługi, Pasterza i Oblubieńca Kościoła. To upodobnienie potrzebne jest we wszystkich wymiarach: ludzkim, duchowym, intelektualnym i pastoralnym. Dlatego formacja prezbiterów winna polegać na dojrzewaniu do gotowości czynienia daru z siebie, by wychodzić do ludzi, dzielić z nimi życie, szukać zagubionych i przyprowadzać ich do Boga i Kościoła. Drogą, która do tego prowadzi jest budowanie jedności z Jezusem, ponieważ to na bazie komunii z Chrystusem możliwe staje się bycie z ludźmi na wzór Zbawiciela (RISP, n. 60 i 61).

Posługa charytatywna stanowi istotny sektor działalności zbawczej Kościoła. Ma swoje źródło w Bogu i jest konkretną realizacją przykazania miłości bliźniego. Jako praktyczny przejaw miłości chrześcijańskiej prowadzi do rozszerzania się stwórczej i odkupieńczej miłości Boga na całą ludzkość. Służba ubogim stanowi kontynuację czynów miłości Jezusa Chrystusa. Jego życie i wezwanie do miłości bliźniego są istotnym wyznacznikiem w podejmowanych przez Kościół dziełach miłosierdzia. W ubogich i cierpiących Kościół odnajduje wizerunek Zbawiciela, dlatego niosąc im pomoc, usiłuje służyć samemu Chrystusowi (Tryk, 2014, s. 247). Ważne jest zatem, by przyszli duszpastarze w trakcie formacji seminaryjnej zdobyli odpowiednią wiedzę dotyczącą służebnej misji Kościoła oraz nabrali odpowiedniego doświadczenia, które byłoby skutkiem nie tylko chęci zaliczenia wymaganych praktyk, ale bardziej przekonania wypływającego z pogłębionej więzi z Jezusem Sługą.

### 3. Wskazania praktyczne odnośnie do przygotowania alumnów do posługi charytatywnej

Nowe wytyczne dotyczące formacji seminarzystów mocno akcentują potrzebę wychowania przyszłych duszpasterzy w duchu służebnym Kościoła. Analizując poszczególne części dokumentu można znaleźć wiele wskazań, których wcielenie ma prowadzić do ukształtowania prezbitera na wzór Jezusa Sługi i Dobrego Pasterza. I chociaż nowa wizja formacji oparta jest na zasadzie drogi, składającej się z czterech etapów, to tak jak we wcześniejszych wytycznych uwzględnia cztery obszary formacji: ludzki, duchowy, intelektualny i pastoralny. Odnośnie do każdej z tych sfer odnaleźć można treści mówiące o potrzebie rozwijania ducha służby w formowaniu się do kapłaństwa.

Uzasadniając teologicznie potrzebę formowania prezbitarów w duchu służby, *Ratio* wymienia różne środki i metody pozwalające osiągnąć ten cel. Aby ukształtować prezbitera zdolnego do służby, konieczne jest prowadzenie go do tego właśnie drogą służby. Posługa jest bowiem podstawowym środkiem formacji. Szczególnie ważne znaczenie w formacji ma duch służby w życiu codziennym. Jego integralną częścią są: umiejętność wsłuchiwanie się w głos Boga, wskazujący na potrzeby osób i wspólnot oraz zdolność w rozeznawaniu duchowym i duszpasterskim. Można powiedzieć, że wytyczne *Ratio* jasno wskazują na fakt, że formacja seminaryjna swoje najgłębsze korzenie winna mieć w solidnej pracy nad sferą duchową seminarzystów. Ważne jest tutaj także wychowywanie do współpracy – przede wszystkim z przełożonymi, z innymi pasterzami (w tym z diakonami stałymi) i z wiernymi świeckimi (RISP, n. 89).

Istotne w procesie formowania seminarzystów do postawy diakonii jest samo środowisko tworzone przez wspólnotę wyższego seminarium duchownego. W swej najgłębszej tożsamości winna to być wspólnota, będąca kontynuacją wspólnoty apostołów zgromadzonych wokół Jezusa, słuchających Jego słów, przygotowujących się do przeżycia Paschy, oczekujących na dar Ducha, by podjąć powierzoną sobie misję (RISP, n. 152). Zatem początkiem i centrum wspólnoty seminaryjnej jest Osoba Mistrza, który powołuje. Dlatego bycie w takiej wspólnocie wymaga od powołanych poszukiwania Jezusa i podążania za Nim, a zarazem bycia z innymi uczniami. U seminarzystów musi nastąpić przyjęcie pewnego sposobu życia: przez styl relacji, dzielenie się doświadczeniami życia, wzajemne wsparcie oraz akceptację zasad obowiązujących w seminarium. Ogromną rolę w tym względzie spełniają wychowawcy, którzy głosząc kerygmat, ucząc słuchania Słowa Bożego i wychowując do kultury relacji, mają stworzyć bezpieczną przestrzeń do dzielenia się przez seminarzystów tym, co każdy przeżywa (RISP, n. 153–154).

Relacja z Chrystusem jest decydująca w dojrzewaniu do gotowości dawania siebie we wspólnocie. Ważne jest, aby była to postawa aktywna i odpowiedzialna, która będzie się także wyrażała w rozwijaniu i wykorzystywaniu darów oraz charyzmatów poszczególnych seminarzystów. Diakonia nie powinna się zamykać jedynie w obrębie wspólnoty seminaryjnej, lecz winna wychodzić na zewnątrz, by innych ludzi czynić synami Bożymi i uczniami Chrystusa. Stąd potrzeba, aby budowanie tożsamości seminarzystów dokonywało się także w bezpośrednim kontakcie ze światem zewnętrznym przez współpracę z różnymi środowiskami kościelnymi i świeckimi. Niemniej w czasie formacji początkowej należy roztropnie moderować zewnętrzne wpływy na wspólnotę seminaryjną (RISP, n. 157–159).

Projekt nowego *Ratio* dzieli okres formacji seminaryjnej na etapy, stąd przy opisie każdego z tych etapów odnaleźć można ważne wskazania dotyczące formowania do postawy służebnej. Na etapie propedeutycznym kluczowe jest uwzględnienie podjęcia wolontariatu przez seminarzystów. Uczestnictwo w wolontariacie ma być także ważnym środkiem formacji ludzkiej, ponieważ daje możliwość lepszego poznania siebie, wychowania do bycia darem dla innych i budowania głębszych więzi międzyludzkich. Miejszem odbycia wolontariatu może być parafia, ale także inne środowisko posługi wobec chorych, biednych i starszych, np. szpital, hospicjum, dom opieki społecznej, ośrodek dla dzieci z niepełnosprawnością. Na tym etapie praktyka wolontariatu nie powinna się jeszcze wiązać z odpowiedzialnością pastoralną seminarzystów (RISP, n. 268).

Na etapie stawania się uczniem Chrystusa głównym celem formacji jest budowanie osobowej więzi seminarzysty z Chrystusem przez poznawanie Go, podążanie za Nim, przyjmowanie Jego stylu myślenia i wartościowania, a także wchodzenie w tajemnicę i dynamikę Królestwa Bożego oraz stawanie się misjonarzem Ewangelii (RISP, n. 275). Stąd główny nacisk na tym etapie kładziony jest na sferę duchową i intelektualną. Formacja do przyszłej posługi charytatywnej musi mieć silne podstawy, których źródłem jest sam Jezus Chrystus. Na tym etapie przewidziane są już także pierwsze praktyki o charakterze wspierającym duszpasterstwo. Mogą się odbywać w różnych środowiskach, jednak w większym niż na etapie propedeutycznym wymiarze oraz z uwzględnieniem zdobywania pierwszych doświadczeń pastoralnych (RISP, n. 285).

Kluczowym celem kolejnego etapu formacji, czyli etapu upodabniania się do Chrystusa, jest kształtowanie serca seminarzysty na wzór serca Jezusa. Chodzi o osiągnięcie postawy ofiarności i bezinteresowności w duszpasterskiej trosce o Lud Boży. Ważne na tym etapie jest demaskowanie czysto ludzkich oczekiwań seminarzysty oraz odchodzenie od poszukiwania osobistych korzyści w podejmowanej posłudze (RISP, n. 293). Główny nacisk w pracy formacyjnej

w wymiarze ludzkim kładziony jest tu na umiejętność budowania dojrzałych relacji, zwłaszcza we wspólnocie seminaryjnej. Alumni powinni się uczyć myślenia, odczuwania i działania z poziomu wiary. Wymaga to odrzucenia wszelkich form klerykalizmu i dominacji nad innymi (RISP, n. 296). Praktyki podejmowane na tym etapie powinny trwać nawet przez dłuższy czas i nie powinny dotyczyć tylko liturgii i katechezy, ale też ewangelizacji i służby bliźnim (RISP, n. 300).

Ostatni etap formacji seminaryjnej rozpoczyna się po zakończeniu studiów akademickich. Koncentruje się przede wszystkim na działaniach pastoralnych seminarzysty. Chodzi tutaj nie tylko o jak najlepsze przygotowanie się do święceń najpierw diakonatu, a następnie prezbiteratu, ale także o osiągnięcie przez seminarzystę żywej syntezy formacji ludzkiej i duchowej, codziennego życia, posług pastoralnych oraz studium filozofii, nauk humanistycznych i teologii. Duchowy nacisk na tym etapie kładzie się na przyswajanie najgłębszego źródła działalności duszpasterskiej, którym jest udział seminarzysty w pasterskiej miłości Jezusa. Praktyki, które trwają przez cały okres tego etapu mają prowadzić do przeżycia służby na wzór Chrystusa, Jego miłości do braci i sióstr. Ważnym sprawdzianem owocności tego etapu jest postawa bezinteresownego podejścia do obowiązków seminarzysty i respektowanie prymatu osób nad dziełami. Zaleca się, aby kandydaci do święceń prezbiteratu mogli zrealizować pewne doświadczenia duszpasterskie na terytorium misyjnym (np. jako wolontariat misyjny) albo na sposób misyjny (RISP, n. 309–319).

Na tym etapie nowe *Ratio* przewiduje odbycie zajęć dydaktycznych o nazwie *Posługa charytatywna*, mających na celu zapoznanie seminarzystów z podstawami biblijnymi funkcji charytatywnej Kościoła, z historycznym rozwojem działalności charytatywnej Kościoła powszechnego i Kościoła w Polsce, a także z aktualnymi strukturami organizacyjnymi działalności charytatywnej. Chodzi także o to, by seminarzyści podczas tych zajęć nabyli umiejętności wielorakich sposobów pomagania ludziom potrzebującym na podstawie doświadczenia historycznego oraz doświadczenia współczesnych wspólnot chrześcijańskich, w tym także owoców współpracy ekumenicznej w zakresie dzieł miłosierdzia chrześcijańskiego. Ważnym celem jest także pobudzenie wrażliwości kandydatów do święceń na ludzką biedę oraz wypracowanie umiejętności sprostania organizacji posługi charytatywnej w parafii, dekanacie lub diecezji. Powyższy przedmiot miałby być realizowany w wymiarze 15 godzin wykładów i 15 godzin ćwiczeń (RISP, n. 624).

Wytyczne nowego *Ratio* są znane środowiskom odpowiedzialnym za formację w seminariach duchownych już od roku. Projekt nowego *Ratio* – jak zostało to już zaznaczone – opiera się na dokumencie Kongregacji ds. Duchowieństwa z 2016 r. Upłynęło zatem sporo czasu, aby móc się zapoznać i prze-



dyskutować bazowe dla nowego *Ratio* treści. Ostatnie trzy zjazdy Konferencji Rektorów Seminariorów Duchownych w Polsce poświęcone były w dużym stopniu także temu zagadnieniu. Niewątpliwie nowy dokument jest wyczekiwany, ponieważ potrzeba zmian w dotychczasowym stylu formacji jest widoczna na różny sposób. Niektóre seminaria duchowne w Polsce już zaczęły wprowadzać postulowane zmiany. Najbardziej charakterystyczne jest wprowadzanie roku propedeutycznego. Ważne jest, aby na zbliżającym się etapie wdrażania postulowanych zmian niczego nie przeoczyć. Wydaje się, że formacja alumnów do przyszłej posługi charytatywnej należy także do tych kwestii, które są istotne w obecnej sytuacji Kościoła. O potrzebie takiej formacji i takiej postawy w działalności Kościoła przypomina obecnie zwłaszcza papież Franciszek.

### Bibliografia

- Benedykt XVI, 2005, *Encyklika "Deus caritas est"*, L'Osservatore Romano, 3, wyd. pol. 3, s. 4–21.
- Benedykt XVI, 2010, *List do Seminarzystów*, 18 X 2010, L'Osservatore Romano, 11, wyd. pol., s. 3–8.
- Draguła Andrzej, 2013, *Kościół Franciszka, Kościół Benedykta*, Więź, nr 2, s. 15–20.
- Franciszek, 2013, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Franciszek, 2013, *Wywiad dla „La Civiltà Cattolica”*, Niedziela, nr 40.
- Jan Paweł II, 1980, *Encyklika "Dives in misericordia"*, Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 1, Wydawnictwo Św. Stanisława B.M. Archidiecezji Krakowskiej, Kraków.
- Keener Craig, 2000, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa.
- Komisja ds. Duchowieństwa Konferencji Episkopatu Polski, 2020, *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia. Projekt*.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, L'Osservatore Romano, Rzym, 8 XII 2016.
- Koral Jarosław, 2000, *Podstawy działalności charytatywnej Kościoła na przykładzie organizacji Caritas. Studium etyczno-społeczne*, Wydawnictwo Poligrafia Salezjańska, Kraków.
- Mikrut Antoni, 2002, *Działać z miłością i w miłości, W Trzecie Tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów, s. 166–176.
- Pałucki Jerzy, 2006, *Agapy*, Leksykon Teologii Pastoralnej, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II Lublin, s. 29–32.
- Pawlina Krzysztof, 2020, *Powołania Kapłańskie AD 2020*, Wydawnictwo Naukowe Collegium Bobolanum, Warszawa.
- Przygoda Wiesław, 2006, *Charytatywna funkcja Kościoła*, Leksykon Teologii Pastoralnej, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin, s. 130–138.
- Przygoda Wiesław, 2002, *Posługa charytatywna Kościoła*, Teologia pastoralna, t. 2, Wydawnictwo Atla 2, Lublin, s. 443–505.
- Puchalski Grzegorz, 2018, *Etapy formacji początkowej według nowego Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis w kontekście formacji w wyższych seminariach duchownych w Polsce*, Studia Elbląskie, 19, s. 417–429.



- Selejdak Ryszard, 2017, *Formacja kandydatów do kapłaństwa w świetle nowego „Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis”*, *Collectanea Theologica*, 87, nr 3.
- Sobór Watykański II. *Dekret o apostołstwie świeckich Apostolicam actuositatem*, 18 XI 1965. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie, Pallotinum, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie, Pallotinum, Poznań 2002, s. 48–78.
- Tryk Hubert, 2014, *Działalność charytatywna w archidiecezji warmińskiej w latach 1992–2009. Studium teologiczno-pastoralne*, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn.

### **Formation of clerics for charity service in the light of the project of the new Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia**

**Summary:** Charitable service is an essential activity of the Church and has been implemented since the apostolic times. Pope Francis strongly emphasizes the need to awaken sensitivity to human poverty and to develop various forms of reaching people in need in his pastoral activity. It is important that future pastors know the nature and mission of the Church well and are also well prepared for the tasks ahead. The issues mentioned above concerning persons included in the seminary formation are taken into account by the draft of the new *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, which is currently awaiting approval by the Holy See. The prepared document contains important guidelines for the formation of seminarians to the attitude of service and for their future charitable activities in the pastoral service they undertake, following the example of Jesus, the Servant and the Good Shepherd.

**Keywords:** Priestly formation, seminary, charity service, Christian diaconia.

### **Wykaz skrótów**

- DA – Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*.
- DCE – Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*.
- DiM – Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*.
- EG – Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*.
- KK – Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*.
- RISP – Komisja ds. Duchowieństwa Konferencji Episkopatu Polski, 2020, *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia. Projekt*.

MARCO GUIDA O KWESTII KLARIAŃSKIEJ  
W ŻYWCIE BŁOGOSŁAWIONEGO  
FRANCISZKA TOMASZA Z CELANO

Poniżej zaprezentowano polski przekład z języka włoskiego fragmentu rozdziału pt. *Chiara e la comunità di S. Damiano nell'opera agiografica di Tommaso da Celano*, autorstwa brata mniejszego Marco Guida. Oryginał jest opublikowany w pracy zbiorowej pt. *Tommaso da Celano agiografo di san Francesco. Atti del Convegno Internazionale*, pod redakcją Emila Kumki, z przedmową Franco Cardiniego, wydanej w Casa Editrice Miscellanea Francescana, Roma 2016, s. 75–107.

Marco Guida jest dziekanem Wyższej Szkoły Studiów Średniowiecznych i Franciszkańskich Papieskiego Uniwersytetu *Antonianum* w Rzymie (od 2017 r.) oraz wykładowcą na Wydziale Teologii tego samego uniwersytetu. Studia teologiczne na Papieskim Uniwersytecie *Gregorianum* uwieńczył doktoratem: *Una leggenda in cerca d'autore – la Vitadi santa Chiara d'Assisi. Studio delle fonti e sinossi intertestuale*, Société des Bollandistes, Bruxelles 2010. Posiada ponadto tytuł magistra nauk historyczno-religijnych (*Sapienza* – Uniwersytet Rzymski) oraz dyplom z nauk o średniowieczu (*Antonianum*). Jest profesorem hagiografii franciszkańskiej i klariańskiej w Rzymie (*Antonianum*) i Asyżu (Instytut Teologiczny) oraz filologii w Rzymie (*Antonianum*). Opublikował kilka opracowań na temat franciszkańskich źródeł hagiograficznych, w tym: *La lettera di canonizzazione Sol oriens di Giovanni XXII*, w: *Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa. I testi e le immagini*, red. T. D'Urso, A. Perriccioli, D. Solvi, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2017, s. 321–353; «... a soldano tamen honorifice plurimum est susceptus»: Francesco d'Assisi e al-Malik al-Kāmil nell'agiografia di Tommaso da Celano, „Rivista di Storia della Chiesa in Italia” 73/1 (2019), s. 17–41. Jest ponadto autorem licznych opracowań z zakresu tematyki hagiografii średniowiecznej i franciszkanizmu (zob. <https://antonianum.academia.edu/MarcoGuida>).

Przekład obejmuje pierwszą część rozdziału książki, w której Autor omawia kontekst dotyczący Klary z Asyżu i wspólnoty Ubogich Pań z San Damiano w pierwszym dziele Tomasza z Celano *Żywot błogosławionego Franciszka*

(1228–1229) (skrót ŻbF), napisanym na życzenie papieża Grzegorza IX z okazji wyniesienia na ołtarze syna Piotra Bernardone, Franciszka z Asyżu. Część druga i trzecia rozdziału – które nie są przedstawione w przekładzie polskim – dotyczy tematyki klariańskiej w innych dwóch dziełach Tomasza z Celano: *Vita brevior* (1232) i *Memoriale in desiderio animae* (1247–1250). Prezentacja wybranego fragmentu opracowania źródeł franciszkańskich ma na celu wskazanie polskim badaczom franciszkańskiej kwestii hagiologicznej jako istotnej z punktu widzenia organizacji badań w ramach „hagiologii aspektowej”<sup>1</sup>. Opracowanie o. Guida wskazuje na konieczność uwzględnienia wzajemnego powiązania kilku wątków ważnych z punktu widzenia badań nad dojrzewaniem w świętości dwojga wielkich świętych Kościoła katolickiego – Klary i Franciszka: wzajemne wsparcie w sprawach ziemskich i duchowych, indywidualne zmaganie się z cierpieniem i trudnościami ze strony władz Kurii Rzymskiej, przeżywanie głębi uczuć i pragnień w momentach krytycznych życia. Badaczom, pogłębiającym tożsamość teologiczną w ramach hagiologii aspektowej, opracowanie to rzuca światło na specyfikę historycznego podejścia do średniowiecznych źródeł hagiologicznych, w których element hagiograficzny miesza się z historycznym, a nawet nad nim dominuje.

Cytaty źródłowe, komentowane przez Autora, są przedstawione zgodnie z: *Źródła Franciszkańskie. Pisma świętego Franciszka. Źródła biograficzne świętego Franciszka. Pisma świętej Klary i źródła biograficzne*. Teksty ustalające normy dla Braci i Sióstr od Pokuty, pod redakcją Rolanda Prejsa i Zdzisława J. Kijasa, Bratni Zew, Kraków 2005, natomiast łacińskie wydanie źródeł jest cytowane z *Fontes Franciscani*, pod redakcją Enrico Menestò i Stefano Brufani, Porziuncola 1995 (skrót Ff).

### Marco Guida

## KLARA I WSPÓLNOTA Z SAN DAMIANO W DZIEŁACH HAGIOGRAFICZNYCH TOMASZA Z CELANO

Wystarczy kilka słów, aby ukazać postać Tomasza z Celano: brat mniejszy i hagiograf. Oznacza to, że tym, co w sposób specyficzny scharakteryzowało jego powołanie we wspólnocie minorytów, okazał się być status oficjalnego hagiografa, od momentu gdy na polecenie władz Kościoła i zakonu napisał *Żywoty* dedykowane Franciszkowi i Klarze z Asyżu. W tym artykule ograni-

<sup>1</sup> Zob. Parzych-Blakiewicz Katarzyna, 2019, *Hagiologia „aspektowa” jako perspektywa integracji badań teologicznych i nieteologicznych*, *Studia Warmińskie*, 56, s. 249–264.

czam się do krótkiego przedstawienia tylko tych fragmentów *Żywotu błogosławionego Franciszka*, w których Tomasz z Celano odnosi się do Klary i jej wspólnoty, celowo pomijając wszelkie inne odniesienia i rozważania zbieżne z *Żywotem*, który ponad dwadzieścia lat później Tomasz napisał na cześć Świętej z Asyżu<sup>2</sup>.

„Przekazy o Klarze i jej siostrach” Tomasza z Celano były już wielokrotnie studiowane i analizowane<sup>3</sup>. Jednak niedawne odkrycie *Vita beati patris nostri Francisci (Vita brevior)*<sup>4</sup> jego autorstwa daje możliwość ponownego zapoznania się z tymi tekstami i odczytania po raz pierwszy perykop klariańskich<sup>5</sup> w świetle wspomnianego, nowo odkrytego dzieła. Obecność tych świadectw w *Żywotach* poświęconych Świętemu Franciszkowi nie jest z góry jednoznaczna: chodzi w tym wypadku o teksty hagiograficzne poświęcone kobiecie, Klarze, która w momencie pisania owych dzieł wciąż żyła. To jednak bez wątpienia mają one swoją wagę i znaczenie, choćby ze względu na obszerność tych opisów i ich powtarzalność we wszystkich *Żywotach* brata Tomasza z Celano.

## I. Żywot błogosławionego Franciszka

Brat Tomasz poświęca najwięcej miejsca Świętej Klarze w *Żywocie błogosławionego Franciszka*, napisanym na polecenie papieża Grzegorza IX, aż w pięciu obszernych dużych paragrafach (ŻbF 18-20; 116-117). W pierwszej perykopie Tomasz przedstawia Klarę już jakoby świętą (są to lata 1228–1229; Klara ma przed sobą jeszcze ponad 25 lat życia – dopisek tł.) i opisuje, cechy wspólnoty *Zakonu św. Damiana*, zorganizowanej i uregulowanej prawnie przez Hugolina z Ostii, późniejszego papieża. Tomasz stworzył piękny i efektowny tekst literacki, na pozór wolny od napięć i trudności.

Inaczej jest w drugim fragmencie, w którym Celano ukazał głęboki i serdeczny żal Klary i jej sióstr po śmierci Franciszka.

<sup>2</sup> Por. *Legenda Latina sanctae Clarae virginis Assisiensis*, wstęp i indeksy G. Boccali, tł. na j. włoski M. Bigaroni, Asyż 2001; Tommaso da Celano, *Leggenda di santa Chiara vergine*, wstęp, tłumaczenie M. Guida, Milano 2015; M. Guida, *Una leggenda in cerca d'autore: la Vita di santa Chiara d'Assisi. Studio delle fonti e sinossi intertestuale*, préface de J. Dalarun, Bruxelles 2010; *Żywot św. Klary z Asyżu*, w: *Źródła Franciszkańskie. Pisma świętego Franciszka. Źródła biograficzne świętego Franciszka. Pisma świętej Klary i źródła biograficzne. Teksty ustalające normy dla Braci i Sióstr od Pokuty*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Bratni Zew, Kraków 2005, 2251–2295, (skrót *LgKl*).

<sup>3</sup> Por. M. Guida, *Le testimonianze su Chiara d'Assisi e il monastero di S. Damiano nelle più antiche legende francescane*. Praca magisterska z zakresu nauk historyczno-religijnych. Promotor: prof. A. Marini, Uniwersytet Sapienza w Rzymie, a.y. 2010–2011.

<sup>4</sup> Polskie wydanie tego dzieła to: Tomasz z Celano, *Życie naszego ojca, błogosławionego Franciszka*, Wstęp i tłumaczenie A. Horowski, Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2017.

<sup>5</sup> J. Dalarun, *Thome Celanensis Vita beati patris nostri Francisci (Vita brevior)*, présentation et édition critique, *AnBoll* 133 (2015), 23–86.

### 1. „Jasna z imienia, jaśniejsza w życiu, najbardziej jasna w obyczajach” (ŻbF 18, 8)

Pierwszy opis obecny w ŻbF zajmuje ponad trzy czwarte całości ósmego rozdziału<sup>6</sup>. Odbudowa kościoła Świętego Damiana przez Franciszka dała Grzegorzowi IX – zlecającemu to dzieło – i Tomaszowi, jako autorowi Żywota, możliwość opowiedzenia o aktualnym życiu damianitek, które w tym miejscu przebywały. Umieszczenie perykopy w historii nawrócenia Franciszka i jego dzieła odnowienia kościoła sprawia wrażenie, że została tutaj później wstawiona przez Tomasza z woli zleceńodawcy i wpisana w fabułę narracji poświęconej Świętemu z Asyżu<sup>7</sup>. Tomasz z Celano stwierdza, że kościół i opactwo Świętego Damiana:

„To jest to błogosławione miejsce, w którym po upływie prawie sześciu lat od nawrócenia świętego Franciszka, za sprawą tegoż świętego męża, wziął początek chwalebny zakon i dostojna wspólnota Ubogich Pań i świętych dziewic. W nim to pani Klara, urodzona w mieście Asyżu, stała się fundamentem jako najcenniejszy i najmocniejszy ze wszystkich nałożonych kamieni” (ŻbF 18, 4-5)<sup>8</sup>.

Po nawiązaniu do miejsca i roli Klary w łonie tej wspólnoty, hagiograf składa naprawdę niezwykłą pochwałę wobec wciąż żyjącej kobiety:

„Bo kiedy po założeniu zakonu braci wspomniana pani pod wpływem napomnień świętego męża nawróciła się do Boga, stała się zbudowaniem dla wielu innych i dla niezliczonych wzorem. Szlachetna urodzeniem ale szlachetniejsza łaską; dziewica ciałem a najczystsza duchem; młodzieńca wiekiem ale dojrzała umysłem; stała w zamiarze i najzarliwsza w pragnieniu miłości boskiej; obdarzona mądrością i wybitną pokorą; Klara-Jasna z imienia, jaśniejsza w życiu, najbardziej jasna w obyczajach” (ŻbF 18, 6-8)<sup>9</sup>.

Po opisie cnót charakteryzujących Klarę następuje szczegółowa prezentacja siedmiu cnót praktykowanych we wspólnocie San Damiano: wzajemna

<sup>6</sup> ŻbF 18-20; tekst łaciński: *Ff* 293-295.

<sup>7</sup> Por. M. Guida, *La pericope clariano-damianita di Vita beati Francisci VIII, 18-20: un'aggiunta all'opera di Tommaso da Celano?*, *Collectanea Franciscana*, 77 (2007) 5–26.

<sup>8</sup> «Hic est locus ille beatus et sanctus, in quo gloriosa religio et excellentissimus ordo pauperum Dominarum et sanctarum virginum, a conversione beati Francisci fere sex annorum spatio iam elapso, per eumdem beatum virum felix exordium sumpsit; in quo niemina Clara, civitate Assisii oriunda, lapis pretiosissimus atque fortissimus caeterorum superpositorum lapidum exstitit fundamentum» (*Ff* 351).

<sup>9</sup> «Nam, cum post initiationem ordinis Fratrum, dicta domina sancti viri monitis ad Deum conversa fuisset, multis exstitit ad profectum et innumeris ad exemplum. Nobilis parentela sed nobilior gratia; virgo carne, mente castissima; aetate iuencula sed animo cana; constans proposito et in divino amore ardentissima desiderio; sapientia praedita et humilitate praecipua: Clara nomine, vita clarior, clarissima moribus» (*Ff* 351).

i stała miłość, pokora, dziewictwo i czystość, najświętsze ubóstwo, umartwienie i milczenie; cierpliwość „tak cudowna, że żadna przeciwność utrapień czy krzywdzących przykrości nie łamie ich ducha i go nie odmienia”<sup>10</sup>, kontemplacja (por. ŻbF 19, 15). Fragment kończy adnotacja o wyraźnie instytucjonalnym charakterze:

„Tyle wypowiedzi o dziewicach poświęconych Bogu i pobożnych służebnicach Chrystusa niech wystarczy na teraz. Ich godne podziwu życie i chwalebna instytucja, jaką przyjęły od pana papieża Grzegorza, wówczas biskupa ostyjskiego, wymaga osobnego dzieła i zajęcia się nimi” (ŻbF 20, 5)<sup>11</sup>.

Co może wyjaśnić tę długą pochwałę Klary i jej wspólnoty? Nietypowa i ryzykowna pochwała! W grę tu wchodziło coś ważnego: korzyści musiały być większe, niż możliwe ryzyko kanonizacji hagiograficznej dokonanej 25 lat przed śmiercią Klary. Ukazana w sposób przykładowy wspólnota damianitek mogła być pożyteczną propagandą, którą Grzegorz IX chciał uczynić dla założonego przez siebie zakonu i który przyjął imię od opactwa położonego w Asyżu. Tomasz wpisuje ten tekst w późniejszym momencie – jeśli zostałby wyeliminowany, narracja pozostanie chronologicznie bardziej poprawna – pozostawia jednak pewne wskazówki co do dwuznacznego rozumienia tego tekstu. Zostały one uczynione, być może rozmyślnie i świadomie, ukazują bowiem modelową wspólnotę życia monastycznego, która – ma cechy wspólne ze wspólnotą damianitek. Opis Celano nie zawsze jest dokładną i precyzyjną ich charakterystyką: mówi bowiem, że „w tym miejscu” było ich około 40 lub 50 sióstr. Ponadto pojawiają się w opisie pewne aspekty nie do pogodzenia ze stylem życia asyjskiej wspólnoty: na przykład cisza<sup>12</sup>. Inne cechy życia mogą być z łatwością odniesione do każdej innej żeńskiej wspólnoty monastycznej zakonu utworzonego przez Hugolina. Co więcej, w odniesieniu do najświętszego ubóstwa opis nie wskazuje na wspólnotę klariańską: według ŻbF służebnice Chrystusa w Spoleto wruszają Grzegorza IX z powodu „najwyższego ubóstwa” i „chwalebnej instytucji”, nadanej przez samego papieża<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> “[...] in his omnibus virtute patientiae tam mirabiliter adornantur, ut nulla tribulationum adversitas vel molestiarum iniuria ipsarum frangat animum vel immutet” (Ff 352).

<sup>11</sup> “Et haec ad praesens de virginibus Deo dicatis et devotissimis ancillis Christi dicta sufficient, cum ipsarum vita mirifica et institutio gloriosa, quam a domino papa Gregorio, tunc temporis Ostiensi episcopo, susceperunt, proprium opus requirat et otium” (Ff 353).

<sup>12</sup> “[...] Niektórzy z nich stali się tak nieprzyzwyczajeni do mówienia, że zmuszeni z konieczności prawie zapominają o prawidłowej wymowie słów”; “[...] cum et quaedam ipsarum ita sint a colloctionibus dissuetae, ut cum necessitas exigit eas loqui, vix verba formare, prout expedit, recorderentur” (Ff 352).

<sup>13</sup> Zajmuje się «służebnicami Chrystusa, pochowanymi dla świata», odwiedzanymi przez Grzegorza IX w Spoleto: „Ich święte zachowanie, najwyższe ubóstwo i chwalebny porządek życia, wrusza do łez jego i wszystkich innych, pobudza do pogardy świata, zapala do życia w celibacie. O, kochana pokoro, żywicielko wszystkich łask! Książę całej ziemi, następcą księcia apostołów, nawiedza ubożuchne kobiety,



Pomimo tych dwuznaczności, sama pochwała Klary ma wielką wartość, także literacką. Dobrze wyrażony epigraf: *Clara nomine, vita clarior, clarissima moribus* („Jasna z imienia, jaśniejsza w życiu, najbardziej jasna w obyczajach”) będzie powtarzającym się zwrotem we wszystkich następnych kompozycjach poświęconych Świętej z Asyżu. Imię *Clara* i pochodzące od niego najróżniejsze odmiany *claritas* będą wzbogacane o inne obrazy jasności jako synonimu świętego życia i chrześcijańskiej przykładowości<sup>14</sup>. Tekst Tomasza, zdecydowanie „więcej niż tylko legenda”, może być rozumiany jako „promocja samego papieża Grzegorza”<sup>15</sup>, ponieważ w rzeczywistości bardziej niż narracja początków życia braci i sióstr, wydaje się podkreślać związek między *Zaknem Świętego Damiana* i papieżstwa. Klara okazuje się być doskonałym i użytecznym ogniwem między Franciszkiem a monastycyzmem hugolińsko-gregoriańskim: w perykopie jest obecny Franciszek, jest Klara, ale tym, co pieczętuje narrację, jest „chwalebna instytucja, jaką przyjęły od pana papieża Grzegorza”.

## 2. „Ojczy, ojczy, dlaczego nas opuszczasz?”

Tomasz wraca, by opowiedzieć o Klarze i jej siostrach przy okazji opowieści o pogrzebie Franciszka (por. ŻbF 116-117). Procesja pogrzebowa wyruszyła z Porcjunkuli i skierowała się w stronę miasta, kierując się do San Damiano, „miejsca, w którym założył Zakon Braci i Zakon Świętych Dziewic, Ubogich Pań” (ŻbF 116): tutaj zatrzymuje się, aby córki mogły po raz ostatni pożegnać się z ojcem. Mówiąc wprost, w tym miejscu Tomasz pozostawia głos Klarze i jej siostram, które zwracają się tymi słowami do Franciszka:

„Ojczy, ojczy, cóż pocniemy? Dlaczego nas nieszczęsne porzucasz? Komu nas opuszczone zostawiasz? Dlaczego nas wpiery nie wysłałeś w radości tam, gdzie idziesz, lecz tu nas zostawiasz w boleści? Co każesz nam czynić, zamkniętym w tym więzieniu, skoro nigdy więcej już nas nie nawiedzisz, jak zwykł byłeś czynić za życia? Z tobą uchodzi cała nasza pociecha i podobnej pociechy nie stanie już nam, pogrzebanym dla świata! W tym wielkim ubóstwie zasług

---

przychodzi do wzgardzonych, niskich i uwięzionych. Chociaż ta zniżająca się pokora jest rzeczą słuszną, to jednak taki niezwykły jej przykład nie był znany wielu poprzednim stuleciom!” (ŻbF 122, 9-10); “[...] inde progrediens Spoletum ab omnibus magna cum reDajędchonoratur. Ubi paucis diebus commorans, causa Ecclesiae informata, comitibus ipsum venerabilibus cardinalibus, ad Christi famulas, mundo mortuas et sepultas, benignus advenit. Quarum conversatio sancta, *paupertas altissima et institutio gloriosa* ipsum cum reliquis movet ad lacrimas, ad contemptum provocat saeculi, ad caelibem vitam accendytu. O amabilis omnium gratiarum nutrix humilitas! Princeps orbis terrarum, następcza principis apostolorum visitat *pauper-culas mulieres*, accedit ad abiectas et humiles carceratas, et licet digna iusto iudicio, insueta exemplo tamen humilitas haec et multjest retroactis saeculis inexperta!” (Ff 533). ŻbF odnosi się również do „służebnic Chrystusa” klasztoru Colpersito niedaleko San Severino w Marchi (por. ŻbF 78; Ff 456).

<sup>14</sup> Por. List kanonizacyjny *Clara claris praeclara* papieża Aleksandra IV z 1255 roku i *Legenda* napisana przez Tomasza z Celano.

<sup>15</sup> Por. Guida, *La pericope clariano-damianita*, 24.



i rzeczy, kto będzie nas pocieszał? O, ojczyźnie ubogich, miłośniku ubóstwa! Doświadczony w niezliczonych pokusach, roztropny w ich badaniu, wesprzyj nas w dobie pokuszenia! Kto w zmartwieniu pocieszy zmartwione, *wspomożycielu w uciskach, które nawiedziły nas bardzo?* (Ps 46,2). O, pełne goryczy rozstanie, o, wrogie odejście! Okropna śmierci, co tysiące córek gubisz, pozbawiając ich ojca. Nieodwołalnie porzucasz tego, przez którego sprawy nasze, gdzie jakie były, jak najbardziej kwitły!”<sup>16</sup>

Troska sióstr z San Damiano ujawnia bardziej historyczną sytuację panującą w okresie powstawania ŻbF (napisanej między lipcem 1228 a lutym 1229), w której wzrosły napięcia między Klarą a papieżem, niż sytuację wspólnoty w chwili śmierci Franciszka – 3 października 1226 roku. Znamienny jest fakt, że Tomasz wyraźnie powtarza, iż Franciszek jest założycielem wspólnoty z San Damiano. Słowa, które hagiograf umieścił w ustach Ubogich Pań, zostały zapożyczone od tych, jakie uczniowie Marcina z Tours wypowiedzieli do swojego ojca w chwili jego odejścia z tego świata. Należy zapytać o przyczynę tej hagiograficznej konstrukcji dokonanej przez brata Tomasza, mając jednocześnie świadomość o niemożliwości otrzymania jakiejś zadawalającej odpowiedzi. Jedną z przyczyn jest wartość literacka samego tekstu Sulpicjusza Sewera: owa pożegnalna mowa była znana wykształconemu czytelnikowi okresu średniowiecza<sup>17</sup>. Motywacją pozaliteracką, symboliczną, być może można by wyjaśnić niechęć duchowieństwa Galii wobec osoby Marcina, trudnościami, jakie wywołała jego śmierć, negatywnie wpływając na los jego uczniów. *Inuadent gregem tuum lupi rapaces: quis nos a morsibus eorum, percusso pastore, prohibebit?*, co podkreślają uczniowie Marcina w pożegnalnej mowie. To tylko hipoteza. Rodzi ona jednak inne pytanie, dlaczego nie wpisano tego lamentu w usta braci? Byłoby to bardziej spójne z hagiograficznego punktu widzenia, ale być może mniej zgodne z prawdą historyczną. Bracia posiadali zatwierdzoną *Regulę*, cieszyli się gwarancją i bezpieczeństwem; nie taka była sytuacja Klary i jej

<sup>16</sup> “Pater, pater, quid faciemus? Cur nos miseris deseris? aut cui sic desolatas relinquis? Cur nos quo vadis non praemisisti gaudentes, quas sic hic dimittis dolentes? Quid praecipis nos facturas in isto carcere sic reclusas, quas numquam, ut soles, disponis ulterius visitare? Tecum nostra consolatio tota recedit, et simile solatium non remanet saeculo tumulatisi Quis in paupertate tanta non minus meritorium quam rerum solatiabitur nobis? O pauperum pater, paupertatis amator! Quis in tentatione succurret, o innumeras tentationes expertus, tentationum examinatus? Quis in tribulatione consolabitur tribulatas, adiutor in tribulationibus, quae invenerunt nos nimis? O amarissima separatio, o inimica absentatio! O nimis horrenda mors, quae milia filiorum et filiarum tanto patre orbata trucidas, cum irrevocabiliter elongare festines illum per quem studia nostra, si qua sunt, maxime floruerunt!” (Ff 524).

<sup>17</sup> Tekst mowy płaczu zaczerpnięty został z *Epistula Bassulae*, w: Sulpice Severe, *Vie de saint Martin*, intr., texte et trad. par J. Fontaine, t. I, Paris 1967, 338, v. 10: “Tum uero mereor et luctus omnium et vox una plangentium: »cur nos, pater, deseris? aut cui nos desolatas relinquis? Inuadent gregem tuum lupi rapaces: quis nos a morsibus eorum, percusso pastore, prohibebit? Scimus quidem desiderare te Christum, sed salua tibi sunt tua praemia nec dilata minuerunt; nostri potius miserere, quos deseris»”.

córek. Śmierć Franciszka z pewnością oznaczała dla Ubogich Pań nie tylko bolesne doświadczenie emocjonalnie, ale także stawiała problemy co do kontynuacji charyzmatu (pod względem tożsamości grupy), ponieważ bez zatwierdzenia papieskiego wspólnota była narażona na jej likwidację. Uczniowie Marcina i uczennice Franciszka są podobni w tym, iż utracili obrońcę przed atakami „ptaków drapieżnych” (w przypadku Klary duchowieństwo, papieństwo zinstytucjonalizowane, sami bracia?). Po śmierci Klary źródła hagiograficzne nie wspominają o takim zaniepokojeniu ze strony sióstr<sup>18</sup>.

Uczniowie proszą Marcina, aby w miarę możliwości opóźnił swoją śmierć, ponieważ nagroda, którą Pan dałby mu za życia z pewnością nie byłaby mniejsza od tej po śmierci. Natomiast Klara i jej siostry chciałyby odejść z tego świata przed Franciszkiem, aby nie zostać przez niego osieroconymi. Ich sytuacja była tak trudna, że wołałyby umrzeć, zanim umrze ich założyciel. Lament Klary, to lament, który mówi o trosce, co świadczy również o częstym przebywaniu Franciszka w jej wspólnocie i wsparciu udzielanym siostrą przez niego bezpośrednio i przez jego braci.

W pierwszej perykopie Tomasz udzielił głosu Grzegorzowi IX, w drugiej natomiast oddał głos Klarze, która przez uzewnętrznienie swoich trosk świadczy o fundamentalnej i niezastąpionej roli Franciszka.

Siostry ze łzami potwierdzają, że Franciszek był ich „pociechą”, co zostało później poświadczane przez Klarę w jej *Testamencie* (skrót *TKI*, wersja łacińska: *TClā*), gdy odnosi się wyraźnie do jego śmierci:

„Ja więc, Klara, niegodna służebnica Chrystusa i sióstr ubogich klasztoru św. Damiana i roślinka świętego Ojca, zastanawiając się z innymi moimi siostrami nad naszą tak wzniosłą profesją, nad poleceniem tak wielkiego Ojca, i nad słabością innych, której obawialiśmy się i dla siebie po śmierci świętego Ojca naszego Franciszka, naszej *podpory*, jedynej po Bogu pociechy i *umocnienia* (por. 1Tm 3,15), odnawiałam wielokrotnie i dobrowolnie z siostrami nasze zobowiązanie wobec pani naszej, najświętszego ubóstwa, aby siostry, które są teraz i te, które przyjdą po mojej śmierci, nie mogły w żaden sposób od niego odstąpić” (*TKI* 37-39)<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> „Osierocone córki oplakują odejście kochającej matki i ze łzami towarzyszą jej odejściu, wiedząc, że nie zobaczą jej więcej. Niezmiernie boleją nad tym, że razem z nią znika cała ich pociecha, i że pozostawione na dolinie płaczu (por. Ps 84,7) nie będą już miały pocieszenia od niej, swojej mistrzyni. I tylko wstydlivość powstrzymuje ich ręce od ranienia swych ciał, a płomień bólu staje się jeszcze sroższy z powodu faktu, że nie mogą sobie pozwolić na upust żalu w jego zewnętrznych objawach. Klauzurowy rygor nakłada milczenie, mimo to gwałtowny ból wyrwa z nich wzdychanie i szlochy. Policzki toną we łzach, a żałość strapionego serca znów wyciska nowy strumień płaczu” (*LgKI* 45, 8-12).

<sup>19</sup> “Considerans igitur, ego Clara, Christi et sororum pauperum monasterii Sancti Damiani ancilla, licet indigna, et plantula sancti patris, cum aliis meis sororibus, tam altissimam professionem nostram et tanti patris mandatum, fragilitatem quoque aliarum, quam timebamus in nobis post obitum sancti patris nostri Francisci, qui erat *columna* nostra et unica consolatio post Deum et firmamentum, iterum atque

Również Franciszek był świadomy trudności, jakie mogą napotkać Ubogie Panie w San Damiano po jego śmierci. Dlatego na krótko przed swym odejściem przekazał pisemnie ostatnią wolę i wyraził obawy w tekście, który Klara następnie umieściła w swojej *Formie życia, czyli Regule* (skrót *RKl*, łaciński skrót *RCl*):

„Ja, maluczki brat Franciszek, pragnę naśladować życie i ubóstwo Najwyższego Pana naszego Jezusa Chrystusa i Jego Najświętszej Matki, i *wytrwać* w nim *aż do końca* (por. Mt 10,22). I proszę was, moje panie, i radzę wam, abyście zawsze trwały w tym najświętszym życiu i ubóstwie. I strzeżcie się bardzo, abyście nigdy żadnym sposobem nie odstąpiły od niego pod wpływem czyjejś nauki lub rady” (*RKl* 6, 7-9)<sup>20</sup>.

Klara obawiała się trudności w praktykowaniu ubóstwa i chciała właściwych relacji z braćmi mniejszymi<sup>21</sup>. Jej problemem nie było życie w klauzurze, co jest potwierdzone w *ŻbF* przez „usunięcie okna” i przez jej słowa „życiu w rekluzji”.

Tomasz antycypuje obraz, jaki wykorzysta wobec samej siebie Klara, opisując się jako małą roślinę (*plantula*) Franciszka: w *ŻbF* hagiograf określa ją w istocie jako *roślinka* (*planta*) Zakonu. Klara przyjmuje ten obraz, poprawia go i stosuje do swojej relacji z Franciszkiem oraz relacji całej wspólnoty sióstr ze wspólnotą braci. Na potwierdzenie tego, faktycznie w *Testamentum* zarówno Klara, jak i siostry nazywane są roślinkami Ojca Świętego (por. *TKl* 37.49).

Wstęp i przekład:

Wiesław Block [ORCID: 0000-0003-4856-4035]

Katarzyna Parzych-Blakiewicz [ORCID: 0000-0002-7965-9064]

iterum voluntarie nos obligavimus dominae nostrae sanctissimae paupertati, ne post mortem meam sorores, quae sunt et quae venturae sunt, ab ipsa valeant ulla tenus declinare” (*TKl* 37-39).

<sup>20</sup> “Ego frater Franciscus parvulus volo sequi vitam et paupertatem altissimi Domini nostri Ihesu Christi et eius sanctissimae Matris et perseverare in ea usque in finem. Et rogo vos dominas meas et consilium do vobis, ut in ista sanctissima vita et paupertate semper vivatis. Et custodite vos multum ne doctrina vel consilio alicuius ab ipsa in perpetuum ulla tenus recedatis” (*RCl* 6,7-9).

<sup>21</sup> O tych trudnościach świadczą dwa „konflikty”, które Klara miała z Grzegorzem IX, o czym opowiadają *LegCl* 9 i 24.



## TEKSTY

FORUM TEOLOGICZNE XXII, 2021

ISSN 1641-1196

DOI: 10.31648/ft.6936

### BISKUP JACEK JEZIEFSKI I KSIĄDZ PIOTR TOWAREK O KSIĘDZU PROFESORZE WŁADYSŁAWIE NOWAKU

W listopadzie 2020 r. zmarł ks. prof. Władysław Nowak – współzałożyciel i pierwszy redaktor naczelny rocznika „Forum Teologiczne”. Poniżej zaprezentowano osobę Księdza Profesora jako człowieka, który zapisał się złotymi literami w najnowszych dziejach Warmii. Autorami tekstu są: ks. bp Jacek Jezierski i ks. Piotr Towarek. Bp. Jezierskiego łączy z Księdzem Profesorem wiele lat współpracy w archidiecezji warmińskiej oraz na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Ks. Towarek jest dyplomantem Księdza Profesora.

*Redakcja*

### KSIĄDZ PROFESOR WŁADYSŁAW NOWAK – LITURGISTA, REKTOR SEMINARIUM, PRODZIEKAN WYDZIAŁU TEOLOGII

30 listopada 2020 r. w Olsztynie zmarł ks. prof. dr hab. Władysław Nowak. Mszy św. pogrzebowej we współkatedrze św. Jakuba w Olsztynie przewodniczył metropolita warmiński abp Józef Górzyński. Kazanie wygłosił ks. kan. dr Andrzej Lesiński. Po Mszy św. ciało zmarłego Księdza Profesora zostało pochowane w kwaterze kanoników warmińskich na cmentarzu przy ul. Poprzecznej w Olsztynie. Pogrzeb odbywał się w warunkach ograniczeń sanitarnych ze względu na epidemię Covid-19.

W związku ze śmiercią Księdza Profesora wspomnienie o nim napisali: bp Stefan Cichy<sup>1</sup>, ks. Paweł Rabczyński<sup>2</sup>, ks. Marek Karczewski<sup>3</sup>. Warto przypomnieć, że w 2010 r. ks. Nowak uhonorowany został księgą jubileuszową

---

<sup>1</sup> Bp S. Cichy, *Śp. ks. prał. prof. dr hab. Władysław Nowak (1940–2020)*, „Anamnesis” 105(2021) nr 2, s. 99.

<sup>2</sup> P. Rabczyński, *Ks. Władysław Nowak*, w: *Wydział Teologii UWM Olsztyn*, dostęp: 8.03.2021, <<http://www.uwm.edu.pl/wt/aktualnosci/sp-ks-prof-dr-hab-w-nowak-szczegoly-pogrzebu>>.

<sup>3</sup> M. Karczewski, *Śp. ks. prof. dr hab. Władysław Nowak*, w: *Wydział Teologii UWM Olsztyn*, 8.03.2021, <<http://www.uwm.edu.pl/wt/aktualnosci/sp-ks-prof-wladyslaw-nowak-wspomnienia>>.

z okazji 70. rocznicy urodzin<sup>4</sup>. W opracowaniu tym znalazło miejsce gruntowne omówienie, a także charakterystyka twórczości teologicznej i działalności naukowej Księdza Profesora. Autorem opracowania jest ks. prof. Helmut Sobeczko<sup>5</sup>. Natomiast bibliografię prac warmińskiego liturgisty zebrał ks. prof. Andrzej Kopiczko<sup>6</sup>. Ks. Nowak był w latach 2000–2002 pierwszym redaktorem naczelnym czasopisma naukowego Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie – „Forum Teologiczne”, na którego łamach przypominamy Jego osobę<sup>7</sup>.

### Dzieciństwo i okres młodości

Władysław Nowak urodził się 14 lutego 1940 r. w Raniżowie (powiat Kolbuszowa)<sup>8</sup>. Raniżów to miejscowość, która powstała w końcu XIV lub na początku XV w. w Puszczy Sandomierskiej, w widłach Wisły i Sanu. Po pierwszym rozbiore Raniżów znalazł się w zaborze austriackim, a w 1782 r. uzyskał status miasta, który utracił w 1919 r. Obecnie jest siedzibą urzędu gminy.

Rodzicami Władysława byli: Jakub i Jadwiga z domu Lis. Miał czworo starszego rodzeństwa: Stanisława, Jana, Józefa i Genowefę. Władysław został ochrzczony oraz przyjął Pierwszą Komunię świętą w XIX-wiecznym kościele pw. Wniebowzięcia NMP. Parafia raniżowska powstała przed 1409 r. i należała do archidiaconatu sandomierskiego w diecezji krakowskiej. W latach 1786–1992 do diecezji przemyskiej, a od 1992 r. do diecezji sandomierskiej. Jest obecnie siedzibą dekanatu<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> *Sacerdos alter Christus. Kapłan w życiu i posłudze Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia. Księga jubileuszowa z okazji siedemdziesiątych urodzin ks. prof. zw. dr. hab. Władysława Nowaka*, red. S. Ropiak, M. Tunkiewicz, Olsztyn 2010.

<sup>5</sup> H.J. Sobeczko, *Dorobek naukowy i dydaktyczno-organizacyjny ks. prof. dr. hab. Władysława Nowaka*, w: *Sacerdos alter Christus. Kapłan w życiu i posłudze Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia. Księga jubileuszowa z okazji siedemdziesiątych urodzin ks. prof. zw. dr. hab. Władysława Nowaka*, red. S. Ropiak, M. Tunkiewicz, Olsztyn 2010, s. 31–42.

<sup>6</sup> A. Kopiczko, *Bibliografia prac ks. prof. Władysława Nowaka*, w: *Sacerdos alter Christus...*, s. 43–60.

<sup>7</sup> K. Parzych-Blakiewicz, *Wstęp*, w: *Forum Teologiczne I–XX (2000–2019)*, opr. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2019, s. 3.

<sup>8</sup> A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2007, s. 205.

<sup>9</sup> T. Moskal, *Raniżów*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 16, Lublin 2012, k. 1206–1207.

## Stopnie naukowe i tytuł profesorski

Władysław ukończył liceum w Sokołowie Małopolskim. Egzamin maturalny zdał w 1958 r. W latach 1959–1964 studiował teologię i przygotowywał się do posługi kapłańskiej w Warmińskim Seminarium Duchownym „Hosianum” w Olsztynie. Jego profesorami w tym okresie byli m.in.: bp Jan Obląk, bp Julian Wojtkowski, ks. Tadeusz Pawluk, ks. Mikołaj Lohr. Zajęcia z liturgiki prowadził wówczas ks. dr Stanisław Zdanowicz, ksiądz wileński, który osiadł na Warmii. W swoich wykładach zwracał on uwagę na kalendarz kościelny, strukturę modlitwy brewiarzowej, a także kult świętych i ich obecność w liturgii. Śmiało można stwierdzić, że rozbudził on zainteresowania liturgiczne alumna Władysława Nowaka.

Święcenia prezbiteratu Władysław otrzymał w 1964 r. w Olsztynie. Szafarzem święceń był bp Tomasz Wilczyński. Święcenia wraz z ks. Nowakiem otrzymali: Wiesław Bednaruk, Walenty Bykowski, Kazimierz Dubowski, Józef Gromek, Janusz Koniec, Wojciech Kosno, Jan Kupidura, January Kuśnierczyk, Stanisław Kwarciański, Franciszek Lebida, Edmund Łagód, Stanisław Magołowski, Zenon Murawski, Stanisław Pawłowski, Czesław Piłkowski, Wincenty Putko, Jerzy Sekulski, Ryszard Szczerba, Wiesław Szymankiewicz, Kazimierz Torla, Wiesław Więcek, Emil Rzeszutek, Adam Tylutki, Edward Woliński<sup>10</sup>.

Po święceniach prezbiteratu ks. Nowak pracował jako wikariusz w parafii pw. św. Leona w Gołdapi. Po roku został skierowany na studia z liturgii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie. W 1968 r. zdobył magisterium i licencjat na podstawie pracy pt. *Geneza agendy biskupa Marcina Kromera* (promotor ks. dr Waław Schenk)<sup>11</sup>. Doktorat pt. *Agenda biskupa Marcina Kromera w dziele ujednoczenia liturgii sakramentów św. w Polsce po Soborze Trydenckim* obronił w 1974 r. (promotor bp prof. Marian Rechowicz)<sup>12</sup>. W roku akademickim 1974/1975 studiował w Ateneum św. Anzelma w Rzymie.

W 1998 r. uzyskał stopień doktora habilitowanego na podstawie rozprawy pt. *Matka Pana w religijności ewangelików Prus Wschodnich (1525–1945)*<sup>13</sup>. Tytuł profesora nauk teologicznych otrzymał w 2003 r., przedkładając studium: *Kult Eucharystii w diecezji warmińskiej (1243–1939)*<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> *Rocznik diecezji warmińskiej 1974*, s. 492.

<sup>11</sup> Magisterium zostało opublikowane jako artykuł. Zob. „Studia Warmińskie” 6(1969), s. 173–209.

<sup>12</sup> Doktorat został opublikowany jako artykuł. Zob. „Studia Warmińskie” 12(1975), s. 29–90; pracę opublikowano ponownie w ramach publikacji: *Agendy i rytuały diecezji warmińskiej 1574–1939*, red. W. Nowak, Olsztyn 1999, s. 39–104.

<sup>13</sup> Olsztyn 1996, ss. 327.

<sup>14</sup> Olsztyn 2002, ss. 312.



## Ceremoniarz diecezjalny

Po zakończeniu studiów w Lublinie działalność ks. Władysława Nowaka była związana przede wszystkim z Olsztynem. Chodzi o pracę w Warmińskim Seminarium Duchownym „Hosianum”, a później w Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. W diecezji warmińskiej ks. Nowak był promotorem odnowy liturgicznej według myśli Soboru Watykańskiego II. Pełnił funkcję ceremoniarza katedralnego w ostatnich latach posługi bp. Józefa Drzazgi, a później w czasie posługi bp. Józefa Glempa, bp. Jana Obląka, abp. Edmunda Piszczca, abp. Wojciecha Ziemby oraz abp. Józefa Górzyńskiego. Nadzorował przygotowanie liturgii i nabożeństw w kościele katedralnym, zwłaszcza liturgii Wielkiego Tygodnia, uroczystości i świąt w ciągu roku, liturgii posług i święceń. Wiązało się to przede wszystkim z cierpliwą i systematyczną pracą z asystą biskupią, złożoną z alumnów seminarium.

Był przewodniczącym diecezjalnej komisji ds. liturgii. Brał udział w posiedzeniach konferencji dziekanów oraz konferencji rejonowych dla księży. Omalował i przybliżał wówczas nowe dokumenty liturgiczne Stolicy Apostolskiej, w tym także odnowione księgi liturgiczne wydawane w Polsce.

Ks. Nowak był też promotorem i opiekunem nadzwyczajnych szafarzy Komunii świętej w diecezji warmińskiej, jeszcze przed nowym podziałem administracyjnym Kościoła w Polsce w 1992 r.

## Liturgista i teolog liturgii

Z polecenia biskupów warmińskich Ksiądz Profesor opracowywał *Kalendarz liturgiczny* diecezji, a później archidiecezji warmińskiej (1980–1999). Przygotował też dla osób świeckich: *Mszalik niedzielny*<sup>15</sup> oraz skróconą wersję *Liturgii Godzin. Brewiarza dla świeckich*<sup>16</sup>. Opracował skrypty i materiały dla studentów, np. *Misterium paschalne w liturgii* (2010)<sup>17</sup>.

Był zwolennikiem częstego korzystania z możliwości prawnej udzielania Komunii świętej pod dwiema postaciami.

Ks. prof. Nowak należał do kręgu liturgistów polskich, który tworzyli współcześni mu: bp Wacław Świerzawski (+2017), bp Stefan Cichy, abp Józef Górzyński, bp Adam Bałabuch, bp Rudolf Pierskała, ks. Stanisław Czerwik

<sup>15</sup> *Mszalik niedzielny. Liturgia sakramentów. Modlitwa Kościoła*, opr. ks. W. Nowak, Olsztyn 1993.

<sup>16</sup> *Liturgia godzin. Brewiarz dla świeckich. Modlitwa codzienna kościoła domowego*, opr. ks. W. Nowak, Olsztyn 2018 (wyd. III).

<sup>17</sup> *Misterium paschalne w liturgii. Skrypt dla studentów Studium Licencjacko-Doktoranckiego Wydziału Teologii UWM*, opr. ks. W. Nowak, Olsztyn 2010.

(+2020), ks. Jerzy Józef Kopeć CP (+2010), ks. Bronisław Mokrzycki SJ (+2017), ks. Zbigniew Wit, ks. Władysław Głowa, ks. Marek Zahajkiewicz (+2015), ks. Bogusław Nadolski SChr (+2018), ks. Jerzy Stefański, ks. Helmut Sobeczko, ks. Jan Miazek, ks. Krzysztof Konecki, ks. Bolesław Margański, ks. Andrzej Rojewski, ks. Czesław Krakowiak, ks. Zdzisław Janiec, ks. Stanisław Araszczuk i inni.

## Ekumenista

Od 1968 r. przez 40 lat ks. Nowak pełnił funkcję referenta i delegata biskupa warmińskiego ds. ekumenizmu. Przejawiało się to m.in. organizacją nabożeństw w ramach Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan najpierw w Olsztynie, a później w Kętrzynie, Nidzicy, Szczytnie, Mrągowie i innych miejscowościach<sup>18</sup>.

Jako profesor seminarium duchownego ks. Nowak dostrzegł potrzebę edukacji ekumenicznej kleryków. Nie tylko w formie wykładów, ale również w wymiarze praktycznym, poprzez ich udział w nabożeństwach ekumenicznych. Klerycy towarzyszyli Księdzu Profesorowi i uczestniczyli wraz z nim w tego typu spotkaniach.

W 1987 r. ks. prof. Nowak został członkiem Komisji Ekumenicznej Konferencji Episkopatu Polski. W późniejszych latach, po zmianie statutu Konferencji Episkopatu, był także konsultorem tego gremium.

Na gruncie diecezjalnym Ksiądz Profesor był inicjatorem organizowania niesporów ekumenicznych, które odbywały się corocznie w przeddzień odpustu Nawiedzenia NMP w bazylice przy klasztorze jezuitów w Świętej Lipce. Uczestniczyli w nich duchowni rzymskokatoliccy, prawosławni, luterańscy<sup>19</sup>.

W 1999 r. ks. Nowak wydał *Ekumeniczny Leksykon Kościołów i Wspólnot Religijnych*<sup>20</sup>. Jest to rodzaj małej encyklopedii opisującej wspólnoty chrześcijańskie, a także społeczność Świadków Jehowy oraz świeckiego ruchu misyjnego „Epifania”. Są to grupy religijne, które funkcjonują na terenie województwa warmińsko-mazurskiego. Do opracowania leksykonu zostali zaangażowani przedstawiciele poszczególnych wspólnot wyznaniowych.

<sup>18</sup> J.M. Wojtkowski, *Ekumenizm na Warmii z perspektywy dwudziestolecia*, w: *Dwudziestolecie Archidiecezji i Metropolii Warmińskiej. Wierność tradycji – służba współczesności*, red. A. Kopiczko, Olsztyn 2012, s. 151.

<sup>19</sup> Zob. W. Nowak, *Treści teologiczne liturgii koronacji i ich wpływ na kształt kultu Matki Bożej Świętolipskiej*, w: *Święta Lipka. Perła na pograniczu ziem, kultur i wyznań*, red. A. Jacyniak, Warszawa 2008, s. 320.

<sup>20</sup> *Ekumeniczny Leksykon Kościołów i Wspólnot Religijnych województwa warmińsko-mazurskiego*, red. ks. W. Nowak, Olsztyn 1999.

Do grona ekumenicznych przyjaciół ks. prof. Nowaka zaliczają się: bp Rudolf Bażanowski (biskup diecezji mazurskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego), prof. Karol Karski (Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie), ks. Jan Hause (dyrektor Biblioteki ChAT) oraz ks. Paweł Hause (obecny biskup diecezji mazurskiej), ks. prof. Wojciech Hanc (UKSW, zm. 2021), ks. mitrat dr Aleksander Szełomow (proboszcz parafii prawosławnej w Olsztynie, zm. 2020). Książę Profesor był też recenzentem rozprawy doktorskiej ks. Tadeusza Urbana pt. *Celebracja misterium liturgii w Kościele Polskokatolickim* (ChAT, Warszawa 2009).

### Wykładowca, wychowawca i rektor „Hosianum”

Ks. Władysław Nowak związał swoje życie przede wszystkim z Warmińskim Seminarium Duchownym „Hosianum” w Olsztynie. Najpierw jako prefekt (1968–1975), potem jako wicerektor (1975–1984)<sup>21</sup>. Stosunkowo późno, gdyż w wieku 64 lat, został rektorem tej uczelni. Urząd sprawował w latach 2004–2011. Wniósł w społeczność „Hosianum” duże doświadczenie ludzkie, kapłańskie, seminaryjne i kościelne. Był rektorem otwartym na ludzi młodych. W sytuacji narastania problemu chorób cywilizacyjnych młodzieży, takich jak np. otyłość czy uzależnienie od internetu, wiążących się z siedzącym trybem życia, widział potrzebę uprawiania sportu przez kleryków, np. korzystania z pływalni<sup>22</sup>.

Ks. rektor Nowak dawał klerykom w seminarium dużą przestrzeń dla ich aktywności. Aprobował udział w pielgrzymkach, wyjazdach do Taize, wspierał uczestnictwo w konferencjach naukowych, organizowanych przez wydziały teologii i seminaria, a także wspólnoty ekumeniczne (np. Tydzień Eklezjologiczny KUL).

### Profesor i prodziekan Wydziału Teologii UWM

W latach 1999–2002 był prodziekanem Wydziału Teologii UWM w Olsztynie (przy pierwszym dziekanie tegoż wydziału ks. prof. Alojzym Szorc). Wejście Wydziału Teologii w struktury państwowego uniwersytetu wymagało

---

<sup>21</sup> P. Rabczyński, *Rektorzy powojennego „Hosianum”*, w: *Cor dioecesis. 450 lat Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” (1565–2015)*, red. A. Kopiczko, P. Rabczyński, Olsztyn 2015, s. 538–539.

<sup>22</sup> W okresie jego rektoratu powstały w seminarium obiekty sportowe: sala gimnastyczna, korty tenisowe, boisko do piłki nożnej. Zob. P. Rabczyński, *Rektorzy powojennego „Hosianum”*, s. 539.

od dziekana i prodziekanów wielu prac organizacyjnych, a także uczestnictwa w senacie i innych ciałach uczelni. Te zadania ks. Nowak podejmował.

### Sekretarz generalny synodu

W latach 2006–2012 obradował pod przewodnictwem abp. Wojciecha Ziemyby I synod archidiecezji (XIII diecezji) warmińskiej<sup>23</sup>. Rządca archidiecezji ustanowił sekretarzem generalnym synodu nie kurialistę, nie kanonistę, ale profesora teologii praktycznej i liturgistę ks. Władysława Nowaka. Było to wyróżnienie i swoiste ukoronowanie działalności naukowej i duszpasterskiej Księdza Profesora.

### Krąg uczniów

Ks. prof. Nowak wypromował sześciu doktorów. Są to: ks. Kazimierz Pączkowski, ks. Stefan Ewertowski<sup>24</sup>, ks. Ireneusz Ropiak<sup>25</sup>, ks. Eugeniusz Bartusik<sup>26</sup>, ks. Zenon Ogórek, Anna Kołakowska<sup>27</sup>.

Wypromował także ponad stu magistrów. Na uwagę zasługują m.in. prace związane z badaniami dotyczącymi warmińskich ksiąg liturgicznych, które prowadzili pod kierunkiem Księdza Profesora: ks. Andrzej Pluta, ks. Andrzej Kopiczko, ks. Piotr Towarek, ks. Mariusz Klimkowski, ks. Wojciech Skibicki<sup>28</sup>. Do drugiej grupy należą prace magisterskie dotyczące ustaw kościelnych i agend luterańskich. Ich autorami byli: ks. Ireneusz Masiul, ks. Marek Karzewski, ks. Andrzej Ciuńkowski, ks. Adam Bielinowicz, ks. Dariusz Sobieraj, ks. Krzysztof Kobyłski, ks. Artur Oględzki<sup>29</sup>.

Warto zwrócić również uwagę na recenzje prac doktorskich, które oceniał Ksiądz Profesor. Należą do nich dysertacje następujących autorów: ks. Mariusz

<sup>23</sup> A. Kopiczko, *Synodalna tradycja i współczesność w archidiecezji warmińskiej*, w: *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Pelplin 2020, s. 142n.

<sup>24</sup> Doktorat ukazał się w formie książki: S. Ewertowski, *Jan Paweł II o integracji europejskiej*, Olsztyn 2002.

<sup>25</sup> Doktorat ukazał się w formie książki: I. Ropiak, *Kult Najświętszej Maryi Panny Królowej Pokoju w Yamoussoukro na Wybrzeżu Kości Słoniowej. Studium liturgiczno-pastoralne*, Warszawa 2005.

<sup>26</sup> Doktorat ukazał się w formie książki: E. Bartusik, *Małżeństwo mieszane jako konsekracja jedności osób w świetle magisterium Kościoła i duszpasterskiej praktyki. Studium pastoralno-ekumeniczne*, Olsztyn 2005.

<sup>27</sup> Doktorat ukazał się w formie książki: A. Kołakowska, *Miejsce liturgii w życiu chrześcijanina w ujęciu księdza biskupa Wacława Świeżawskiego*, Olsztyn 2007.

<sup>28</sup> Zob. *Agendy i rytuały diecezji warmińskiej (1574–1939)*, red. ks. W. Nowak, Olsztyn 1999.

<sup>29</sup> Zob. *Życie liturgiczne ewangelików Prus Wschodnich w świetle ustaw i agend kościelnych (1525–1945)*, red. ks. W. Nowak, Olsztyn 2000.

Falk<sup>30</sup>, Bożena Szczurek<sup>31</sup>, Elżbieta Dąbrowska, ks. Wojciech Skibicki, ks. Marek Proszek<sup>32</sup>, ks. Piotr Towarek<sup>33</sup>, ks. Krzysztof Kobylski.

Do grona najwybitniejszych uczniów ks. prof. Nowaka należą: ks. prof. dr hab. Andrzej Kopiczko, ks. dr hab. Marek Karczewski prof. UWM, ks. dr hab. Stefan Ewertowski em. prof. UWM, ks. dr hab. Adam Bielinowicz, dr Anna Kołakowska, ks. dr Bartłomiej Matczak.

### Główne obszary badań naukowych

Do głównych obszarów badań naukowych ks. prof. Władysława Nowaka należały: dzieje i teologia liturgii, sanktuaria maryjne i pobożność ludowa, józefologia, niedziela w życiu chrześcijanina, misterium paschalne w liturgii Kościoła<sup>34</sup>, formacja kapłańska – zwłaszcza liturgiczna<sup>35</sup>, ekumenizm<sup>36</sup>.

Badania dotyczące dziejów liturgii na gruncie regionalnym zaowocowały publikacją książek: *Agendy i rytuały diecezji warmińskiej (1574–1939)*<sup>37</sup>, *Życie liturgiczne ewangelików Prus Wschodnich w świetle ustaw i agend kościelnych (1525–1945)*<sup>38</sup>, *Kult Eucharystii w diecezji warmińskiej (1243–1939)*<sup>39</sup>.

W polu zainteresowań naukowych ks. prof. Nowaka były także sanktuaria maryjne w archidiecezji warmińskiej, którym poświęcił osobne opracowania (Święta Lipka, Stoczek Warmiński, Krosno k. Ornety, Gietrzwałd i inne)<sup>40</sup>. Ks. Nowak promował też nowe tytuły maryjne dla sanktuariów, np. Matka jed-

<sup>30</sup> Doktorat ukazał się w formie książki: M. Falk, *Sakrament bierzmowania a młodzież*, Olsztyn 2000.

<sup>31</sup> Doktorat ukazał się w formie książki: B. Szczurek, *Główne formy pobożności polskich zgromadzeń franciszkańskich*, Olsztyn 2002.

<sup>32</sup> Doktorat ukazał się w formie książki: M. Proszek, *Rozwój pneumatologii od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II: studium historyczno-dogmatyczne*, Olsztyn 2006.

<sup>33</sup> Doktorat ukazał się w formie książki: P. Towarek, *Egzorcyzm: historia, teologia, liturgia*, Olsztyn 2008 (wyd. II: 2013).

<sup>34</sup> W. Nowak, *Chrzest anamnezą misterium paschalnego Chrystusa w życiu Kościoła i chrześcijanina*, w: *W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie w archidiecezji i metropolii warmińskiej. Księga jubileuszowa abp. Wojciecha Ziemby*, red. K. Parzych-Blakiewicz i in., Olsztyn 2017, s. 285–298.

<sup>35</sup> W. Nowak, *Formacja liturgiczna kandydatów do prezbiteratu*, w: *Cor dioecesis. 450 lat Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum”...*, s. 345–369.

<sup>36</sup> Np. W. Nowak, *Ekumenizm i wspólny udział chrześcijan w kulcie liturgicznym*, w: *Ku liturgii nadziei. Księdzu dr. Bolesławowi Margańskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. R. Biel, Tamów 2005, s. 463–481.

<sup>37</sup> *Agendy i rytuały diecezji warmińskiej (1574–1939)*, red. ks. W. Nowak, Olsztyn 1999.

<sup>38</sup> Zob. *Życie liturgiczne ewangelików Prus Wschodnich w świetle ustaw i agend kościelnych (1525–1945)*, red. ks. W. Nowak, Olsztyn 2000.

<sup>39</sup> W. Nowak, *Kult Eucharystii w diecezji warmińskiej (1243–1939)*, Olsztyn 2002.

<sup>40</sup> W. Nowak, *Sanktuaria maryjne archidiecezji warmińskiej*, w: *Czynem i prawdą. Księga pamiątkowa na siedemdziesiątą piątą urodziny księdza arcybiskupa warmińskiego Edmunda Piszcza*, red. C. Rogowski, Olsztyn 2004, s. 351–364.

ności chrześcijan w sanktuarium w Świętej Lipce<sup>41</sup> oraz Królowa pokoju w sanktuarium w Stoczku Warmińskim<sup>42</sup>. Osobne opracowanie zostało poświęcone śladom pobożności i czci wobec Matki Pana u mazurskich ewangelików po 1525 r. W ramach tego studium Ksiądz Profesor przebadiał święta, tytuły maryjne oraz ustawy, kazania i pieśni protestanckie<sup>43</sup>.

Ważne miejsce w podejmowanych przez ks. prof. Nowaka badaniach naukowych zajmuje zagadnienie tajemnicy paschalnej. Syntezę poglądów na ten temat odnajdujemy w publikacji pt. *Misterium paschalne w liturgii*. Autor analizuje tu paschę w Starym i Nowym Testamencie, a więc paschę Żydów i pierwotnego Kościoła. Ukazuje problemy związane z ustaleniem daty Wielkanocy. Omawia świętowanie niedzieli, rozumianej jako „mała Pascha” czy też „mała Wielkanoc”. Warto przypomnieć, że oba wspomniane tu określenia były przez ks. Nowaka promowane również w ramach jego wykładów. Wśród kluczowych tematów podjętych we wskazanej wyżej publikacji znalazło się także nakreślenie teologii Triduum Paschalnego, zwłaszcza Wigilii Paschalnej<sup>44</sup>.

W nurt kształtowania pobożności liturgicznej rodzin chrześcijańskich wpisuje się wykład ks. prof. Nowaka pt. *Zarys liturgii Kościoła Domowego*. Poza tym tematyką, którą chętnie podejmował Ksiądz Profesor był kult świętych, np. Wojciecha, Brunona, Józefa czy też Marcina z Tours<sup>45</sup>. W swoich publikacjach wskazywał też na piękno celebracji liturgicznych. Ks. prof. Nowak brał czynny udział jako prelegent w krajowych i międzynarodowych kongresach mariologicznych i józefologicznych<sup>46</sup>.

### Laudacja laudacji autorstwa ks. prof. Władysława Nowaka

Kilka miesięcy po śmierci ks. prof. Nowaka, podczas pogrzebu abp. Wojciecha Ziemby (zm. 21 kwietnia 2021 r.) metropolitę warmińskiego żegnał rektor UWM w Olsztynie prof. Jerzy Przyborowski. W swoim przemówieniu od-

---

<sup>41</sup> Sanktuarium na pograniczu Warmii i Mazur, którym opiekują się Księża Jezuici. Zob. W. Nowak, *Treści teologiczne liturgii koronacji i ich wpływ na kształt kultu Matki Bożej Świętolipskiej*, w: *Święta Lipka. Perła na pograniczu...*, s. 309–323.

<sup>42</sup> Sanktuarium maryjne powierzone przez Biskupa Warmińskiego opiece Księży Marianów. Miejsce internowania Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego.

<sup>43</sup> W. Nowak, *Matka Pana w religijności ewangelików Prus Wschodnich (1525–1945)*, Olsztyn 1996.

<sup>44</sup> *Misterium paschalne w liturgii. Skrypt dla studentów studium licencjacko-doktoranckiego Wydziału Teologii UWM*, opr. ks. W. Nowak, Olsztyn, 2010.

<sup>45</sup> W. Nowak, *Św. Marcin z Tours: duchowość, kult, wzór ewangelizacji w dziele integracji Europy*, *Studia Elbląskie*, 20(2019), s. 245–256.

<sup>46</sup> H.J. Sobeczko, *Dorobek naukowy*, s. 39. W czasie kongresu w San Salvador (2001) przeżył trzęsienie ziemi.



woływał się do tekstu laudacji autorstwa ks. prof. Władysława Nowaka, wygłoszonej podczas uroczystości nadania doktoratu honoris causa abp. Wojciechowi Ziembie przez Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie. Przywołane zostały duże fragmenty laudacji.

### Grono przyjaciół

Ks. Nowak należał do grona przyjaciół abp. Wojciecha Ziembę. Przyjaźnił się z księżmi: Wiesławem Więckiem, Janem Górnym (wydawca kilku publikacji Księdza Profesora), Andrzejem Lesińskim, Edwardem Wiszowatym, Pawłem Rabczyńskim oraz innymi. Cieszył się również uznaniem duchownych katolickich, zwłaszcza proboszczów parafii luterańskich i prawosławnych Warmii i Mazur. Był też chętnie zapraszany na jubileusze kapłańskie, tych roczników księży wywodzących się z warmińskiego „Hosianum”, których był wychowawcą.

\* \* \*

Relatywnie długie życie ks. prof. Władysława Nowaka było naznaczone wieloma obowiązkami i zadaniami. Dlatego nie udało mu się np. wydać przygotowanej do druku, obszernej agendy liturgicznej diecezji warmińskiej. Ksiądz Profesor nie napisał też podręcznika liturgiki, co być może powiedzie się któremuś z jego uczniów. Niemniej oddziaływanie ks. prof. Nowaka miało duży zakres. Od 1968 do 1992 r. formował kleryków dużej diecezji warmińskiej. W latach 1992–2007 kształcił kleryków archidiecezji warmińskiej. Od 1982 do 1999 r. kształcił też świeckie teolozki i teologów w Instytucie Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie – Studium Teologii dla Świeckich, a później w Wydziale Teologii UWM w Olsztynie, do czasu przejścia na emeryturę (2011). Formował więc świadomość liturgiczną kilku pokoleń nauczycieli religii, pracujących obecnie w szkołach województwa warmińskiego. Miał to szczęście, że pracował z licznymi rocznikami kleryków i świeckich studentów.

Z badań naukowych prowadzonych przez ks. prof. Nowaka najbardziej doniosłymi wydają się te, które dotyczą dziejów liturgii na Warmii i Mazurach. Chodzi tu o obrzędowość katolicką, jak też luterańską. Badania te miały więc wyraźny profil ekumeniczny, a także język wolny od polemiki wyznaniowej. Ksiądz Profesor jako liturgista z biegiem lat stawał się coraz bardziej teologiem tajemnicy paschalnej. Dostrzegał jej znaczenie w liturgii Kościoła i w kształtowaniu życia chrześcijańskiego. Podkreślał doniosłość Triduum Paschalnego oraz niedzieli jako małej Paschy. Czynił to zarówno w swoich wypowiedziach



naukowych, jak też na gruncie praktycznym, w konferencjach, homiliach, wywiadach prasowych i telewizyjnych, a także w spotkaniach ze studentami. Odkrywał znaczenie Soboru Watykańskiego II w sferze liturgii i ekumenizmu. Swoje życie poświęcił recepcji nauki soboru i odnowie liturgicznej według jego wskazań.

### **Bibliografia przedmiotowa dotycząca osoby ks. prof. Władysława Nowaka**

- Cichy S., *Śp. ks. prał. prof. dr hab. Władysław Nowak (1940–2020)*, „Anamnesis” 105(2021), nr 2, s. 99.
- Kopiczko A., *Bibliografia prac ks. prof. Władysława Nowaka*, w: *Sacerdos alter Christus. Kapłan w życiu i posłudze Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia. Księga jubileuszowa z okazji siedemdziesiątych urodzin ks. prof. zw. dr. hab. Władysława Nowaka*, red. S. Ropiak, M. Tunkiewicz, Olsztyn 2010, s. 43–60.
- Kopiczko A., *Synodalna tradycja i współczesność w archidiecezji warmińskiej*, w: *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Pelplin 2020, s. 127–151.
- Sobeczko H.J., *Dorobek naukowy i dydaktyczno-organizacyjny ks. prof. dr. hab. Władysława Nowaka*, w: *Sacerdos alter Christus. Kapłan w życiu i posłudze Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia. Księga jubileuszowa z okazji siedemdziesiątych urodzin ks. prof. zw. dr. hab. Władysława Nowaka*, red. S. Ropiak, M. Tunkiewicz, Olsztyn 2010, s. 31–42.
- Rabczyński P., *Rektorzy powojennego „Hosianum”*, w: *Cor dioecesis. 450 lat Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” (1565–2015)*, red. A. Kopiczko, P. Rabczyński, Olsztyn 2015, s. 517–546.
- Wojtkowski J.M., *Ekumenizm na Warmii z perspektywy dwudziestolecia*, w: *Dwudziestolecie Archidiecezji i Metropolii Warmińskiej. Wierność tradycji – służba współczesności*, red. A. Kopiczko, Olsztyn 2012, s. 125–165.

*Bp Jacek Jezierski* [ORCID: 0000-0001-6256-2445]

*Ks. Piotr Towarek* [ORCID: 0000-0002-5809-5060]



**Martín Carbajo Núñez OFM, „*Wszystko jest połączone*”. *Integralna ekologia i komunikacja w erze cyfrowej*, tłum. K. Parzych-Blakiewicz, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2020, ss. 167, ISBN: 978-83-64129-62-9**

W naukach o komunikacji społecznej i mediach niezwykle ważna jest teoria ekologii mediów. Wywodzi się ona z badań klasyka medioznawstwa – Marshalla McLuhana i odnosi się do zależności między człowiekiem oraz środowiskiem mediów. McLuhan uważał, że media są dla człowieka „nowym” środowiskiem życia. Różni się ono od tego naturalnego, ale jest połączone z życiem ludzkim do tego stopnia, że stanowi już jego naturalny element. Myśl McLuhana szybko znalazła swoich zwolenników. Dla wielu stała się interesująca, ale przede wszystkim – z perspektywy badawczej i społecznej – ważna, konieczna do zgłębiania. Z czasem uczyniono ją podstawą programu studiów medioznawczych o nazwie *media ecology*. Do jego powstania i rozwoju przyczynił się m.in. Neil Postman, intelektualny uczeń i spadkobierca McLuhana oraz w latach siedemdziesiątych XX w. dziekan Wydziału Kultury i Komunikacji w New York University. Dziś teoria ekologii mediów to często punkt wyjściowy do zrozumienia komunikacji, mediatyzacji życia oraz współczesnego ekosystemu mediów. Temat ten, niegdyś zgłębiany przez kilku, obecnie scala badaczy z całego świata w naukowym stowarzyszeniu Media Ecology Association oraz na corocznej konferencji w Nowym Jorku (*Annual Convention of the Media Ecology Association*).

Mając to na uwadze, cieszy ogromnie fakt, że również badacze nauk teologicznych zgłębiają ekologiczne ujęcie komunikacji oraz mediów, a wyrazem tego jest książka Martína Carbajo Núñeza OFM pt. *Wszystko jest połączone. Integralna ekologia i komunikacja w erze cyfrowej*. Monografia ta jest tłumaczeniem książki pt. *Todo está conectado. Ecología integral y comunicación en la era digital* autorstwa Martína Carbajo Núñeza (Paulinas, Lima 2019)<sup>1</sup>. Książka liczy 167 stron i składa się z trzech części: 1) „Spojrzenie na nasz świat”, 2) „Chrześcijańska podstawa komunikacji”, 3) „W stronę paradygmatu relacji”.

---

<sup>1</sup> Wersja angielska: Carbajo Núñez m., „*Everything is connected*.” *Integral ecology and communication in the Digital Age*, Tau Publishing, Phoenix (AZ), 2020.

Część pierwsza pt. „Spojrzenie na nasz świat” składa się z dwóch rozdziałów. W rozdziale pierwszym pt. „Sieć życia” odniesiono się do holistycznej koncepcji życia, pojmowanej w kategoriach współpracy i komunikacji. W ramach tego zagadnienia podjęto temat kryzysu ekologicznego, który został tu przedstawiony jako kryzys rodzinny na następujących poziomach: duchowym, osobistym, społecznym i naturalnym (1.1). Następnie odniesiono się do tezy wyjątkowości człowieka (1.2), opracowując takie tematy, jak: ideologia antropocentryczna (1.2.1), dualizm ontyczny (1.2.2), dualizm ontologiczny (1.2.3), dominacja i kultura odrzucenia (1.2.4). W kolejnym paragrafie nawiązano do ludzkiej ekologii i komunikacji (1.3), wyjaśniając ich wzajemne zależności i możliwości w tworzeniu naturalnych ekosystemów i różnych struktur społecznych. W paragrafie czwartym niniejszej części podjęto zagadnienie natury jako sieci relacji, bazując na tezie, że „ziemia jest naszym wspólnym domem i że wszystko w niej jest powiązane” (s. 24). W zakresie tego tematu opracowano następujące hasła: „Dialektyka permanentnego konfliktu” (1.4.1), „W naturze współpraca jest ważniejsza niż konflikt” (1.4.2), „Zasady katolickiej nauki społecznej z ekologicznego punktu widzenia” (1.4.3). Drugi rozdział książki zatytułowano „Życie w Sieci”. Jak autor zaznacza – w tej części monografii „przebadujemy ludzkie pragnienie relacji, komunii i znaczenia, które znajduje odzwierciedlenie w ogromnej popularności sieci społecznościowych” (s. 38). Mając na uwadze te zagadnienia, autor uwzględnia tu wiedzę z zakresu nauk o komunikacji społecznej i mediach z odwołaniem się do antropologicznej wizji człowieka. I tak, podjęto tu m.in. takie tematy, jak: ekosystem mediów (2.1.1), wyzwania globalnej wioski (2.1.2), symulakrum i narcyzm (2.1.3), bardziej połączeni, ale bardziej samotni (2.1.4), sfera antropologiczna, w której budowana jest tożsamość (2.2), a w ramach tego tematu: tożsamość osobista i sieci społecznościowe (2.2.1), znaczenie ciała (2.2.2), hiperłącze i hiperprzyspieszenie (2.2.3), depersonalizacja powierzchowności (2.2.4). W kolejnym paragrafie nawiązano do wspólnoty cyfrowej (s. 38 – paragraf 2.3), w następnym natomiast do mediów w służbie prawdy i dialogu (2.4).

Część druga książki została poświęcona chrześcijańskiej podstawie komunikacji (s. 43). Ponieważ do współczesnych wyzwań ekologicznych należy podchodzić integralnie, jak pisze autor, „uwzględniając teologię stworzenia, duchowość, kosmologię itp.”, zwrócono tu szczególną uwagę na tradycję teologiczną franciszkańską i encyklikę *Laudato si'*. W rozdziale trzecim niniejszej części opisano zatem najpierw podstawy teologiczne i antropologiczne (rozd. 3), a następnie odniesiono się do słynnego apelu Jana Pawła II: „Nie bój się nowych technologii” (rozd. 4), koncentrując się tu głównie na nowych formach oraz technologiach komunikacyjnych. W ostatniej, trzeciej części, odniesiono się do paradygmatu relacji (s. 70), nawiązując w pierwszej kolejności do przy-

wrócenia komunikacji „we wspólnym domu” (rozd. 5) oraz do „odpowiedzialnego zamieszkania w środowisku cyfrowym” (rozd. 6).

Niniejsza monografia to niezwykle ważne studium o charakterze interdyscyplinarnym, scalającym wiedzę z zakresu nauk teologicznych, przyrodniczych oraz nauk o komunikacji społecznej i mediach. Dzięki tak różnorodnemu, a przy tym integralnemu spojrzeniu na ekologię oraz komunikację w erze cyfrowej otrzymujemy ważne opracowanie o charakterze naukowym, ale także praktycznym. Na podstawie zawartej tu wiedzy można poprowadzić zajęcia w wymiarze teoretycznym, jak i warsztatowym, tak potrzebne na kierunkach studiów związanych z medioznawstwem, teologią mediów i komunikacji, teologią ogólną, ekologią, teologią ekologii. Jest to zatem nowatorskie studium na temat teologicznego ujęcia ekologii mediów.

Autorowi udało się zintegrować pojęcia wydawałoby się odmienne (komunikacja, media, ekologia, teologia) i przedstawić syntetyczne ich ujęcie z perspektywy medioznawczej oraz teologicznej. Książka stanowi zatem cenne, a nawet i obowiązkowe, studium dla medioznawców (szczególnie tych zajmujących się antropologicznym, etycznym ujęciem komunikacji) oraz teologów, którzy nieustannie stoją przed potrzebą otwierania się na aktualne „znaki czasów”, współczesne wyzwania świata oraz Kościoła. Książkę czyta się z wielkim zainteresowaniem.

*Małgorzata Laskowska*

**Vaida Kamuntavičienė, *Klasztor sióstr katarzynek w Krokach: od wspólnoty dewotek do Litewskiej Prowincji Sióstr Katarzynek (lit. Krakių kotryniečių vienuolynas: nuo dievotų bendruomenės iki Lietuvos kotryniečių provincijos, Kaunas, VDU Leidykla 2019)***

W 2019 r. nakładem wydawnictwa Uniwersytetu Witolda Wielkiego w Kownie ukazała się monografia Vaidy Kamuntavičienė zatytułowana *Klasztor sióstr katarzynek w Krokach: od wspólnoty dewotek do Litewskiej Prowincji Sióstr Katarzynek* (lit. *Kračių kotryniečių vienuolynas: nuo dievotų bendruomenės iki Lietuvos kotryniečių provincijos*). Publikacja liczy 496 stron. W książce przedstawiono historię zgromadzenia sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy od założenia zgromadzenia w Braniewie (niem. Braunsberg) w połowie XVI w. (1571 r.) przez bł. Reginę Protmann i ufundowania przez biskupa żmudzkiego Jerzego Tyszkiewicza<sup>1</sup> w 1645 r. klasztoru w Krokach (lit. Krakės) na Żmudzi do 1988 r.

<sup>1</sup> Jerzy Tyszkiewicz – biskup żmudzki w latach 1633–1649.

Autorka zauważa na wstępie, że w Polsce na temat zgromadzenia św. Katarzyny jest niewiele informacji, dlatego dokonuje przeglądu źródeł oraz dotychczasowych publikacji wydanych w języku polskim, niemieckim oraz litewskim, poświęconych historii i funkcjonowaniu zgromadzenia z uwzględnieniem informacji w nich zawartych, dotyczących działalności tego zgromadzenia na Litwie. Podkreśla również, że podczas procesu kanonizacji założycielki Reginy Protmann ważną rolę jako świadkowie odegrali emigranci z Litwy, m.in. historycy ks. Paulius Rabikauskas SJ, Zenonas Ivinskis i inni, którzy weszli w skład komisji historycznej powołanej w latach 1961–1964. Natomiast na Litwie rzeczywiste badania nad historią zgromadzenia i klasztoru w Krokach podjęte zostały dopiero w okresie odrodzenia narodowego, po roku 1988, tuż przed rozpadem ZSRR.

Niepowetowane straty dla badań nad historią katarzynek w Krokach uczynił pożar klasztoru, który wybuchł w 1863 r. Spłonęło wówczas archiwum w Krokach, którego zbiory były gromadzone przez kilka wieków. Badania autorki zostały przeprowadzone na podstawie źródeł przechowywanych w kościele parafialnym pw. św. Mateusza Apostoła i Ewangelisty w Krokach, w kurii diecezji żmudzkiej, w Rzymie, materiałów z wizytacji przeprowadzonych w wiekach XVII, XIX i XX, a także księgi kowieńskiego sądu ziemskiego, Trybunału Głównego Wielkiego Księstwa Litewskiego, dokumentów administracji carskiej z czasów zaborów i innych źródeł przechowywanych w archiwach i bibliotekach Litwy, a także w domu generalnym w Grottaferrata koło Rzymu, w tym nigdzie niepublikowanych.

Dzisiaj Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny działa w wielu krajach Europy, np. w Polsce, w Niemczech, na Białorusi, ale również w Rosji, w Ameryce Południowej, Afryce, na Filipinach. Klasztor założony w Krokach w 1645 r. przez biskupa żmudzkiego Jerzego Tyszkiewicza funkcjonuje do dzisiaj.

W książce ukazano, w jaki sposób charyzmat bł. Reginy Protmann rozwijał się w różnych warunkach historycznych, kulturowych, społecznych. Autorka stwierdza, że początki założenia wspólnoty sióstr w Krokach nie są szczegółowo znane. Nie wiadomo, kiedy dokładnie pojawiły się pobożne panny pochodzenia szlacheckiego, zwane *dewotkami* (od łac. *devota*), które pragnęły poświęcić życie oddawaniu czci Bogu. *Dewotki* na terenach Żmudzi w wiekach XVII i XVIII mocno zaznaczały swoją obecność w życiu mieszkańców – posługiwały, szyjąc stroje liturgiczne, odbywały praktyki religijne (śpiew, modlitwa różańcowa i in.). Czasami zamieszkiwały wspólnie, składały śluby, a już w połowie XVII w. założyły mały klasztor w Krokach, o którym pisze historyk L. Jovaiša. Jak podaje autorka, są różne daty powstania tej wspólnoty sugerowane przez historyków litewskich, którzy zgadzają się co do tego, że miało to miejsce w I połowie XVII w.

Monografia składa się z siedmiu rozdziałów. W rozdziale I zatytułowanym „Początki” Vaidy Kamuntavičienė przedstawia historię zgromadzenia od momentu jego założenia. Rozdział II zatytułowany „Założenie” jest poświęcony skomplikowanej historii fundacji klasztoru w Krokach w latach 1645–1673; autorka ukazuje, jak wspólnota *dewotek* została przekształcona w zgromadzenie. W rozdziale III zostały opisane lata 1673–1802 – względnie spokojny okres w dziejach klasztoru – oraz relacje sióstr ze społecznością. W IV rozdziale „Wyzwania” przedstawiono trudne losy sióstr w latach 1802–1918 – w okresie zaboru carskiego i ograniczeń narzucanych przez władze carskie. Rozdział V – „Lata rozkwitu” – przedstawia czasy niepodległej Litwy (1918–1940), które były okresem sprzyjającym rozwojowi działalności zgromadzenia. Wówczas liczba sióstr katarzynek wzrosła do stu, a domy sióstr istniały na terenie całej Litwy. Mogły one realizować swoje powołanie przez posługę w szpitalach, przytułkach, szkołach i innych instytucjach. Rozdział VI zatytułowany „Desperacja” dotyczy lat 1940–1948, czyli okresu sowieckiego, gdy klasztor został zamknięty, a majątek „znacjonalizowany”. W rozdziale VII zatytułowanym „Życie w ukryciu” przedstawiono historię sióstr w latach 1948–1988, gdy nie mogły one ujawniać się publicznie ze swoim powołaniem i ze względu na prześladowania władz sowieckich musiały prowadzić tryb życia zakonnego w ukryciu.

Jako załącznik na końcu książki zostały opublikowane w języku polskim dwie wersje tekstu (oryginał) Reguły Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w Krokach. Reguła została zatwierdzona dla klasztoru sióstr w Krokach przez biskupa żmudzkiego Kazimierza Paca w 1673 r. Oba zachowane do dzisiaj teksty nie są datowane. Jeden prawdopodobnie pochodzi z drugiej połowy XVIII, zaś drugi z drugiej połowy XIX w. Reguła z drugiej połowy XIX w. obowiązywała siostry do lat dwudziestych XX w. Oba dokumenty są przechowywane w archiwum Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczenniczki w Kownie (Litwa). Transkrypcji reguły dokonała autorka niniejszego tekstu.

Książka V. Kamuntavičienė jest cennym źródłem ze względu na zebrane w jednym wydaniu liczne i szczegółowe dane statystyczne, dotyczące samego zgromadzenia, liczby zakonnic klasztoru w Krokach w różnych okresach, biografii sióstr, majątku zgromadzenia, dóbr kościelnych i innych.

Monografia jest też interesującym studium nad dziejami jednej wspólnoty zakonnej, ukazującym relacje sióstr ze społecznością w warunkach zmieniających się władz i ustrojów ogarniającym prawie 350 lat historii Litwy. Problemy nękające społeczeństwo w poszczególnych okresach nie ominęły samego zgromadzenia. Przyszło mu się zmierzyć z wieloma wyzwaniami dziejowymi, a także przetrwać kryzysy wewnętrzne, będące skutkiem sytuacji społeczno-politycznej, jak chociażby wyzwania związane z narodowością sióstr i używaniem języka ojczystego w życiu publicznym i prywatnym klasztoru, wprowadzeniem



w dwudziestoleciu międzywojennym języka litewskiego w miejsce używanego dotychczas języka polskiego<sup>2</sup>, o czym autorka pisze w rozdziale V monografii. Ponadto Kamuntavičienė sporo miejsca poświęciła kwestii używania języka polskiego w klasztorze oraz wprowadzeniu języka litewskiego, co było spowodowane zmianą sytuacji politycznej po odzyskaniu niepodległości przez Litwę w 1918 r. Od początku istnienia klasztoru w Krokach do komunikacji wewnętrznej oraz zewnętrznej używano głównie języka polskiego. Reguła zgromadzenia przyjęta przez klasztor w Krokach w 1673 r. nakazywała siostron modlitwę i słuchanie kazań w języku polskim. Do zgromadzenia przyjmowano tylko kandydatki pochodzenia szlacheckiego. W XVII w. szlachta na Żmudzi posługiwała się językiem polskim, który, jak wykazują badania historyków litewskich<sup>3</sup>, na Żmudzi zaczął się stopniowo rozpowszechniać już w XV w., dlatego w klasztorze ukształtowała się tradycja, że język polski był językiem modlitwy oraz komunikacji. W czasach zaboru rosyjskiego, gdy w XIX w. zlikwidowano większość klasztorów katolickich na Litwie, pozostały tylko trzy klasztory żeńskie: klasztor benedyktynek w Wilnie, klasztor benedyktynek w Kownie i Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w Krokach. Wobec wprowadzanych przez władze carskie ograniczeń i represji, zwłaszcza po powstaniach listopadowym i styczniowym, rosło przywiązanie do języka polskiego. Natomiast sytuacja się zmieniła po odzyskaniu przez Litwę niepodległości w 1918 r. oraz na skutek zmiany granic po konflikcie polsko-litewskim w latach 1919–1920. Klasztor benedyktynek w Wilnie znalazł się w granicach Rzeczypospolitej Polskiej, zaś benedyktynki w Kownie i katarzynki w Krokach znalazły się w granicach Republiki Litewskiej. W związku ze zmianami zachodzącymi w społeczeństwie i w państwie litewskim w klasztorze stopniowo zaczęto przechodzić na język litewski. Początkowo siostry zaczęły używać języka litewskiego do komunikacji z ludnością, do załatwiania spraw w urzędach i instytucjach państwowych. Dopiero po roku 1930 siostry zaczęły go używać w klasztorze jako języka modlitwy oraz do porozumiewania się między sobą, co zostało utrwalone w protokole z 18 grudnia 1930 r., w którym zapisano, że modlitwy, sporządzanie pism oraz porozumiewanie się będzie się odbywało w języku litewskim. Procesowi temu towarzyszyły napięcia wewnętrzne i opór sióstr, ponieważ nie wszystkie znały dobrze język litewski, aczkolwiek – jak podkreśla autorka – miały świadomość pełnienia misji zgromadzenia w obliczu zmian, które nastąpiły w kraju. Zaczęto uczyć się tego języka, brakowało też

<sup>2</sup> Więcej zob.: Vaida Kamuntavičienė, *Problem języka w klasztorze sióstr katarzynek w Krokach w pierwszej połowie XX wieku*, Acta Baltico-Slavica, t. 43, Polska Akademia Nauk, Warszawa 2019, s. 1–22.

<sup>3</sup> J. Drungilas, *Erelis lokio guolyje. Lenkų bajorai Žemaitijoje XVI–XVIII a. Migracija, kalba, atmintis*, Vilnius, Lietuvos istorijos institutas, 2019.

literatury religijnej w języku litewskim. Jednak część z sióstr nie odstąpiła z pisania listów w języku polskim i to aż do kresu życia.

Monografia Vaidy Kamuntavičienė, z jednej strony może być przykładem dzieł zaliczanych do mikrohistorii, z drugiej zaś szczegółowo opisuje dzieje jednej wspólnoty na tle wydarzeń kilku stuleci, skomplikowanych procesów społeczno-historycznych w tej części Europy.

W książce zamieszczono wybór źródeł archiwalnych z XVII–XX w.: pisma biskupów (w języku polskim), portrety, dokumenty autorstwa sióstr, listy sióstr sporządzone przez księży i biskupów, plany dóbr klasztornych z różnych okresów, zdjęcia szat liturgicznych wykonanych przez siostry, zdjęcia projektów kościoła, a także fotografie sióstr katarzynek z różnych lat, miejscowości Kroki oraz inne.

Monografia w wersji elektronicznej jest dostępna pod adresem: <<http://ebooks.vdu.lt/eb/2163/krakiu-kotryniecui-vienuolynas-nuo-dievotu-bendruomenes-iki-lietuvos-kotryniecui-provincijos/>>.

*Regina Jakubėnas*

#### **Sprawozdanie z 4. Międzynarodowego Sympozjum Familiologicznego pt. „Filozofia i teologia rodziny w kontekście potrzeb człowieka w kulturze i cywilizacji współczesnej Europy i świata”, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, 25–26 maja 2020 r.**

25–26 maja 2020 r. na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie odbyło się 4. Międzynarodowe Sympozjum Familiologiczne zatytułowane „Filozofia i teologia rodziny w kontekście potrzeb człowieka w kulturze i cywilizacji współczesnej Europy i świata”. Sympozjum zorganizowała Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej. Ze względu na obostrzenia związane z pandemią wirusa Covid-19 wystąpienia prelegentów były prezentowane w sesjach *online*.

Sympozjum zostało podzielone na sześć sesji, po trzy dziennie. 25 maja 2020 r. w sesji pierwszej uczestnicy wysłuchali trzech prelekcji. Była to sesja wprowadzająca, sygnalizująca dwa aspekty refleksji familiologicznej – filozoficzny i teologiczny. Prof. Michael Władika, z Instytutu Teologii Uniwersytetu w Wiedniu przedstawił temat „Myślenie o rodzinie. Niektóre linie w filozofii XX wieku”. Prof. Martin Carbajo Nuñez OFM, reprezentujący dwie uczelnie rzymskie – Papieski Uniwersytet Antonianum i Papieską Akademię Alfonsianum oraz Uniwersytet San Diego w Kalifornii (USA) – wygłosił referat

pt. „Relacje w rodzinie w czasach Covid-19. Podstawy filozoficzne i teologiczne nowego paradygmatu relacyjnego”. Trzecim wykładem była prelekcja na temat „Filozoficzny model rodziny w kontekście wyzwań antropologicznych i socjalnych – w odniesieniu do Kanta, Husserla, Heideggera” ks. prof. Kazimierza Rynkiewicza z Uniwersytetu w Monachium. W sesji drugiej zostały przedstawione zagadnienia familiologiczne związane z kontekstami filozoficznymi, odniesionymi do wątków kulturowych. Prelegentami byli: ks. prof. Zbigniew Wesołowski SVD – misjonarz, sinolog z Instytutu Monumenta Serica w Sankt Augustin w Niemczech, który przedstawił temat „Rodzina w tradycyjnej kulturze chińskiej i jej możliwy przyczynek do ratowania tradycyjnej rodziny w przyszłej kulturze ludzkości”; ks. prof. Ryszard Hajduk z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, który zaprezentował referat na temat „Teologia rodziny w dokumentach Konferencji Episkopatu Latinoamerykańskiego”; dr Ernesto Danza Encinas z Katolickiego Uniwersytetu w Cochabamba (Boliwia), zaprezentował referat pt. „Małżeństwo plemienne Aymara”; dr Ewelina Marta Mączka z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, która przedstawiła referat na temat „Model rodziny na Haiti – wczoraj i dziś”. Trzecia sesja *online* objęła zagadnienia ściśle teologiczne. Jako pierwszy zabrał głos ks. prof. Janusz Bujak z Uniwersytetu w Szczecinie, który omówił „Nauczanie papieża Franciszka o małżeństwie i rodzinie w posynodalnej adhortacji *Amoris laetitia* w świetle magisterium Jana Pawła II”. Drugim prelegentem był dr Paweł Sambor OFM z Papieskiego Uniwersytetu Antonianum w Rzymie, który ukazał perspektywę augustyńską w odniesieniu do rodziny – „Małżeństwo i rodzina w świetle Augustyńskiego nauczania o porządku miłości (*ordo amoris*)”. Kolejnym prelegentem był ks. prof. Marek Karczewski z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, który wygłosił referat na temat „Pierwotna samotność w Rdz 1-2 w interpretacji św. Jana Pawła II”. Następnie ks. dr Krzysztof Broszkowski z seminarium *Redemptoris Mater* z Tanzanii, Zambii, RPA, wygłosił referat na temat „Miłość oblubieńcza wspierana wstydem nagości w teologii ciała św. Jana Pawła II”.

Drugi dzień sympozjum, 26 maja 2020 r., objął trzy sesje. Pierwsza była poświęcona zagadnieniom filozoficznym. Ks. prof. Jarosław Merecki, z Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie, przedstawił temat pt. „Różnica ontologiczna i różnica płci. Chrześcijańska wizja człowieka i rodziny w konfrontacji z racjonalizmem i postmodernizmem”. Ks. dr Zdzisław Kieliszek, z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, wystąpił z tematem „Potencjał badawczy Immanuela Kanta pojęcia rodziny”. Ks. prof. Karol Jasiński, z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, zaprezentował temat „Tradycyjna i współczesna koncepcja rodziny a idea prawa naturalnego”. Joanna Janicka, z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, przedstawiła temat

„Rodzina w XXI wieku w kontekście relacji między wolnością i odpowiedzialnością. Kryzys czy ewolucja?”

Sesja piąta objęła cztery prelekcje. O. dr hab. Maksym Adam Kopiec z prowinacji oo. Franciszkanów w Panewnikach i parafii św. Antoniego we Viareggio (Włochy) przedstawił temat „Rodzina – sanktuarium życia, w obliczu aktualnych zagrożeń w świetle Evangelium vitae”. Pozostali prelegenci reprezentowali Uniwersytet Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie: prof. Katarzyna Parzych-Blakiewicz wystąpiła z tematem „Świętość życia jako kwestia familiologiczna w wypowiedziach Franciszka”, dr Sylwia Mikołajczak przedstawiła temat „Konwencja ONZ o prawach osób niepełnosprawnych a polskie prawo rodzinne”, ks. prof. Paweł Rabczyński wygłosił referat na temat „Kościół nową rodziną Bożą”.

Ostatnia sesja symposium była czasem wystąpień doktorantów i studentów. Marzena Rachwalska, reprezentująca Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, wystąpiła z tematem „Rola rodziny w formacji duchowej na przykładzie świętych Edyty Stein i Karola Wojtyły. Różnice i podobieństwa między judaizmem i chrześcijaństwem”. Reprezentanci Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie to: Michał Zalewski, który wystąpił z tematem „Źródło siły rodziny w objawieniach w Erd”, Agnieszka Krajewska-Werecka przedstawiła referat na temat „Wpływ wartości chrześcijańskich środowiska rodzinnego na rozwój muzyczny młodego pokolenia”, Katarzyna Luczys zaprezentowała temat „Rodzina jako wspólnota wychowawcza kluczem do nowego świata”.

Czwarte Międzynarodowe Sympozjum familiologiczne skoncentrowane było na wskazaniu obszaru badań interdyscyplinarnych między teologią i filozofią, z ukierunkowaniem na odnalezienie wspólnej płaszczyzny badawczej w zakresie dotyczącym rodziny. Zaprezentowane osiągnięcia pozwalają stwierdzić, że obszar ten obejmuje dziedzictwo europejskiej myśli filozoficznej, a także staje się fundamentem, dzięki któremu mogą rozwijać się inne kultury. W badaniach interdyscyplinarnych należy również brać pod uwagę teologiczną interpretację wydarzeń, co oznacza konieczność wejścia w głąb ludzkiego doświadczenia. Wspólnym mianownikiem refleksji familiologicznej jest element teleologiczny, skoncentrowany na wątku hagiologicznym jako określającym charakter organizacji życia społecznego, który sprzyja uświęceniu rodziny, a w niej każdego człowieka.

*Agnieszka Krajewska-Werecka  
Katarzyna Parzych-Blakiewicz*

## **Sprawozdanie z 21. Dni Interdyscyplinarnych pt. „Warmińskie Seminarium Hagiologiczne”, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, 4–5 listopada 2020 r.**

Na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 4 i 5 listopada 2020 r. odbyły się XXI Dni Interdyscyplinarne, które objęły dwa seminaria: X Ogólnopolskie Seminarium Hagiologiczne pt. „Święta Anna w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna) oraz XI Ogólnopolskie Seminarium Hagiologiczne „Święci Papieże – od Grzegorza Wielkiego do Jana Pawła II – w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna)”.

Obszar tematyczny dyskusji naukowej, odnoszący się do wzajemnych powiązań zagadnień dotyczących świętych, został poruszony od strony teologicznej, historii sztuki, historii regionu, muzykologicznej, kulturoznawczej.

Pierwszy dzień obrad koncentrował się wokół osoby św. Anny, licznych śladów kultu oraz jej miejsca w sztuce, muzyce, kulturze oraz zwyczajach. W tym dniu konferencji prelekcje przedstawili pracownicy naukowci: Urszula Mazurczak, ks. Andrzej Kopiczko, Zenona Rondonańska, Anna Zellma, Grażyna Kobrzeniecka-Sikorska, Mariusz Pucia, ks. Sławomir Ropiak, Maria Piechocka-Kłós, Paweł Rabczyński, Sylwia Mikołajczak, Ewelina M. Mączka oraz doktoranci i studenci: Agnieszka Laddach, Helena Kuczyńska, Magdalena Świńska, Grzegorz Ćwikliński, Marzena Rachwańska, Karolina Pukaluk, Agnieszka Krajewska-Werecka i Grzegorz Gajewski, a także s. Janina Bosko reprezentująca Wydział Sztuki Kurii Metropolitalnej w Olsztynie.

Seminarium hagiologiczne miało charakter interdyscyplinarnego ujęcia tematyki dotyczącej św. Anny. Uczestnicy wysłuchali bloku dziewiętnastu prelekcji oraz wzięli udział w dyskusji. W pierwszej sesji podjęto tematykę teologiczno-historyczną dotyczącą kościelnych patrociniów św. Anny; w drugiej – śladów św. Anny w sztuce i muzyce; w trzeciej – kulturowego kontekstu pamięci o św. Annie; w sesji ostatniej skoncentrowano się na teologicznym wątku dotyczącym Świętej. Podczas dyskusji podkreślano, że brakuje szerokiej teologicznej refleksji dotyczącej postaci św. Anny, którą warto by podjąć w innych ośrodkach naukowych.

Drugi dzień XXI Dni Interdyscyplinarnych skoncentrował się na tematyce Świętych Papieży – od Grzegorza Wielkiego do Jana Pawła II. W seminarium czynny udział wzięli pracownicy naukowci: Urszula Mazurczak, ks. Marek Chmielewski, ks. Ryszard Hajduk, ks. Jan Grzeszczak, ks. Tomasz Nawracała, Katarzyna Parzych-Blakiewicz, ks. Karol Jasiński, ks. Marek Karczewski, ks. Paweł Rabczyński, ks. Marek Żmudziński, Marta Kowalczyk, Grzegorz Wodziński, a także doktoranci i studenci – Agnieszka Laddach, Marzena

Rachwalska, Ewa Czaplicka, Joanna Cabak, Zofia Szon, Maria Karmela, Marta Sienkiewicz, Michał Zalewski, Adam Gapys. Podczas pierwszej sesji podjęto tematykę teologiczno-historyczną, związaną z osobistą świętością wybranych papieży oraz nauczaniem na temat świętości; w drugiej – poruszono tematykę szeroko rozumianej troski papieży o Kościół, a w trzeciej – troskę papieży o świat, kulturę i naukę; w sesji ostatniej skoncentrowano się na pomnikach pamięci o świętym Janie Pawle II. W przeważającej części prelegenci skupili się na osobie i nauczaniu Świętego Papieża Polaka. Dyskusje tego dnia zakończyły się wnioskami sygnalizującymi, że tematyka nauczania świętych papieży jest wciąż aktualna i należy ją nieustannie pogłębiać. Podczas konferencji wybrzmiało znaczenie dla środowisk teologicznych i katolickich ustanowienia przez Sejm patronatu Jana Pawła II dla roku 2020.

Prelegenci reprezentowali uczelnie polskie – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II w Lublinie, Akademię Muzyczną w Bydgoszczy, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, a także Centralną Bibliotekę Wojskową w Warszawie i Seminarium Duchowne w Elblągu.

*Ewelina M. Mączka*

